جامعة الأزهر
كلية اللغة العربية بالقاهرة

مجلة
كلية اللغة العربية

العدد الثامن عشر
١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م

١٨

إشراف
أ.د/ عبد الغفار حامد هلال
عميد الكلية

تنفيذ
وكالة ناس للإعلان
٢٣ ش رشدى عابدين
ت: ٣٩٥٢٢٣١ - ٣٩٢٥٣٧٦

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلس الإدارة

والله ولى التوفيق

تحريرا في ٢٠٠٠/١/١

بسم الله الرحمن الرحيم

والله ولى التوفيق

تحريرا في ٢٠٠٠/١/١

البحوث المنشورة على مسئولية كاتبيها

بسم الله الرحمن الرحيم

تقـديـم

إن كلية اللغة العربية – بالقاهرة – تمثل دعامة أساسية من دعائم الأزهر الشريف، فهي التي تقوم على تعليم لغة القرآن الكريم (اللغة العربية) التي هي أساس فهم علوم الإسلام كلها التي تقوم على كتاب الله، وسنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، ومنها تستنبط الأحكام الشرعية على أساس الفهم اللغوى للمفرادات والتراكيب والدلالات الموروثة عن العرب أصحاب اللغة، ولذلك فإن تعليمها أساس كل العلوم الإسلامية ثم إنها هي الرباط الحيوى بين أبناء العالم الإسلامي لأنها اللغة القومية.

وتقوم كلية اللغة العربية – ونظيراتها في جامعة الأزهر بمجهودات كبرى في سبيل أداء رسالتها التعليمية والبحثية للعمل على النهوض بطرق تدريسها، ومشاركتها مشاركة فعالة في تكوين خريجيها وإعدادهم إعدادا صالحا لأن يحملوا رسالة الأزهر في المستقبل.

ولا تألوا كلية اللغة العربية جهداً في تطوير بحوثها من أجل النهوض باللغة العربية عن طريق المعامل الصوتية والمختبرات، والحاسوب وغير ذلك من المخترعات الحديثة التي تساعد على النهوض باللغة ودراستها.

ولا يألو أعضاء هيئة التدريس بالكلية وباحثوها جهدا في كتابة بحوثهم، وإجراء التجارب المعملية واللغوية لإخراج ما تجود به قرائحهم من دراسات علمية جديدة مبتكرة.

ومجلة كلية اللغة العربية بالقاهرة نموذج فريد للأعمال العلمية الجادة التي هي نتاج قرائح هؤلاء القائمين على أمر العمل والتدريس بهذه الكلية العريقة ومن يشارك من خارجها.

وهذه المجلة صدرت منها عدة أعداد تشتمل على كثير من هذه البحوث النافعة للدارس والباحث.

وهذا العدد من مجلة الكلية يضم خلاصة وافية لبحوث جديدة في كل مجالات التخصيص بهذه الكلية التي تضم أقساما عدة هي: قسم أصول اللغة وقسم اللغويات وقسم الأدب والنقد وقسم البلاغة والنقد وقسم التاريخ والحضارة، وقسم الصحافة والإعلام وبين دفتي هذا العدد بحوث قيمة في مجالات الدراسة التعليمية والبحثية لهذه الأقسام جميعها.

(١) **ففي قسم أصول اللغة** عملان، أحدهما أدبي هو: (نهج البردة)، مسيرة شعرية على هدى بردة الصحابي الجليل كعب بن زهير رضي الله تعالى عنه.

(٢) والثانى علمى لغوى هو: (من مباحث علم المفردات أو متن اللغة. دراسة تحليلية نقدية)، ويضم خلاصة وافية لدراسة معجمات ثلاثة من أهم معجمات العربية هى: تاج العروس، والمغرب فى ترتيب المعرب، والمصباح المنير.

وكلا العملين للأستاذ الدكتور/ عبد الغفار حامد هلال عميد الكلية.

وفي قسم البلاغة عدة بحوث:

أولها: (من بلاغة الاستعارة فى القرآن الكريم دراسة واستنباط من كتاب غاية القاضى وكفاية الراضى للشهاب الخفاجى) للأستاذ الدكتور فريد محمد النكلاوى، عرض فيه لجوانب بلاغية بيانية من خلال الكتاب المذكور.

وثانيها: (الضمير المنفصل فى النظم القرآنى) للأستاذ الدكتور إبراهيم عبد الحميد التلب وتناول فيه أحكام ضمير الفصل ومقاماته فى مواضعه من الذكر الحكيم.

والثالث: (قراءتان فى حوار مع أحد الكاتبين حول النص الأدبي وعناصره ودلالته وحدوده.

والرابع: (على هامش زوبعة (وليمة لأعشاب البحر قراءة فى الأشباه والنظائر) ويناقش قضية الإبداع الأدبى، وتطبيقاته على هذه الرواية، ويحتكم إلى الرأى الفصل فى ذلك، وهذان العملان العلميان للأستاذ الدكتور أحمد محمد على.

والخامس: (من بلاغة النظم فى سورة الإخلاص) وهو بحث فى الخصائص البلاغية للسورة مع الاعتماد البحثى على القواعد والأساليب البلاغية المقررة والبحث للدكتور مالك حسين الدسوقى.

والسادس: (توجيه القراءات القرآنية بلاغيا) ويتحدث فيه الباحث عن تعدد الإعجاز القرآنى بتعدد القراءات والحروف وهو بحث مشترك للدكتورين محمد شعبان علوان ونعمان شعبان علوان.

والسابع: من رسائل الماجستير والدكتوراه التى نوقشت فى قسم البلاغة والنقد خلال عام ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

وفي قسم الأدب والنقد عدة بحوث:

الأول: (الأدب بين أصالة الفن وقيم الدين) وهو يناقش أحد القضايا النقدية التى أثارها القاضى الجرجانى فى كتابه الوساطة، ويبين علاقة الفن الأدبى بالقيم الدينية، والبحث للأستاذ الدكتور صلاح الدين محمد عبد التواب رئيس قسم الأدب والنقد.

والثانى: (عالمية الشيخ أبى الحسن الندوى المفكر والأديب) ويتناول جهود هذا العالم الجليل فى الفكر والأدب ويلقى الضوء على شخصيته ويعرض بعض قصائد تأبينه والبحث للأستاذ الدكتور على على صبح.

والثالث: (الحداثة والعراقة فى ميزان اللغة والأدب والدين) يتناول علاقة اللغة

بالحياة وعلاقة الأداب بالدين والأخلاق، والبحث للأستـــاذ الدكتور السيد تقى الدين.

والرابع: (صنعة الكتابة فى الدولة الاسلامية فى القرن الأول الهجرى) ويتناول مجالات الكتابة ودواعى انتشارها ومنزلة الكاتب وكتاب العرب والموالى وتطور صنعة الكتابة، والبحث للدكتور كمال عبد الباقى شاهين.

والخامس: (التجديد فى موسيقى الشعر العربى بين التزام الأصالة وتحرر المعاصرة) ويتناول مفهوم الموسيقى ووجودها فى التراث والتطور والتجديد فى موسيقى الشعر العربى وحركات التحرر الموسيقى، والبحث للدكتور حنفى محمود مصطفى.

والسادس: (من الرسائل العلمية التى نوقشت فى كلية اللغة العربية فى المجال الأدبى.

وفى التاريخ والحضارة عدة بحوث:

الأول: (دور المرأة فى النشاط الاقتصادى فى مصر فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر. دراسة من خلال وثائق الحجج الشرعية)، وهو بحث مدعوم بمصادره يدل على مكانة المرأة فى هذه الحقبة التاريخية، والبحث للأستاذ الدكتور مصطفى محمد رمضان رئيس القسم.

والثانى: (مصر فى نظر المستشرق الإنجليزى إدوارد وليم لين فى النصف الأول من القرن التاسع عشر) وهو بحث يحظى بالتوثيق وهو للأستاذ الدكتور مصطفى محمد رمضان رئيس القسم - أيضاً.

والثالث: (الأزهر الشريف بين الظواهرى والمراغى) ويتناول مجموعة الوثائق التى تنشر أول مرة وهى محاضر الجلسات التى هى مرسوم بقانون إنشاء كليات الجامع الأزهر وتطوير المعاهد الأزهرية وللبحث بقية فى العدد القادم إن شاء الله تعالى وهو للأستاذ الدكتور مجاهد توفيق الجندى.

والرابع: (مناقشة تحامل الذهبى على يزيد بن معاوية فى كتاب: سير أعلام النبلاء)، وهو بحث يتناول موقف الذهبى من خلافة يزيد، وعلاقته بآل البيت، وقد قدمه الدكتور السيد عبد الفتاح بلاط.

والخامس: (حقيقة بيعة المأمون لعلى الرضا)، ويتناول دوافع هذه البيعة وكتابة المؤرخين فى أسبابها وتحليلها التاريخى وحقيقة هذه البيعة وهو بحث للدكتور السيد عبد الفتاح بلاط - أيضاً.

والسادس: (ديانات الفرس قبل الإسلام) للأستاذ الدكتور نعمان الطيب سليمان.

والسابع: (دور مصر الجهادى فى حوض البحر المتوسط الشرقى وبلاد اليونان) ويتناول المشاركة العسكرية المصرية فى فتح جزيرة رودس ونافارين، والبحث من عمل

الأستاذ الدكتور عبد الجواد صابر إسماعيل.

والثامن: (فتح القسطنطينية) ويتناول ما اتبعه العثمانيون فى هذا الفتح مدعوما بالأدلة والوثائق التاريخية، وهو للأستاذ الدكتور عبد الجواد صابر إسماعيل - أيضاً.

والتاسع: (موقعة ملاذكرد يوم مشهود من أيام الاسلام) يتناول قيمة هذه الموقعة باعتبارها نقطة تحول في التاريخ الإسلامى بصفة عامة وتاريخ غربى آسيا بصفة خاصة وهو بحث للدكتور - أحمد عبد الوهاب فتيح.

والعاشر: (الرنوك ودلالتها واستخداماتها فى عصر المماليك) وهو لون أو شعار له رمز كان يتخذه الأمير أو السلطان المملوكى لنفسه وعند تأمير السلطان للأمير علامة على وظيفته فى الإمارة، وهو بحث للدكتور سمير عبد الفتاح زيدان.

والحادى عشر: (حركة محمد أحمد فى أعالى النيل) ويتناول أسباب هذه الحركة وتاريخها وأحداثها، وهو بحث للدكتور عمر سالم عمر بابكور.

وفي قسم الصحافة والإعلام عدة أبحاث:

الأول: (الرسالة الإعلامية بين العالمية والعولمة) يتناول العولمة والنظام العالمى الجديد وعالمية الإسلام وعولمة الغرب ووسائل الإعلام المعاصرة وعالمية الرسالة الإسلامية، وهو بحث للدكتور محيى الدين عبد الحليم رئيس القسم.

والثانى: (البرامج الدينية المتخصصة فى التلفاز المصرى) وتعالج هذه الدراسة موضوع البرامج الدينية فى القناتين المركزيتين، والثانية بالتلفاز المصرى توصيفاً وتحليلا ومقارنة، وهو بحث للدكتور - محمد عبد الواحد طرابية.

والثالث: (الغناء العربى ودوره فى تطوير الأغنية التليفزيونية المعاصرة من منظور إسلامى).

ويتناول مراحل الغناء عند العرب منذ العصر الجاهلى وصدر الإسلام للاسترشاد بنتائجه فى تطوير الأغنية التليفزيونية المعاصرة، ويعتمد على المنهج التاريخى والمنهج المقارن وهو بحث للدكتور عرفه أحمد عامر.

ولاشك أن ثراء البحوث على هذا النحو المتنوع فى موضوعات اللغة بألوانها وتعدد تخصصاتها، والتاريخ والحضارة الإسلامية والصحافة والإعلام كل ذلك يؤكد أداء كلية اللغة العربية بالقاهرة لرسالتها، ودورها البناء فى إثراء الفكر والبحث الذى يفيد المجتمع ويكشف عن مقوماته الحضارية، وينشر التوجيه إلى التقدم والنهضة لمصر والعالم العربى والإسلامى، وهى رسالة الأزهر الذى يمد الحياة بالفكر الدينى الصحيح الذى يصلح الفرد والمجتمع.

والله الموفق والهادي سواء السبيل

عميد الكلية ورئيس التحرير

أ. د/ عبد الغفار حامد هلال

القســم الأول

قسم أصول اللغة

١- نهج البردة / مسيرة شعرية على هدى بردة الصحابى الجليل كعب بن زهير رضى الله تعالى عنه.

أ.د/عبد الغفار حامد هلال

٢- من مباحث علم المفردات او متن اللغة دراسة تحليلية نقدية.

أ.د/عبد الغفار حامد هلال

بســـم اللـــه الرحـــمن الرحـــيم

نهج البردة
مسيرة شعرية على هدى بردة
الصحابى الجليل كعب بن زهير
رضي الله عنه

للأستاذ الدكتور

عبد الغفار حامد هلال

عميد الكلية

يُشْجى الـفُؤَادَ حَنِينٌ فـيـــه مَوْصُولُ
وَفَوْقَ أيك الـــهَوى مَا عَنْه تحـــويلُ
بَاتَتْ تُغَنّى عـلـى سَاقٍ مُطَوَّقـــــةٌ
تَدْعُو هَديـلاً نأى والـقـلْبُ مــــشْغُولُ
هَلْ تســـتـــقـــيمُ حيَاةُ الصَّبُّ مُذَكــراً
لا يَهْدأ الــــرَّوْعُ مِنْهُ والــبَلاَبِيـــلُ(١)
يَظَلّ يَسْمَعُ صَوْتَ الــشَّوْقِ يُطــرِبُهُ
ويُتْرعُ الـكأسَ بـالآهـاتِ تَوْســــيـلُ
مَاذَاَ يُعــــنَيـــك يـــا هذَا وكلُّ فتَى
أحَبَّ مــــــثـلَكَ قَدْ وَافَاهُ تَنْويـلُ

(١) البلابيل ج البَلْبَال: شدة الهم والوساوس والبرحاء فـي الصـــدر. القامـــوس ٣/ ٣٤٨، ٤/ ٦٧.

فَقُلْتُ: أملُ حبًا غـــابَ عَنْ وطَنـيِ
لــكــنّهُ بــثــنايَا الجَفْنِ مــكْحُولُ
إنْ نِمتُ فَالـنُورُ مَطوِىٌ بمـــقْلتهِ
وإنْ صَحَوْتُ فـــفى عَيْنىَّ قِنْديـلُ
قـــالُوا: فكَيـفَ تراهُ؟ قُلتُ: أُبـصِرُهُ
وللحـــقـــيــقـــةِ تَحْقِيقٌ وتدْليلُ

* * *

(مُحَمّدٌ) كَانَ فـى الميــثــاق شاَهدَهُ
بـظـهـــر آدمَ جيـــلاً بَعْدَهُ جِيلُ
(مـــحـــمـــدٌ) ســيّدٌ مَا مثلَهُ وَلَدتْ
أُنثَى ولاَ قَرّ فـــى الأرحَامِ مَحمُولُ
فـــنـــورُهُ مُفردٌ جَادَ الإلـــهُ بهِ
علـى البَرَايَا وَمِنْ علَيــاهُ مَنقُولُ
قـــدْ شرّفَ اللّه قَدراً بَطنَ آمـنـةٍ
لـــمّا حوَتهُ ومَهْدُ الـقُدسِ مَشمُولُ

* * *

لأنتَ (يـا مُصْطـفَى) شمَسٌ وكلُّ سـناً
يكسُو الـوُجُودَ سِوَى مـراكَ تـخْيــيلُ
قَدِمتَ لـلنّاسِ تُحيـى مَيْت أنفـــسِهِمْ
ومـنكَ يَرْوَى عليلُ النّفسِ مَمـــحُولُ
فـــإنّكَ الـغَيْثُ والآســى لـدائـهِمُ
ومِبْضَـــعُ الــوَحْى لِلأدواءِ تَنْزِيـــلُ

أنقذتَهمْ ببيَانِ الآيِ نـاطـقـــــــــةً
يُصدّقُ الـذّكْرَ تـوْراةٌ وإنْجـــــــــيلُ
كِتَابُ ذِكْرِهـــمُ لـــلــعَالَمـــينَ عَلاَ
ويَعْربُ لـهُمْ - بـالـذّكْرِ - تـفْضِيـلُ
حَمَلَـــتَهُ ونَرَا الأفلاكِ مَطــلـــعُهُ
ومِنْ حِراءَ أذَاعَ الـــنُّورَ جِبْرِيــــلُ
أنْعِمْ بِهَا لـحظَةً مَا مِثْلَهَـــا شَرَفٌ
تَسَنَّمَ الـغَارَ تـكْبـــيـــــرٌ وتَهْلِيـلُ

* * *

قَالتْ خَدِيـجَةُ لـمَّا أنْ قـصـصْتَ لهَا
لدَى ابـن عــمّي فى ذا الأمــر تـأويلُ[1]
فـــقَالَ نامـــوسُ مُوسَى اللّهُ أنزلـهُ
مُصَدّقــاً كُتْبَهُ مَا فِيـــهِ تـبـــديلُ
رَاعَتْ خَدِيجَةَ بُشْـــرَى قـــد أُعِدَّ لهـــا
(مـــحـــمـــدٌ) كُلُّ مَنْ عَادَاهُ مَخْذُولُ
رِسَالَـةٌ أُودِعَ الـديَّانُ رايتـــهـــا
(مـحـمـدا) وكـفـاهُ منهُ تَوكـيلُ
فـراحَ يـنشُرُهَا فى خَيـر مـوعـظةٍ
بأحـسنِ الـقـولِ لا عُنفٌ ولا غُولُ[2]

(١) التأويل: عبارة الرؤيا. القاموس ٣/ ٣٤١.
(٢) الغول - بالضم - الهلكة والداهية والسعلاة والخيبة ودابة رأتها العرب. القاموس ٤/ ٢٧.

وقَال قَولَة حَقٌ أصبحت مَثَلاً

وليس يَخدَعُ أهلَ الحقِّ مختُولُ

فَلَوْ أتَيْتُمْ بِملْءِ الأرْض لي ذهبا

فلنْ أزِلَّ ولا تُغْنِي المثاقيلُ

ولَوْ وَضَعْتُمْ يميني الشَّمْسَ طالعةً

وفي يساري بَدْرُ التَّمِّ مَشْكُولُ(١)

لما تركتُ لكُم أمراً أبلّغهُ

حتّى يَتِمَّ أو اني فيهِ مَنْكُولُ(٢)

* * *

علَى جَنَاحِ الهُدَى تَجْرِي بَشَاشَتُهُ

ومِنْ مَعين الرِّضَا تُمحَى الأضاليلُ

وَسُنَّةٌ لِرَسُولِ اللَّهِ سائرةٌ

في كُلِّ صقْعٍ لهَا نَايٌ وأرغُولُ

وبالسَّماحةِ والتَّيسير قائمةٌ

وحبلُهَا - مَع حَبْلِ اللّهِ - مَجْدُولُ

وتشرحُ الآيَ والأحكام كاشفةً

يُبيِّنُ الحكمَ إجمالٌ وتفصيلُ

بالوحْيِ أنزَلهَا الرَّحْمَنُ منزلةً

تَتْلُو الكتابَ وللصِّنْوينِ مَدْلُولُ

---

(١) شكل الدابة: شد قوائمها بحبل، واسم الحبل: الشكال، والشكال قد يكون بين اليد والرجل، وفي الخيل: أن تشد ثلاثة قوائم بحجلة واحدة. القاموس ٣/ ٤١٣.

(٢) الثُكل - بالضم - الموت والهلاك، وفعله ثِكل - كفرح -، وفلاة ثكول: من سلكها فقد. القاموس ٣/ ٣٥٣، ٣٥٤.

إن يَرْمِها جَاحِدٌ فالله قاصِمُه
أو يَجْتَرِئْ حَاقِدٌ يحـــــرقهُ سِجّيلُ

* * *

غَارَ اليَهُودُ ولَجُّوا فى سَفَاهتـــهِمْ
لـــمّا تـزلْزلَـتِ الأحْبَاشُ والـفِيـلُ
وخَابَ مَنْ حَقَدُوا أوْ أضْمَرُوا حَسَدَاً
وصَدْرُهُمْ بِسَوادِ الـــــغَدْرِ مَغلُولُ
كتـائبُ اللّهِ لـلـطّاغُوتِ تـسْحَقُهُ
وَعَوْنُ ربّكَ والـتّأييــــدُ مـكفُولُ
وَحْىُ الـنّبــيّينَ مُمْتَدٌّ وشِرْعَتــهُمُ
شـريـعـةُ اللّهِ إصْلاحٌ وتـــسْهِيـــلُ
وجـــــــاءَ خَاتَمُهُمْ مَدَاً لأوّلِهِمْ
سَنَاهُمُ بِعُيُونِ الخـــلْقِ مَشْهُولُ(١)
لــم يَجْعَلِ اللّه جِنْساً يَعــتلى فَنَناً
مِن فَوْقِ جِنْسٍ ومـــا ظَنُّوهُ تَسْوِيلُ(٢)
فـــــلاَ لِقِنٌ ولا سُودِ الـوُجُوه ولاَ
لِســـــادةٍ فَاضِـلٌ مِنهُمْ ومَفْضُولُ
عدّاسُ تـســـــألهُ عَنْ نـيـنَوى وَطَنـاً
منها ابْنُ متّى - أخو المخْتارِ - مَنْجُولُ

(١) الشـهلة - بالضم - أقل من الزرق في الحدقة وأحسن منه أو أن تشرب الحدقة حمرة ليست خطوطا ، ولكنها قلة سواد الحدقة حتي كأنه يضرب إلي الحمرة كفرح واشْهَلّ اشْهِلالاً. القاموس ٣/ ٤١٦.
(٢) سولت له نفسه كذا: زينت، وسوّل له الشيطان: أغواه .القاموس ٣/ ٤١٠.

وَذَا بلالٌ علىَ ظَهْرِ الجنان مشى
يَدفُ نعلَيْه إيمانٌ وَتحْجِيلُ(١)

* * *

فارَقْتَ مكّةَ واستَنفَرْتَ مُسلِمهَا
إلىَ المدينةِ وَعْدُ اللّهِ مَفعوُلُ
وكلّفوهُمْ نزُوحاً عَنْ ديارهِمُ
واقتَادَ ألهُمْ طَرْدٌ وتَرْحِيلُ
أضْحتْ يَبَاباً وتَغشى البُومُ سَاحتَهَا
ويَنْزِفُ الجُرْحُ فيِهَا والدَّمَاميلُ
وفي المدينةِ أنصارٌ وكَوْكَبَةٌ
مُهَاجرُونَ مَغَاوِيرٌ مَصَاوِيلُ
غَرَستَ دَوْلةَ عَدْل طَابَ مَنْبتُهَا
وأيكُهَا بخَميلِ الأمْنِ مَخْضُولُ(٢)
يَهِيمُ نَاظِرُهَا في حُسْنِ بَهْجتهَا
هيَ العرُوسُ لهَا حُسْنٌ وتحْجيلُ(٣)

---

(١) التحجيل: بياض في قوائم الفرس كلها، ويكون في رجلين ويد، وفي رجلين فقط، وفي رجل فقط، ولا يكون في اليدين خاصة إلا مع الرجلين، ولا في يد واحدة دون الأخرى إلا مع الرجلين، والفرس محجول ومحجل. القاموس ٣/ ٣٦٦، والمقصود بياض من آثار الوضوء في الأعضاء التي يكون فيها، وفيه اقتباس من حديث رواه البخاري - بسنده - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: يا بلال، حدثني بأرجي عمل عملته في الإسلام فإني أسمع دف نعليك في الجنة. الحديث، ومن الحديث: يحشر المؤمنون يوم القيامة غراً محجلين من آثار الوضوء.

(٢) الخميل: السحاب الكثيف، وخضل - كفرح - ندي، والخضل، والخاضل: كل شئ ند يترشف نداه. القاموس ٣/ ٣٧٩، ٣٨٢.

(٣) الحجلة - محركة - كالقبة، وموضع يزين بالثياب والستور للعروس، وحجلها=

يَحَارُ فِى شأْوِ إسْلامٍ بِـــــــــه عَظُمَتْ

وَلَـمْ يُعَـــــوِّقْ رُعَاةَ الإبْلِ تَـأبِـيـلُ(١)

وَفَوْقَ سلّمـــــــــــه ترْقَى علَى شَرَفٍ

وَمَا عــــلـــــى حَسَبِ الآبَــــاءِ تَعْوِيـــــلُ

* * *

لِوَاؤُكَ الحـــــــقُّ مَعْقُودٌ وَصَوْلَـــــتُهُ

تُخْشَى وسَيْفُ عَـــــــدَاةِ الـلّـهِ مَفْلُولُ

نُصِرْتَ بِالـرُّعْبِ فَــــالأعْداءُ فِى رَهَبٍ

إذَا ذُكِرْتَ وَتَـــــرْتَاعُ الأسَاطــــــيـــــلُ

وحَــيْـثُمَا سِرْتَ سَارَ النَّصْرُ يتْـبَـعُهُ

جَيْشُ المَلائِكِ والـــطَّيْرُ الأبَابِـيــــلُ(٢)

تزيغُ أبْصَارُهُمْ تعمَى بَصَائِرُهُمْ

وكلُّهُمْ للـرَّدَى كـــالـعَصْفِ مَـــأكُولُ(٣)

* * *

= تحجيلا: اتخذ لها حجلة، وأدخلها فيها، والمرأة بنانها: لونت خضابها. القاموس ٣/ ٣٦٦.

(١) التعويق: التشبيط. كالعوق والاعتياق، وعوائق الدهر: الشواغل من أحداثه، ويعوق: يشبط الناس عن أمورهم، والإبل - بكسرتين وتسكن الباء، وأبَلَ - كضرب - كثرت إبله كأبّل وآبل، وأبَلت، الإبل تأبل أبلا وأبولا وأبلت وتأبلت: هملت فغابت وليس معها راع أو تأبدت. القاموس ٣/ ٢٧٩، ٣٣٦.

(٢) أبابيل: فرق، جمع بلا واحد، والإبالة: القطعة من الطير والخيل والإبل أو المتتابعة منها. القاموس ٣/ ٣٣٦.

(٣) من قوله تعالي {كعصف مأكول} وهو الزرع الذي أكل حبه وبقي تبنه، أو الورق الذي أخذ ما كان فيه وبقي هو لا حب فيه أو الورق الذي أكلته البهائم، وعصفه: جزه قبل أن يدرك، والعصافة ككناسة: ما سقط من السنبل من التبن وككتُب: الورق المجتمع الذي ليس فيه السنبل. القاموس ٣/ ١٨١.

قَهَرتَ جَمْعَ العِداَ في غَزْوَةٍ وَقَعَتْ
مِنْهُمْ أَسِيرٌ وتحتَ التُّرْبِ مَطْلُولُ(١)
كَانُوا يَعِجُّونَ كالأَمْواجِ عاتيةً
يَصُدُّهَا بيمين اللّهِ مَصْقُولُ(٢)
جنُودُنَا وجُنُودٌ مِنْ مَلائِكَةٍ
مُسَوَّمِين لَهُمْ إِذْنٌ وَتَخْويلُ(٣)
لا يَرْهَبُونَ يدَ العُدْوَانِ آثِمةً
ولَوْ يمدُّ ذِراَعاً فَهْوَ مقصُولُ(٤)
فَالمِثْلُ بِالمِثْلِ إِنْ هَرَّتْ كِلابُهُمُ
وَمَا لَهُمْ ذِمَّةٌ تُرْعَى ولا إِيلُ(٥)
وَحَوْلَكَ التفُّ جُنْدُ اللّهِ كلُّهمُ
مُدَجَّجٌ لا رِعَادِيدٌ مَعَازِيلُ(٦)

---

(١) الطل: هدر الدم أو ألا يثأر به وقد طَلَّ هو وبالضم أكثر وطللته أنا طلاً وطُلولا فهو مطلول وطليل، وأطل - بالضم - وأطله الله تعالي، وطل دمه يطل - كيزل ويمل - وأطل - بالضم - فهو مطل. القاموس ٤/٧.

(٢) عج يعِج ويعَج - كيمل - عجا وعجيجا: صاح ورفع صوته كعجعج، والناقة: زجرها، فقال: عاج عاج، والقومُ: أكثروا في فنونهم الركوب. القاموس ١/ ٢٠٥.

(٣) الخال: لواء الجيش واللواء يعقد للأمير وتخول فلانا: تعهده. القاموس ٣/ ٣٨٢، ٣٨٣.

(٤) الذراع - بالكسر - من طرف المرفق إلي طرف الأصبع الوسطي والساعد وقد تذكر فيهما، وقصله: قطعه. القاموس ٣/ ٢٣، ٤/ ٣٨.

(٥) الإل - بالكسر - العهد والحلف. القاموس ٣/ ٣٤٠ وتبدل الياء من التضعيف (إيل) وعليها قراءة: (لا يرقبون في مؤمن إيلا ولا ذمة). المحتسب لابن جني.

(٦) الرعديد: الجبان ج رعاديد والمعزال: من لا رمح معه ج معازيل. القاموس ١/ ٣٠٥، ٤/ ١٥.

سِلاَحُهُمْ فـى الـوَغـى عَفْوٌ يلـوذُ بِهِ
شـيُوخُهُمْ والذَّرَارِى والمطَافِـيلُ(١)

أريـتَهُمْ كَيْفَ يَحْمِى اللّهِ مُهْتديًا
مِنْ ظلمـةِ الشِّرْكِ والأدْرَانِ مَغْسُولُ

وَفِى الحُدَيْبِيَةِ التَّوْفِيقُ حَالَفَكُمْ
وباتَ حـزْبُ سُهَيْلٍ وَهْو مَخْزُولُ(٢)

صَحِيفَـةُ العَهْدِ لمَّا سُطرتْ نطقَتْ
بناصعِ الحَقِّ واسْوَدَّتْ أقـاويلُ

وفـتح مكة أولاكُمْ بِهِ نعـمـاً
لهـا على أهلهـا جُودٌ وتطْويلُ(٣)

* * *

إنْ قيلَ عِيـسى حَبَاهُ اللّهِ معجزةً
فـقـامَ مَيْتٌ وَكُلُّ الناسِ مَذْهُولُ

وَأبْرأ الأكْمَـهَ المسلوب نَاظِرُهُ
فَرَدَّهُ وَهْو - مُنـذُ المـهْدِ - مَسْمُولُ(٤)

---

(١) الذراري: ج الذرية، وهي: ولد الرجل والنساء الواحد والجميع. القاموس ٢/ ٣٥.
والمطفل: ذات الطفل من الإنس والوحش ج مطافيل ومطافل. القاموس ٤/ ٧.

(٢) خزله عن حاجته: عوقه. القاموس ٣/ ٣٧٨.

(٣) طاولني فطلته: كنت أطول منه في الطول والطَّول جميعا، ويقال أطاله وأطوله وطوله، والطول: الفضل والقدرة والغنيمة والسعة، وتطول عليهم: امتن. القاموس ٤/ ٩.

(٤) سمل عينه: فقأها، ويريد الشاعر ذهاب بصره منذ الولادة.

وأَخْبَرَ الـــــنَّاسَ عمَّا فِى بيُوتِهِـــــمْ
وذلكَ أمْرٌ عــــن الـــــعِرْفَانِ مَعْزُولُ
فمُعْجِزَاتُ حَبِيـــــبِ الـــلَّهِ طَالِعَةٌ
وَضَـــــوْؤُهَا لا تُوارِيـهِ الأبـاطِيـلُ
إنْ قـــيـلَ: أَيْنَ؟ نقُلْ: هذى أشِـــعَّتُهَـــا
تـصـــدَّعَ القَلْبُ مِنـهـــا والجنَادِيـلُ
أوْ قـــيـلَ: كَيْف؟ نَقُلْ: هَذى مَنَائـرِهَا
تُنْجِى الشَّرِيدَ ومَــاَ لِلنَّجْمِ تَمْيــيلُ(١)
بَينَ الأصَابِعِ مـــاءٌ قـــدْ جَرَى نَهَراً
للشـــاربين إذَا مـــا الـبِئْرُ ممكُولُ(٢)
ومِنْ لسـان الحَصَا تـسْبـيحُ خَالِقـهـا
على يَدَيْه كـــمـــا تَشْدُو الـعَنَادِيلُ(٣)
ولاَح بَدْرُ الدُّجَى والـطّودُ يقْـــسِـــمُهُ
أمــــامَهُمْ وكـــــلاَ الشّقين مَفْصُولُ
وَحَنّ جِذْعٌ إلــيْه حـينَ فــــــارَقَهُ
وكُفّ بَعْدَ مَسِيـــسٍ مـــنْهُ تَعْوِيــلُ(٤)

---

(١) مالت الشمس وميّلت: ضيّفَتْ للغروب. القاموس ٤/ ٥٤.
(٢) البئر المكول: التي نُزِحَ ماؤُها، أو قل. القاموس ٤/ ٥٣.
(٣) العندليب: طائر يقال له الهزار بصوت ألوانا ويجمع علي العنادل فما جاء علي أربعة أحرف ولم يكن حرف مد ولين يرد إلي الرباعي ويبني منه الجمع. القاموس ١/ ١١٢، ١١٣، ٤/ ١٤، ٢٢.
(٤) عول: رفع صوته بالبكاء. القاموس ٤/ ٢٣.

لما دَعَا لبَّت الأشجارُ دَعْوتَهُ
وأطربَ الوُرقَ والأوراقَ تهديلُ
واستَنْطقَ الضَّبَّ - رَبِّى اللّه ربُّكُمْ
ولَيْسَ للرُّسْل إلاَّ أنتَ تَذْويلُ

* * *

دَعَاكَ ربُّكَ تعلُو فوق عَالِمِهِمْ
لعالم هُوَ بالأسْرارِ مأهُولُ
صَعَدْتَ للملتقَى تدنُو إلى شرفٍ
وما لغيرك إصْعادٌ وتأهيلُ[1]
حَبيبُك اللّه عندَ العرشِ قابلكُمْ
عينًا رأيتَ وما فِى ذَاك تَدْجيلُ[2]
تجُولُ فِى جنَّةِ الفِردوسِ ناضرةً
بها تَهشُّ وتَختالُ العثاكيلُ[3]
تسيرُ مِنْ تحتها الأنهارُ جاريةً
وبينَ أشجارِهَا الفُراتُ والنَّيلُ
أوراقُها غَضَّةُ الأرْدَانِ حاليةً
يُبْدِى مَلامِحَ آذانِها الفيلُ

(١) هو أهل لكذا: مستوجب، للواحد والجمع، وأهَّله لذلك تأهيلا: استوجبه. القاموس ٣/ ٣٤٢.

(٢) الدجل: الكذب، ودجل: كذب، ويقال: دجل تدجيلاً: غطي وطلي بالذهب لتمويهه بالباطل. القاموس ٣/ ٣٨٥.

(٣) العثكول والعثكولة - بضمهما وكقرطاس-: العذق، أو الشمراخ، والعَذق: النخلة بحملها، وبالكسر: القِنْوُ منها، والعنقود من العنب. القاموس٣/ ٢٧١، ٤/ ١٢.

ثِمَارُهَا كقِــــــــــلالٍ فِي بَنِي هَجَرٍ
ولا يُشَــابِهُ فـيــهـا الطَّعْمَ تـشْكِيلُ(١)
وَحُورُهــا الـعِيْنُ مكْنُونٌ لآلـئُهــــا
ومِنْ نِســاءِ بنـى الدُّنْيــا عَطابـيلُ(٢)
تخـــالُ وِلْدانَهـــا كـــاللُّؤْلُؤِ انتـــثَرُوا
مــــخلّدينَ وَهُمْ نِعمَ الـعيَايـيلُ(٣)
مِنَ الـــعَجَائِبِ خَلْفَ الـغَيْبِ مُحْتَجِبٌ
يُرِيـــكَ آيَاتِهِ حُسْنٌ وتــرْتـــيــلُ(٤)
وَنَاعِبُو الـزُّورِ مَهْمــــا يـكْثِرُوا هـمَجٌ
يـسَّاقَــطُـونَ وتــهْوَاهُ المَهَازِيـلُ(٥)

* * *

(١) هذا المعني مأخوذ من الحديث الذي رواه البخاري من قوله صلي الله عليه وسلم عن ثمار الجنة: (ثمارها كقلال هجر)، ومن قوله تعالي: (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابها). البقرة. الآية ٢٥.

(٢) العطبل والعطبول والعيطبول: المرأة الفتية الجميلة الممتلئة الطويلة العنق، ج عطابل، وعطابيل، والعيطبول: الطويلة القد. القاموس ٢/ ١٣٢، ٤/ ١٨.

(٣) عيل: ككيس وكلب: من تتكفل بهم، واوية يائية ج عيال، جج عيايل. القاموس ٤/ ٢٣، ويريد الشاعر الأطفال الصغار.

(٤) الرتل - محركة -: حسن تناسق الشئ، والحسن من الكلام، والطيب من كل شئ - ككتف فيهما - والحسن: التنضد الشديد البياض، وفيه إشارة إلي قوله تعالي: (لقد رأي من آيات ربه الكبري). القاموس ٣/ ٣٩٢.

(٥) الهمج - محركة -: ذباب صغير كالبعوض يسقط علي وجوه الغنم - ولا سيما المهزولة - والحمير، واخذتها بهاء. القاموس ١/ ٢٢١.

فِى غَارِ ثَوْرٍ أَبُو بـكرٍ بَدَا قـلـقــــــا

لِمـــوْقِفٍ غـــزُرَتْ فِيـــه المَوَاجِيلُ(١)

والكُفْرُ فِى عَسْفِهِ مَهْمَــا يَزِدْ سـفَهــا

فــــــــإنَّ تـيَّارَهُ واهٍ ومَذْلُولُ(٢)

ويُـنــزِلُ لله مِمَّا عـنـدهُ مــــــــــدداً

ويَمْلأُ الـــرَّحْبَ فُرسَانٌ وتَصْهِيــــلٌ

وَحَوْلَ جُدْرَانِهِ فـــــــى كُلِّ نَاحِيَةٍ

جُنْدٌ غِلاَظٌ لَهُمْ فَــتْكٌ وتَبْســـيلُ(٣)

---

(١) وجل - كفرح - وجلا وموجَلا كمقعد: خاف وجمع موجَل: مواجل ثم أشبعت الكسرة. القاموس ٤/ ٦٥.

والعرب كما يقول ابن جني - ربما احتاجت في إقامة الوزن إلى حرف مجتلب ليس من لفظ البيت فتشبع الفتحة فيتولد من بعدها ألف وتشبع الكسرة فيتولد من بعدها ياء، وتشبع الضمة فيتولد من بعدها واو مثل: (بمنتزاح - الصياريف - أنظور) (سر الصناعة ١/ ٢٧ - ٣٠، والخصائص ٢/ ٣١٥، ٣١٦).

ويقول السيوطي: «ومن سنن العرب البسط بالزيادة في عدد حروف الاسم والفعل ولعل أكثر ذلك لإقامة وزن الشعر وتسوية قوافيه كقوله:

وليلــة خامــدة خمودا   طخياء تُعشي الجدي والفُرقُودا

إذا عمير هَمَّ أن يرقودا

فزاد في (الفرقد) الواو، وضم الفاء، لأنه ليس في كلامهم فعلول وكذلك زاد الواو في (يرقد).

ومن سنن العرب القبض محاذاة للبسط وهو النقصان من عدد الحروف كقوله:

غرثي الوشاحين صموت الخلخل

أي الخلخال.

ويقولون: «درس المنا» يريدون: (المنازل) و(نار الحبا) يريدون: (الحباحب) ومنه باب الترخيم في النداء وغيره ومنه قولهم: (لاه ابن عمك) أي: (لله ابن عمك): (المزهر ١/ ٣٣٦، ٣٣٧)، وهكذا كل ما يأتي مشبعا من الحركات.

(٢) عسف عن الطريق: مال وعدل أو خبطه علي غير هداية، والسلطان: ظلم. القاموس ٣/ ١٨١.

(٣) بسل بسولا فهو باسل وبسل وبسيل، وتبسل: عبس غضبا أو شجاعة، والباسل: الأسد والشجاع ج بسلاء، وبسل، وقد بسل ككرم بسالة وبسالا. القاموس٣/ ٣٤٥.

والعنكبـــــوتُ بِهِ تَبْنى بلا وَهَنٍ

بُيُوتَهَا لاَ كَمَا تُبْـــنَى الــغَرَابِيـــلُ

حَمَامَتَــانِ بِحُضْنِ البَيْضِ قــدْ غَفَتَا

علـى هَشِـــيمٍ ولَـكنْ عُشُّهُ غِيـلُ(١)

فطـافَ أرسَالُهُمْ بالـغَارِ فـى عـــجَلٍ

ولم يعُوجُوا وأنْضى القـوم ترْسيلُ(٢)

* * *

سُرَاقـــــــةُ اشْتَدّ جَوَّاباً بـه فَرسٌ

يُسابقُ الرِّيحَ -فى الأجْواءِ- مَرْحُولُ(٣)

وأَسْرَعَ الخَطْـــوَ لَمَّا طَارَ طــــائـــرُهُ

وأدْرَكَ الـــرَّكْبَ لـــكِنْ حَالَهُ حَوْلُ(٤)

غَاصَ الجـوَادُ بِهِ والجـبـهـةُ ارْتطمتْ

لــمَّا دَنَا وَسَبِـــيلُ المكرِ مَخْلُولُ(٥)

---

(١) غفا غَفْواً وغُفُواً: نام أو نعس. القاموس ٤/ ٣٧٣ - والغيل: بالكسر - الشجر الكثير الملتف - وبفتح - وجماعة القصب والحلفاء. والأجمة: يقال: دخل الأسد في أجمته، والأجم - بالفتح - كل بيت مربع مسطح، وبضمتين: الحصن ج آجام. القاموس ٤/ ٢٨، ٧٤.

(٢) عاج: أقام ووقف، ورجع وعطف رأس البعير بالزمام، وأنضاه: هزله، والأرسال جمع رسل، وهو القطيع من كل شئ، والإبل أو القطيع منها ومن الغنم، وأرسلوا: كثر نسلهم كرسلوا ترسيلا. القاموس ٢/ ٨، ٢٠٨، ٣/ ٣٩٥، ٤/ ٣٩٨.

(٣) اشتد: عدا، مرحول: حط عليه الرحل. القاموس ١/ ٢١٦، ٣/ ٣٩٤.

(٤) حال بينهما: حجز، وحول. بالضم جمع حولة - بالضم - وهي الأعاجيب. القاموس ٣/ ٣٧٤، ٣٧٥.

(٥) تخللهم: دخل بينهم، والشئ: نفد، والقوم. دخل خلالهم، وخَل الشئ فهو مخلول وخليل وتخلله. ثقبه ونفذه. القاموس ٣/ ٣٨١.

وثـــــــــارَ مِنهُ غُبَارٌ سَاطِعٌ وعَلاَ

مِثْلَ السَّحـابِ لـهُ فِى الأفقِ تَخْيـيلُ(١)

فَصَاحَ يَبْغِى أمَاناً فـاسـتـجـابَ لَهُ

وَحَاطَ خَاتمَ رُسْلِ لله تـــكْلِيــــلُ(٢)

* * *

وخَطَّ خَنْدَقَهُ والـكُديــةُ انـطَلَقَــتْ

مِنهــا بِمـــعْولِهِ تلكَ الـشّعــاليلُ(٣)

وأشْرَقَتْ بِسَمَـــــاءِ الـشّام وانبـلَجَتْ

صُبْحـاً بهِ يُسْفِرُ الصّحبُ الـبَهاليلُ(٤)

فى الشّرْقِ والـغَرْبِ تعلُو رايُ نصـرِهِمُ

وتُهـــزَمُ الـلاتُ والـعُزّى ويا لـيـلُ(٥)

هَذَا الّذى بِحـــجـابِ الـغَيْبِ مـــدَّثرٌ

بَابُ الـفُتـــــوحِ لـهُم لاَ قُطرَ مَقْفُولُ

* * *

---

(١) أخيلت السماء، وتخيلت، وخيلت: تهيأت للمطر، والخالُ: السحاب لا يخلف مطرا، ولا مطر فيه، والبرق، وهو أخيل، ومخيل، ومخيول. القاموس ٣/ ٣٨٣.

(٢) حاطه: حفظه وتعهده، وكلل في الأمر تكليلا جد، وتكلل به: أحاط، وروضة مكللة: محفوفة بالنور. القاموس ٤/ ٤٦، ٤٧.

(٣) المعول - كمنبر - الحديدة ينقر بها الجبال، والشعاليل: جمع شعلول وهو لهب النار. القاموس ٣/ ٤١٢، ٤٠/ ٢٣.

(٤) البهلول - كسرسور -: السيد الجامع لكل خير، ج بهاليل. القاموس ٣/ ٣٥٠.

(٥) ياليل: صنم. القاموس ٤/ ٧٣.

وقـــــائـل لـك مَن يمـنـعـك؟ قلْت لَه

لله يَمْنـــعُنِى وَالـــسّيْفُ مَســـلـــولُ

تساقَطَ الـسّيْفُ من يمْناه مــرتجـفــاً

مُطأطئـــــاً رأسَهُ والسّرُّ مَجْهـــولُ

وفِى يدَيْكَ زِمَامُ الـــــعَضْبِ تمْسكهُ

فَإِنَّ مَنْ لـــم يـتُبْ لـــلـــرُّشْد مَقْتولُ

فـــقـــال: كُنْ لـى خَيْـــرَ الآخــذيـن لهُ

وســـــــاحُ عَفْوِك لِلْعَافِين مَدْخُولُ

صَفَحْتَ صَفْحـــاً كَرِيماً حـينَ قُلْتَ لـه:

المرْءُ حـــــرٌ ومَا فـى الـدّيـن تـنكيـلُ

وآمَنَ الـقَوْمُ لمّا قـــالَ جـــئـــتـكمُ

مِنْ عِنْدِ خَيْرِ الوَرَى واستَهْدَى القِيلُ(١)

* * *

(١) فيما بعد غزوة بدر في شوال من السنة الثالثة للهجرة غزا الرسول صلي اله عليه وسلم غطفان (في ذي أمر ناحية النخيل) حين بلغه أن جمعا من بني ثعلبة ومحارب يريدون النيل من حدود المسلمين بقيادة دعثور بن الحارث.

خرج النبي صلي الله عليه وسلم في أربعمائة وخمسين رجلا، واستخلف علي المدينة عثمان بن عفان، ولم يلاق أحداً، وأصاب النبي صلي الله عليه وسلم وأصحابه مطر، فخلع ثوبيه، ووضعهما ليجفا، واضطجع، فجاء دعثور بن الحارث، ومعه سيفه، وقام علي رسول الله صلي الله عليه وسلم، ثم قال: من يمنعك مني اليوم؟ قال: الله - ودفع جبريل في صدره - فوقع السيف من يده، فأخذه رسول الله صلي الله عليه وسلم، وقال له: من يمنعك مني؟ قال: لا أحد. كن خير آخذ، وأسلم، وذهب إلي قومه ودعاهم إلي الإسلام.

وفي ذلك نزل قوله تعالي: «يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ هم قوم أن يبسطوا إليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم واتقوا الله وعلي الله فليتوكل المؤمنون» (المائدة ١١)، وعاد رسول الله صلي الله عليه وسلم إلي المدينة، ولم يلق كيدا.

يَا سَيِّدَ الرُّسْلِ مَا أَبْهَى وسيلتكُمْ
سنَامُهَا فى ذُرَا الفِرْدَوسِ إِكْلِيلُ(١)

وللفضِيلَةِ رَوْضٌ مُورِقٌ عَبِقٌ
رَبِيعُهُ مُونَقٌ وشَذَاهُ تَجمِيلُ

أنتَ المنادَى إذَا مَا النَّاسُ فى عَرَقٍ
ومَا لهُمْ غَيرُ ظلِّ اللَّهِ تظليلُ

يَسْتَشْرِفُونَ حِسَابَاً عِيلَ صَبْرهُمُ
مِنْ رَوْعِه ويَزِيلُ الأينَ تَعجِيلُ

يُقَالُ: سَلْ تُعْطَ واشْفَعْ تنتصف أُمم
ويا مُحَمَّدُ عنْهُمْ أنتَ مَسْئُولُ

هنَاكَ تَرفَعُ مَنْ دانُوا ومَنْ عَمِلُوا
وأخلصُوا ولهمْ فى الخيرِ تَسبيلُ(٢)

* * *

نَشَأتَ نشْئاً على علْمٍ وتربيةٍ
هم الرجَالُ شمُوخاً لا التَّنابِيلُ(٣)

أَعددْتَ جيلاً من الأعلام يُشبههُمْ
هدْىُ النجومِ دوَامَاً لاَ الزَّوائيلُ(٤)

---

(١) الإكليل: التاج، وشبه عصابة تزين بالجوهر، ومنزل القمر، وروضة مكللة: محفوفة بالنور. القاموس ٤/ ٤٧.
(٢) سبَّله تسبيلا: جعله في سبيل الله. القاموس ٣/ ٤٠٤.
(٣) شمخ الجبل: علا وطال، والشامخ: الرافع أنفه عزاً، والتنابيل: ج تنبال - كقرطاس - وهو القصير. القاموس ٢/ ٢٧٢، ٣/ ٣٥١.
(٤) الزوائيل: النجوم. القاموس ٣/ ٤٠٢.

وأَنتَ قائِدهُمْ وكلُّهـــم تـــبــعْ
إنْ قلتَ طاعَ لكَ الشمُّ الأزَامـــيـلُ(١)

وهُمْ أسُودٌ إذا ما واجـــهُوا خطرًا
يلْقُونَ سهْمـــا وسَهْمُ اللّهِ منْذولُ

إنْ قـيلَ: منْ يَفتَدِى منهُمْ مُحـمـدهُمْ
يَسْتـصرِخُوا وتُفـدّيـهِ العكَازيلُ(٢)

أو قـــيـلَ: منْ ذَا الذِى يرْمى أعــاديَهُ
جــاءَتْ تَطوّقُهُمْ تِلْكَ الجَحَافِيلُ(٣)

يســـتأصِلُونَ الأعَادى أيْنمَا ذَهبُوا
أوْضمّهمُ فى ربُوع الأرضِ تعْضِيلُ(٤)

فـــى كلِّ مَحْمدَةٍ يـــزْدادُ فضْلُهُمْ
ومِنْ غِراسِهِمُ للـخـــيْرِ تـأصِيلُ

مَنْ يَنصرِ اللّهَ فـــالجنّاتُ مَضْجَعُهُ
ولاَ يُخوِّفُهُ بِالمـــوْتِ عِزرِيـــلُ

* * *

هُمْ ثلّةٌ والـــــسّابِقُونَ هُمْ
وَغيْرهُمْ لـهُمْ فـى السّبْقِ تـقْلـيـلُ(٥)

---

(١) طاع له يطوع ويطاع: انقاد، والإزميل - بالكسر - يراد به - هنا - الشديد من الرجال. القاموس ٣/ ٦٢، ٤٠٠.

(٢) العكازيل: براثن الأسد. القاموس ٤/ ٢١.

(٣) الجحفل: الجيش الكثير، والرجل العظيم ج جحافل. القاموس ٣/ ٣٥٧.

(٤) عضل المكان تعضيلا: ضاق، والأرض بأهلها غصت. القاموس ٤/ ١٧.

(٥) من قوله تعالى: «والسابقون السابقون أولئك المقربون. في جنات النعيم. ثلة من الأولين. وقليل من الآخرين) الواقعة. الآيات ١٠ - ١٤.

وأَهْلُ حَلَّ وعـــقْدٍ جاهَدُوا وشـــرَوْا
نَفْســا ومَالاً تـزكّى فـــيـــه تمويـلُ

وَهُمْ شُدَاةٌ بـدين الـلّهِ بالـدَّعـــوة الـ
حُسْنَى هُدَاةٌ ذَوُو الـلّسنِ المقـــاويـلُ

ويَكْظِمـــــــونَ بِحلْم العِلْمِ غَيْظَهمُ
إذَا تـــطـــاول بـــالإفك المَجَادِيـــلُ(١)

* * *

والَهُ سَادَةُ الـدُّنيـــــا وبَهْجَتُهـــا
وليس يعـدِلُهُمْ فـيـهَا العَبَـاهِيلُ(٢)

وَهُمْ حِسَانٌ تزكّيــــــهِمْ طَهَارَتُهمْ
وَهُمْ خِيـــارُ الـوَرَى غُرٌّ زَلازيـلُ(٣)

سَمَـــاحُ وَجْهِ رِقَاقُ الـطّبعِ تعــرفُــهُمْ
فـــى نُورٍ وَجْنَتِهِمْ بِشْرٌ وتَعْدِيـــلُ

إذَا ذَهَبْتَ إلَيـــهِـمْ لـنْ تُفَارِقـــهُمْ
وإنْ أناخَتْ-مَدَى العُمْرِ - الرَّوَاحيلُ(٤)

---

(١) الجدل - محركة -: اللدد في الخصومة، والقدرة عليها، يقال: جادله فهو جدل، ومجدل - كمنبر - ومحراب . القاموس ٣/ ٣٥٧.
(٢) العباهيل - على الأصل مثل الجمع (العباهلة) - وهم الأقيال على نحو فرازين وفرازنة (الملوك) المقرون على ملكهم، فلم يزالوا عنه. القاموس ٤/ ١١، واللسان ١٣/ ٤٤٩.
(٣) زلازيل: جمع زلزول، وهم الخفيف الظريف. القاموس ٤/ ٢١.
(٤) الرواحيل: جمع راحلة مع إشباع كسرة الحاء

وإنْ ذكرْتهُم هَامَ الفؤادُ بهمْ
وَحوْضُهُمْ- مِنْ رَحيقِ الودِّ - منهُولُ

لا تَعْجَبُوا إنّنى مُستَمْسِكٌ بهمْ
وفيهمُ قَدْ حلاَ ذِكرٌ وتأميلُ

يَا ليتَنى كُنتُ مَعْهم كَى أفُوزَ كما
قد كانَ أهلِى وعُنُقُ الدّهرِ مأزُولُ(١)

لبوا نِداهُ وَسَارُوا مِنْ جَزِيرتهم
وأوْرَدَتْهُمْ نَدَى مِصرَ الفَدَاكيلُ(٢)

* * *

حُبّى لأحمَدَ أعلى ما يُمَاثلُهُ
حُبٌّ لهُ - بَعْدَ حُبِّ اللّهِ تكميلُ

هَلْ بعْدَ طَه حَبيبٌ فِى بَسيطتنا
وحُبُّهُ فى شَغَافِ القلبِ مَجبُولُ

يَا مَعْدِنَ الحبِّ يا مَهْدَ الجمالِ لنَا
فى حُسْنِ وَجْهِكَ إقبَالٌ وتقبيلُ

فى بسمةٍ لكَ نَهْرُ الثغرِ مؤتلِق
مِنَ اللُّجيْنِ ونَبْعُ الرّيقِ مَغسُولُ

أَذُوقُ طِيبَ الرّضَا والكأس دائرة
والْعَقُ الشُّهدَ، ما الهَيْمَانُ مَعذُولُ

* * *

(١) كان ذلك علي عنق الدهر: أي قديم الدهر، ومأزول من الأزل بمعني القدم. القاموس ٣/ ٢٧٨، ٣٣٨.

(٢) الفداكيل: هي الفداكل - مع إشباع الكسرة - وهي عظائم الأمور. القاموس ٤/ ٢٩، ٣٢٣.

أَقُولُ لِلرَّكْبِ بَلِّغْ مَنْ أُهِيمُ بِهِ
فِي الكِنَانَةِ مَكْلُومٌ وَمَكْبُولُ

مُنَغَّصُ العَيْشِ وَاللَّذَّاتِ فِي شَغَفٍ
إِلَى اللِّقَاءِ وَوَعْدُ السَّفْرِ مَمْطُولُ

فُؤَادُهُ قَاطِنٌ فِي طَيْبَةٍ مَعَكُمْ
وَقَدْ عَرَى رُوحَهُ هَمٌّ وَتَعْلِيلُ

أَتَرتَضُونَ بِهِ ضَيْفاً لَكُمْ وَأَخاً
أَوْ خَادِماً لَكُمْ؟ مَا رَأْيُكُمْ؟ قُولُوا

هَوَايَ فِي رَوْضَةٍ حَسْنَاءَ غَانِيَةٍ
وَشَدْوُ أَطْيَارِهَا هَمْسٌ وَتَبْتِيلُ

اللَّهُ يَشْهَدُ أَنِّي بَيْنَ حُبِّكُمُ
وَبَيْنَ مُكْتَتَمِ الأَشْوَاقِ مَتْبُولُ

كَيْفَ التَّعَلُّلُ وَالتَّبْرِيحُ فِي كَبِدِي
وَفِي جُفُونِي بِخَمْرِ الوَجْدِ تَحْذِيلُ(١)

أَيَمْنَحُ المَائِجُ الوَلْهَانَ كَفٌّ نَدًى
وَقَدْ بَرَاهُ الصَّدَى وَالجِسْمُ مَنْحُولُ؟

هَلْ يَسْتَجِيبُ لِلُقْيَا مُوثَقٌ دَنِفٌ
لا يَسْتَطِيعُ فِكَاكاً وَهْوَ مَغْلُولُ؟

أَوْ يَحْمِلَنِّي بِسَاطُ الرِّيحِ مُنْطَلِقاً
كَالنَّسْرِ يَقْطَعُ مِيلاً بَعْدَهُ مِيلُ

---

(١) الحذل – بالتحريك – حمرة في العين وانسلاق وسيلان دمع، حذلت عينه – كفرح – فهي حاذلة، وأحذلها، وحذّلها البكاء والحر. القاموس ٣/ ٣٦٧.

عـلَى بُراقِ السُّرَى تُطـوَى مَسَافـــتُهَا

وتـقْصـــرُ الأرضُ لاَ عَرْضٌ ولا طُولٌ؟

* * *

صـــــــدرُ المحبِّ بـه شُهْبٌ مُؤجَّجَةٌ

وفـى الجَوانح مَأجـــوجٌ ومَغلُولٌ(١)

تـئنُ فِيـــــــهِ شِكـايَاتٌ ومَعْذرةٌ

وطـالمـا أرّقَ المُلْتَاعَ تـقْيـــــيـلُ(٢)

تَراهُ وَهْوَ غَريـبُ الـدَّارِ نـازِحهُـــــا

يحـلُّ فى عـــالمِ والرُّوحُ مـــزحُولُ(٣)

وَحـضْرَةُ المصطفى المحـبـوب حَاضِرَهُ

ومـــا سُهـــادِى لِزَوْرِ الطَّيـف مَغْفُولُ

أبِيـتُ فـى لـيْلـتِى أرْعـى نُجُومَ هـوَى

ولَيْس فـى مُهْجَتـى إلاهُ مـــحـــفُولُ

يَذيـــــعُ مِنِّى دُعَاءٌ أَنْ أبـــادلـــهُ

حَدِيثَ نَفْسِ لِمُضْنًى وهْو مـــألُولُ(٤)

---

(١) الشـهـاب - ككـتـاب - شـعلة من نار ساطعـة ج شـهب، والشـهب - ككتب-: الدراري، والأجيج: تلهب النار كالتأجج، والمغلول: العطشان. القاموس ١/ ١٨٣، ٤/ ٢٦.

(٢) القائلة: نصف النهار وقال وتقيل: نام في وقت القائلة، والتقيـيل: السقي فيها وقيل الإبل: سقاها فيها. القاموس ٤/ ٤٣.

(٣) زحل عن مقـامـه - كـمنع - زال وأعـيـا، وعن مكانه زحولا: تنحي. القاموس ٣/٣٩٩.

(٤) ألّ المريض والحزين يئل ألاً وَألَلاً وأليلا: أنَّ وحنَّ ورفع صوته بالدعاء. القاموس ٣/ ٣٤٠.

يَقُولُ لِى: قُمْ فَصَلِّ اللَّيْلَ مُنْتَفِلاً
ولا تبيتنّ خلوا أنتَ منفُولُ(١)

ومـا الصَّلاحُ صَلاةٌ قطُّ نَسجدُهَا
إنْ يُخْسَرِ الوَزْنُ فيهـا والمكاييلُ(٢)

بالذِّكْرِ تأتى إلى الإنسانِ راحتُهُ
وليسَ يَهْوَى الندَا إلاّ المكَاسِيلُ(٣)

هَلْ يستقيمُ سُلوكُ النّاسِ فى فِكَرٍ
يَعيثُ فى أرضِهَا بَاغٍ وضِلّيلُ(٤)

وَهَلْ يَسُوغُ شَرَابٌ فى جَدَاوِلِهَا
يُصَدِّعُ الشَّرْبُ عنْهُ والمناهيلُ(٥)

وَهَلْ يُقَالُ: غَداً لا شَىءَ يُقْلِقُنِى
وَلا أُرَدُّ ولاَ تُحصَى الأفاعيلُ

إنِّى رَسُولٌ لكُمْ أرْعَى حيَاتَكُمُ
علىَّ يُعرَضُ للأعمالِ تَسْجِيلُ

(١) انتفل: صلي النوافل مثل تنفل ونفله: أعطاه النفل - وهو الغنيمة والهبة، والنافلة: كالنفل وما تفعله مما لم يجب كالنفل. القاموس ٤/ ٦٠.
(٢) من قوله تعالي: «ولا تنقصوا المكيال والميزان» (هود: الآية. ٨٤)، وقوله تعالي: «وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم» (الإسراء الآية ٣٥)، وقوله سبحانه: «والسماء رفعها ووضع الميزان. ألا تطغوا في الميزان. وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان» (الرحمن . الآيات ٧ - ٩).
(٣) يقال: امرأة مكسال، وجمعها: مكاسيل: متثاقلات. القاموس ٤/ ٤٥.
(٤) الضليل - كسكيت -: الكثير الضلال. القاموس ٤/٤.
(٥) يصاب الشاربون بالصداع وهو وجع الرأس من شربه، والنهل: أول الشرب، نهلت الإبل كفرح وقد أنهلها، والمنهال: الرجل الكثير الإنهال. القاموس ٣/ ٥١، ٤/ ٦٣.

إنْ كَانَ خَيـــــراً حَمَدْتُ اللّهَ أو خطأ
أسْتــغــفــرُ اللّهَ إنّ الذَنْبَ مَخْجُولُ(١)

* * *

يــا سَيّدِى يـا رَسُولَ الـلّه لـيْسَ لـنَا
عَن قُدسِ بيْتِكَ مَـــــأمُومٌ ومَعْدُولُ
إنى جَعَلْتُكَ فى دُنيـــاىَ مَعــهــدَهاَ
إليكَ أسـعَى ومـا للسّعى تمهــيلُ(٢)
يَا ســـيّدِى كلّ يوْمٍ خـــاطِرى مَعَكُمْ
وجُرْحُ خَاطِرَتـى بـالـلّحظ مأدُولُ(٣)
عُضَالُ دائِى يَعْيَا أنْ يُحـــــيطَ بـه
عِلْمُ الطّبِيبِ وقــد أعْياهُ تجـــويلُ(٤)
أيســـتــقــيمُ الـسُرَى مِنْ دُونِ رَكْبِكُمُ
وفى السُرَى نُصِبَتْ حَوْلى الأحابيلُ(٥)

---

(١) هو ما يستحيي منه ويدهش، وخجل - كفرح - استحيا ودهش. القامــوس ٣/ ٣٧٧.
(٢) مهله تمهيلا: أجله. القاموس ٤/ ٥٤.
(٣) اللحظ، النظر بمؤخر العين، وأدل الجرح يأدل: برأ. القاموس ١/ ٤٩، ٢/ ٤١٣، ٣/ ٣٣٨.
(٤) جال جولا وجول تجويلا، وتجوالاً: طاف والجوال: كثير الجول. القاموس ٣/ ٣٦٣.
(٥) الحبالة - ككتابة - المصيدة كالأحبول والأحبولة، وحبل الصيد، واحتبله: أخذه بها أو نصبها له، والمحبول: من نصبت له، وإن لم يقع بعد، والمحتبل: من وقع فيها. القاموس ٣/ ٣٦٤.

فـإنْ سَمــحْتمْ لقَلبى أن يشــاهدكمْ
يَشْفِ السّقَامَ رَبيعٌ مِنْكَ مــجْثُولُ(١)

وإنْ عَطَفْتمْ عَلَيــــهِ مِنْ تــلطّفكمْ
يَرْدُدْ لــهُ مُهْجَةٌ قُربٌ وتَمــثــيلُ(٢)

وإن مَدَدْتمْ يَدَ الـنّجــوَىَ لـراغــبكمْ
تــطــبْ لَهُ نَفْسهُ ويَقَرّ مَجْذُولُ(٣)

وإن حَظــيــتُ بِسَيْبِ مِنْ عُلُومــكُمُ
أعَاذنى اللّهُ مِمَّا فـــيـــهِ تَجْهــيلُ

* * *

إنّى اقْتــرفْتُ ذُنُوباً كــالرّمــال بهــا
يَنُوءُ ظهــــــرِى بَلْ يــزْدَادُ تثْقِيلُ

وَفِى الـقُبــــورِ سُؤَالٌ مَنْ يُعــــدُّ لـهُ
إجـابـةً تَخْتــفِى مِنْهــا الـوَلاَوِيلُ؟(٤)

وفــى الـصّراطِ كَلاَلــيــبٌ مُنــاوشَةً
أخَافُ مِنهَا وَتـعْرُونِى التّهـــاوِيلُ(٥)

---

(١) الجثل والجثيل - كأمير - من الشجر والشعر: الكثيف الملتف، والجثلة - كذلك - من الشجر: الكثيرة الورق الضخمة، واجثأل النبت: طال والتف، أو اهتز وأمكن أن يقبض عليه. القاموس ٣/ ٣٥٦.

(٢) الرؤيا: ما يري في المنام، ومثله له تمثيلا: صوره له كأنه ينظر إليه. القاموس ٤/ ٥٠، ٣٣٣.

(٣) الجذل: الفرح. القاموس ٣/ ٣٥٨.

(٤) جمع الولوال وهو البلبال، وولولت المرأة: عولت. القاموس ٤/ ٦٧.

(٥) الكَلّوب والكُلاّب - بالضم - المهماز وهو حديدة في مؤخر خف الرائض ج مهامز ومهاميز والمهمزة: المقرعة والعصا أو عصا في رأسها حديدة ينخس بها الحمار - وجمع الكلاب والكلوب: كلاليب، وهي في النار: حديد حمي بالنار. انظر =

هَلْ يَنْزِلُ الأَرْضَ عِنْدِى غيرُ صَاحِبِهَا
وما بِغَيْرِ الحَيَا تنمو المحَاصِيلُ(١)

أَسيرُ أُمْسِكُ ذرَّ الشَّمسِ فوق يَدَى
وما تمسَّكُ فى كفّى الخَرَادِيلُ(٢)

ونبضُ قلبى هَل يَسْمُو إلى شرفٍ
أنا لهُ ما لُجودِ مِنهُ تَبْخِيلُ(٣)

شفَاعةُ المُصْطفَى العُظْمَى تُرافِقُنِى
فيسهُلُ الصَّعْبُ عِندِى والعَرَاقِيلُ

وإِذْ يَجُودُ بِيومِ الحَشْرِ سيِّدُنا
سيسلَمُ الجَمْعُ مِمَّا فيهِ قد هِيلُوا(٤)

(محمدٌ) سيُرِيحُ النَّاسَ قاطبةً
وفى مَسَالكه للخُلْدِ تَوْصِيلُ(٥)

بِهِ تُرجَّى أمَانىُّ لهم كَثُرَتْ
ويُسْعَدُ الملْتقى عَوْنٌ وتَذْلِيلُ

* * *

= القاموس ١/ ١٣١، ٢/ ٣٠٣، والمناوشة: المناولة في القتال والتناوش: التناول كالتناؤش. القاموس ٢/ ٣٠٠، ٣٠٢، ٣٠٣.

(١) يقال في المثل: الذي يحرث الأرض أصحابها.

(٢) تماسك، وتمسك، ومسك احتبس. القاموس ٣/ ٣٢٩ والخردل حب شجر وخردل اللحم: قطع أعضاءه وافرة أو قطعه وفرقه، ولحم خراديل: مخردل. القاموس ٣/ ٣٧٨.

(٣) بخَّله: رماه بالبخل تعالي الله عن ذلك. القاموس ٣/ ٣٤٣.

(٤) هيل السكران يهال: رأي تهاويل في سكره. القاموس ٤/ ٧٣.

(٥) أي بلوغ إليها. القاموس ٤/ ٦٦

لا تُنكِروا الحُبَّ إنّ الحُبَّ فى كَبدى
ومَلّهُ فيهِ لا يُطفيهِ تَصويل[1]

لا تُنكِروا مِنْ أنينى رُوحَ مُستَبِقٍ
غَنّى وتحتَ غِناء الدَّوحِ مَعلُول[2]

يَظلُّ يَحلُمُ بالغاياتِ فى سَفَرٍ
وفى البقيع يُوارَى وَهو مَحمُولُ

حتّى يَقُومَ بيَومِ الحشرِ يُسعِدُهُ
شفيعُهُ المصطَفى والخِلّ معضُول[3]

ويَدحَضُ الزُّورَ عنْ قَومٍ ذَوى غَرَضٍ
قد أنكرُوها ولُبُّ القَومِ مَخبُول[4]

سَيُحرَمُونَ شآبيبَ النَّجاة بها
ويخسأ اليومَ وَسطَ النّار مَرذُول[5]

* * *

دَرَجْتُ طِفلاً عَلَى القُرآن أَحفَظُهُ
وَجَدّ جِدّى وَمَا للنّشء تدلِيل[6]

(١) المَلّ: الرماد الحار. اللسان ١٤/ ١٥٢، والتصويل: إخراجك الشئ بالماء. القاموس ٤/ ٤.

(٢) عل يعل واعتل، وأعله الله تعالي فهو معل وعليل ولا تقل معلول، والمتكلمون يقولونها أي يستعملونها. القاموس ٤/ ٢١.

(٣) مضيق عليه وفعله: عضل عليه: ضيق وبه الأمر: اشتد. القاموس ٤/ ٧٧.

(٤) الخبل - بالتحريك -: الجنون، وخبله الحزن: أفسد عضوه أو عقله. القاموس ٣/٣٧٦.

(٥) الشؤبوب: الدفعة من المطر، وأول ما يظهر من الحُسن ج شآبيب، وخسأ الكلب - كمنع - طرده، وخسأ الكلب: بعد، والخاسئ من الكلاب والخنازير: المبعد لا يترك يدنو من الناس. القاموس ١/ ١٤، ٨٧، ٨٨.

(٦) لم يكن الطفل يدلل آنذاك: بل كان يؤخذ بالجد والاجتهاد منذ طفولته.

علَى نَمــــيـــــرٍ مِنَ الـكتَّابِ دافــــقةٌ
عِلْمُ القـــراءَةِ تَجْـويدٌ وتحـصـــيلُ(١)

سَلَّام شَيْخِي وَمَحْمُودٌ أبــــــو عكَرٍ
وَعَنْهـــمـــــا لِى إقْراءٌ وتَحْمــــيلُ(٢)

همَا الإمامَانِ بزَّا أهْلَ عـــصـــرِهمـــا
وما لبَحريهماَ - فى الذكرِ - منكُولُ(٣)

وأسْبغَ اللّهُ بِالقُرآن نـعـــــمَتَهُ
علَيَّ فَضْفَاضُهـــا بالعـــزِّ مــسدُولُ(٤)

دَخلْتُ أزْهرَنَا المــيْمُونَ طـــالــعهُ
وَفــيــهِ برَّزَ فى العِلْم الشَّمـاليلُ(٥)

عرَفْتُ سِيـــرَةَ خَيْـــرِ المرْسلين به
لهَا علَى النَّاسِ إكـرامٌ وتبـجـيلُ(٦)

لـزِمْتُ بـابَ الـهُدَى فـى أزهـرٍ عمَرَتْ
حــيــــاتُهُ وَغَزيرُ العـلْمِ مَبْذُولُ

---

(١) النمير: الزاكي من الماء والناجع عذبا كان أو غير عذب. القاموس ٢/ ١٥٤.

(٢) إشارة إلي شيخيه الشيخ حسن سلام، والشيخ محمود أبو عكر، وكان أولهما مبصرا، والثاني كفيفا، وهما من أئمة القراءة المجيدين.

(٣) نكله: نحاه عما قبله، ودفعه، وفي الحديث: (مضر صخرة الله التي لا تنكل) أي: لا تدفع عما وقعت عليه، والمراد - هنا - أن تبحرهما غير مدفوع، ولا ينكره أحد. القاموس ٤/ ٦١، ٦٢.

(٤) الفضفاض: الواسع، ومسدول: طويل ساتر. القاموس ٢/ ٣٥٣، ٤/ ٤٠٦.

(٥) الشمل - بالتحريك - والشملول - بالضم - القليل من الناس وغيرهم. ج: شماليل. القاموس ٣/ ٤١٤.

(٦) تبجيل: تعظيم. القاموس ٣/ ٣٤٣.

أَبِى وأُمِّىَ مَدًا لِلْعُلا سَبَبا
ولَيسَ يلْحقُ بالمرفُوعِ مَسْفُولُ

جَزَاهُمَا اللّهُ عنِّى كلَّمَا بَزغَتْ
شَمْسٌ بمَا قدَّمَا وَالبرُّ مَقْبُولُ

* * *

وَهَذِهِ بُرْدَتِى أرْجُو بِهَا مَدَداً
حتَّى تُزَمّلَنِى مِنكَ السَّرابِيلُ

تربُو علَى مِاشِتى بيتٍ وأُمنيتِى
ما قَدْ وَعَدْتَ وَما لِلْوعْدِ تأجِيلُ

وَصَلِّ ربِّى وسلّم دائما أبدا
على حَبِيبِكَ ما لاَحَتْ أهَالِيلُ(١)

* * *

---

(١) جمع الهلال. القاموس ٤/ ٧١.

من مباحث علم المفردات
او متن اللغة

دراسة تحليلية نقدية

في معجمــــات

تــــاج العـــــــروس

المغرب في ترتيب المعرب

المصبـــــاح المنيـــــر

بقلم

أ. د/ عبد الغفار حامد هلال

عميد الكلية

تاج العروس

للزبيدى

تمهيد في التعريف بالمؤلف:

هو الشيخ أبو الفيض السيد محمد بن محمد بن عبد الرزاق الشهير بمرتضى الحسينى الزبيدى.

وقد كناه بأبى الفيض السيد أبو الأنوار بن وفا فى مصر.

قيل: أصله من واسط بالعراق ومولده بالهند فى بلجرام[1] سنة خمس وأربعين ومائة وألف من الهجرة[2] الموافق سنة ١٧٢٢م.

ونشأ فى زبيد -باليمن- وارتحل فى طلب العلم وحج مراراً ونزل الطائف -بعد رجوعه من اليمن -سنة ست وستين ودخل مصر فى التاسع من صفر سنة سبع وستين ومائة وألف وأقام بها وسكن بخان الصاغة ثم تزوج وسكن بعطفة الغسال مع بقاء سكنه بوكالة الصاغة، ثم انتقل إلى منزل بسويقة اللالا تجاه جامع محرم افندى بالقرب من مسجد شمس الدين الحنفى فى أوائل سنة تسع وثمانين ومائة وألف.

وماتت زوجته سنة ست وتسعين ودفنت بالمشهد المعروف بمشهد السيدة رقية ثم تزوج بعدها بأخرى وهى التى مات عنها وجمعت ما أحرزه من مال وغيره.

واشتهر فضله وجاب الوجهين بلاد الوجه البحرى -فى دمياط ورشيد والمنصورة والمدن الأخرى- وجاب بلاد الوجه القبلى بسفره إليه ثلاث مرات.

وقد كانت رحلاته الكثيرة دافعة إلى لقائه بكثير من علماء عصره، فقد التقى بالشيخ عبد الله السندى والشيخ عمر بن أحمد بن عقيل المكى وعبد الله السقاف وسليمان بن يحيى وابن الطيب الفاسى والشيخ عبد الله ميرغنى الطائفى.

وقرأ على الشيخ السيد عبد الرحمن العيدروس بمكة[3] مختصر السعد

(١) في الشمال الغربي من الهند
(٢) يقول الجبرتى: سمعته من لفظه ورأيته بخطه.
(٣) هو عالم مصرى.

وقرأ عليه طرفا من إحياء علوم الدين للغزالي ولازمه ملازمة كلية وأجازه بمروياته ومسموعاته قال: وهذا الذى شوقنى إلى دخول مصر بما وصف لى من علمائها وأمرائها وأدبائها وما فيها من مشاهير الكلام.

كما قرأ بالطائف على الشيخ عبد الله فى الفقه وقرآ كثيراً من مؤلفاته وأجازه.

وفي مصر اجتمع بأكابر المصريين وأعيانهم وأرباب العلم وتلقى عنهم وأجازوه وأجازهم وحضر دروس أشياخ عصره كالشيخ أحمد الملوى والجوهرى الحنفى والبليدى والصعيدى والمذايفى، وتلقى عنهم وشهدوا بعلمه وجودة حفظه.

وقد صار إماماً فى علوم كثيرة كالنحو واللغة والحديث والأصول والأدب نثراً وشعراً والتاريخ والأنساب وغير ذلك وكان يحسن التركية والفارسية وبعضا من لسان الكرج.

وقد أخذت عنه طائفة كبيرة من التلاميذ واغترفوا من علومه وممن أخذ عنه السيد على المقدسى الحنفى وسعى إليه علماء الأزهر مثل الشيخ أحمد السجاعى والشيخ مصطفى الطائى والشيخ سليمان الأكراشى وغيرهم للأخذ عنه وبعضهم ذهب إليه يطلب منه إجازة فعقد الشيخ الزبيدى لهم ولغيرهم حلقات من الدروس بجامع شيخون بالصليبة وحدد لها موعدا فى يومى الإثنين والخميس وكذلك بمسجد الحنفى -فى أيام أخرى- وتناول فى هذه الدروس قراءة بعض الكتب على تلاميذه ومريديه من الجمهور كصحيح البخارى والشمائل وكتاب إحياء علوم الدين للغزالي، وكذلك كانت له مجالس خاصة بمنزله وسكنه القديم وأماكن أخرى.

كما حضر دروسه بعض الأمراء مثل مصطفى بك الإسكندرانى وأيوب بك الدفتردار وعبد الرازق أفندى والتمس منه الإجازة وقراءة مقامات الحريرى، وكانت للشيخ إملاءات على تلاميذه فكان يملى الحديث على طريقة السلف في ذكر الأسانيد والرواة المخرجين من حفظه على طرق مختلفة واهتم بعلم الأنساب وله فى ذلك كتب ورسائل ومنظومات وأراجيز جمة.

وقد شرع فى شرح القاموس حتى أتمه فى عدة سنين وسماه (تاج

العروس) ثم أولم وليمة حافلة جمع فيها طلاب العلم وأشياخ الوقت سنة إحدى وثمانين ومائة وألف وأطلعهم عليه فاغتبطوا به وشهدوا بفضله وسعة اطلاعه ورسوخه فى علم اللغة وكتبوا عليه تقاريظ نثراً ونظما منهم الشيخ على الصعيدى والشيخ أحمد الدردير والشيخ عبد الرحمن العيدروس والشيخ محمد الأمير وغيرهم.(١)

وحينما أنشأ محمد بك أبو الذهب جامعه المعروف به بالقرب من الأزهر وأنشأ فيه خزانة للكتب علم بكتاب الزبيدى فضمه إليها وعوض الزبيدى عنه مائة ألف درهم فضة.

وقد عظم شأن الزبيدى وذاع صيته وأقبل عليه العامة والخاصة ورتب له محمد باشا عزت علاقة جزيلة بدفتر الحرمين وأنهى إلى الدولة شأنه فأتاه مرسوم بمرتب كبير سنة إحدى وتسعين ومائة وألف.

وقد تتابعت عليه الهدايا والأمتعة الثمينة وكاتبه ملوك الحجاز واليمن والشام والعراق وملوك المغرب، والسودان، والجزائر، والترك، والهند، وغيرها وكثرت عليه الوفود وزاد اعتقاد الناس فيه حتى كان فى أهل المغرب كثير يزعمون أن من حج ولم يزر الزبيدى ويصله بشئ لم يكن حجه كاملا.

وللزبيدى مؤلفات كثيرة غير تاج االعروس

منها: مختصر العين اختصر به كتاب الخليل

والتكملة والذيل والصلة للقاموس

وأسانيد الكتب الستة، ومعجم شيوخه،

وألفية السند فى الحديث (١٥٠٠ بيت وشرحها)

وغاية الابتهاج لمقتضى أسانيد مسلم بن الحجاج

وعقد اللآلئ المتناثرة فى حفظ الأحاديث المتواترة ومنها نسخ مخطوطة

وبلغة الغريب فى مصطلح آثار الحبيب

وعقد الجواهر المنيفة فى أدلة مذهب الإمام أبى حنيفة، وشرح إحياء علوم الدين للغزالى

(١) ذكر الجبرتى عددا كبيرا من الشيوخ الذين قرظوا الكتاب.

ورفع الشكوى وترويح القلوب فى ذكـــر ملوك بنى أيوب، وكلهـــا مطبوعة.

وجذوة الاقتباس فى نسب بنى العباس

والروض المعطار فى نسب السادة آل جعفر الطيار

وكشف اللثام عن آداب الإيمان والإسلام

وهى مخطوطة

إلى غير ذلك.

وقد أصيب الزبيدى بالطاعون فى شهر شعبان بعد أن صلى الجمعة فى مسـجد الكردى المواجه لداره، وتوفى يوم الأحد سنة ١٢٠٥هـ (١٧٩٠م) ودفن بجانب زوجته الأولى بالمشهد المعروف بالسيدة رقية[١]

---

(١) انظر فى ترجمته: عجائب الآثار فى التراجم والأخبار للشيخ عبد الرحمن الجبرتى ط دار الجيل ٢/ ١٠٤- ١١٣ والأعلام للزركلى ط دار العلم للملايين -بيروت ٧/ ٧٠ ومعجم المؤلفين لرضا كحالة مطبعة التركى بدمشق ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠مـ ١١/ ٢٨٢.

تاج العروس

هذا هو الاسم المتداول واسمه كاملاً «تاج العروس من جواهر القاموس» وهو شرح القاموس المحيط للفيروزابادى.

ألفه محب الدين أبو الفيض السيد محمد مرتضى الحسينى الواسطى الزبيدى اليمنى ثم المصرى (١١٤٥هـ - ١٢٠٥هـ).

هدفه:

قد شرع فى تأليف كتابه لما رأى شهرة القاموس المحيط وكثرة تداوله بين أرباب اللغة والمدرسين والطلاب وهو مع ذلك مختصر على الرغم من شمول المعانى التى يشتمل عليها -فهو من أجل ذلك يحتاج إلى شرح يجلى غامضه ويزيل ما التبس فيه ويكشف عن خفاياه ويضيف إليه ما فاته مما يهم الباحث اللغوى.

قال الزبيدى: «كتاب القاموس المحيط للإمام مجد الدين الشيرازى أجل ما ألف فى الفن لاشتماله على كل مستحسن من قصارى فصاحه العرب العرباء، وبيضة منطقها، وزبدة حوارها. حيث أوجز لفظه، وأشبع معناه، وقصر عبارته، وأطال مغزاه.......

واشتهر فى المدراس اشتهار أبى دلف بين مختصره وباديه وخف على المدرسين أمره إذ تناولوه وقرب عليهم مأخذه فتداولوه وتناقلوه»

وهذا ما اقتضى منه أن يقوم بشرحه، فهو مختصر وغامض ومشهور بين المدرسين ويحتاج إلى ما يكمل هذا النقص، فقام الزبيدى بهذا العمل فى صورة الشرح الذى سماه (تاج العروس).

وهو يشير إلى اعتماده فى هذا الشرح على مراجع كثيرة من المعاجم وكتب اللغة السابقة عليه، وأن كل التعليقات والشروح التى أتى بها هى لعلماء سابقين عليه، وكل جهده فيها أنه نظمها ووضعها فى أماكنها، وأنه استفاد منها كثيراً فى بيان خفايا القاموس وفى التعليق عليه والزيادة أيضا، ومناقشة بعض الأمور التى سها فيها مؤلفه.

وذكر الزبيدى أنه لن يدعي لنفسه ما ليس فيه، ولن يتحدث بما لم يقع فلن يزعم أنه ذهب إلى البوادى أو رحل أو شافه الأعراب، أو نحو ذلك لأنه لم

يفعل شيئا من ذلك، وكل ما هوله أنه استطاع الاستفادة من المراجع اللغوية الكثيرة التي اطلع عليها وهى تربو على مائة وعشرين مرجعا، ومن أهمها: تهذيب الأزهرى ومحكم ابن سيدة وعباب الصغانى وجمهرة ابن دريد، وصحاح الجوهرى، ومجمل ابن فارس وأساس الزمخشرى، وكثير من الرسائل وكتب النحو والصرف والأمثال والأدب والبلدان، والنبات والحيوان.

قال الزبيدى فى مقدمته: «فأول هذه المصنفات وأعلاها عند ذوى البراعة، وأغلاها كتاب الصحاح للإمام الحجة أبى نصر الجوهرى، والتهذيب للإمام أبى منصور الأزهرى........

والمحكم لابن سيدة وتهذيب أبنية الأفعال لأبى القاسم بن القطاع والجمهرة لابن دريد ولسان العرب لابن منظور، وغير ذلك من الكتب والأجزاء فى الفنون المختلفة مما يطول على الناظر استقصاؤها ويصعب على العاد إحصاؤها».

وكتابه جمع فضائل هذه الكتب كلها وجمع فى هذا الشرح ما تفرق وقرن بين ما غرّب منها وشرّق. وقال أيضا: «أنا مع ذلك لا أدعى فيه فأقول: شافهت، أو سمعت، أو شددت، أو رحلت، أو أخطأ فلان، أو أصاب، أو غلط القائل فى الخطاب.... وليس لى فى هذا الشرح فضيلة أمت بها، ولا وسيلة أتمسك بها، سوى أننى جمعت فيه ما تفرق فى تلك الكتب من منطوق، ومفهوم، وبسطت القول فيه، ولم أشبع باليسير وطالب العلم منهوم».

وجعل العهدة على أصحاب الكتب التى أخذ منها فى صحة الرأى أو الزلل فيه، وبين ما أضافه من عنده لينسب إليه، قال: «فمن وقف فيه على صواب، أو زلل، أو صحة، أو خلل، فعهدته على المصنف الأول، وحمده وذمه لأصله الذى عليه المعول، لأنى عن كل كتاب نقلت مضمونه،، فلم أبدل شيئا، فيقال: ﴿فإنما إثمه على الذين يبدلونه﴾، بل أديت الأمانة فى شرح العبارة بالفص، وأوردت ما زدت على المؤلف بالنص»[(١)]

ومن هذا نلمس أمانته العلمية، وتواضعه بنسبة الآراء إلى أصحابها، والفضل إلى ذويه، وإن كانت له جهود مشكورة هى جهود الباحث الذى وعى ما قرأ، واستنتج منه ما أفاد إلا أنه حرص على رد الجميل لمن استفاد منهم من أساطين العلماء قبله.

---

(١) انظر فى المقدمة بأسرها: تاج العروس جـ١ ص٢-٥.

ومعجم تاج العروس يشتمل فى مقدمته على عشرة مقاصد:

المقصد الأول: فى بيان أن اللغة هل هى توقيفية أو اصطلاحية.

ذكر فيه اختلاف العلماء فى اللغة توقيفا واصطلاحا، فعرض مذهب المعتزلة فى القول بالاصطلاح ورأى القائلين بالتوقيف فيها جميعها، والرأى فى جعل بعضها توقيفا وبعضها اصطلاحا أو كون التوقيف للغة واحدة ووقوع التوقيف أو الاصطلاح على سواها، وأول من تكلم بالعربية المحضة ورأى العلماء فى لغة العرب وسبقها للغات وجودا وكونها لسان آدم وانتقالها إلى العرب.

وتقسيم العرب إلى عاربة ومتعربة. وهم الذين ليسوا بخلص- وهم بنو قحطان- ومستعربة وهم بنو إسماعيل وذكر قبائل كل.

المقصد الثانى: فى سعة لغة العرب. ذكر فيه ما قاله ابن فارس فى القول على لغة العرب وهل يجوز أن يحاط بها أو لا يحيط بها إلا نبى كما نص الشافعى فى رسالته وقد نقل جملتها جلة العلماء، وأن كل عالم يحصل بعضها ولا يقدر على تحصيلها جميعها كالعلم بالسنة عند أهل الفقه، لا يعلم رجل جميع السنن كما أن لغة العرب لم تصل إلينا كلها وأن الذى جاء عن العرب قليل من كثير وأن كثيراً من الكلام ذهب بذهاب أهله.

المقصد الثالث: فى عدة أبنية الكلام: تكلم فيه نقلا عن مختصر العين عن عدة الأبنية المهملة والمستعملة والصحيح والمعتل والمستعمل من الصحيح والمستعمل من المعتل والمهمل منه.

وعدة أبنية الثنائى والمستعمل منه والمهمل والصحيح منه والمعتل والمستعمل من كل منهما، وعدة الثلاثى والمستعمل منه والمهمل والصحيح والمعتل واللفيف والمستعمل منها والمهمل، وعدة الرباعى والمستعمل والمهمل، وعدة الخماسى والمستعمل والمهمل منه.

المقصد الرابع: فى المتواتر من اللغة والآحاد، نقل عن لمع الأدلة تقسيم النقل إلى تواتر وآحاد، وأمارة التواتر الثبوت القطعى وما لا يوجد فيه شرط التواتر مما تفرد بنقله بعض أهل اللغة بفيد الظن فى رأى الأكثرين.

وتكلم على شرط التواتر ببلوغ النقلة حدا لا يجوز على مثلهم الاتفاق

على الكذب وحجة خبر الواحد عند بعض الأصوليين فى الشرع دون اللغة والنحو والتصريف. وتكلم على (المنقطع) وهو الذى انقطع سنده، وأنه غير مقبول على الراجح، وعرض تعريف الضعيف والمنكر والمتروك والفصيح من اللغة. وأكثر الحروف استعمالا عند العرب، ورتب الفصاحة وأحسن تراكيب الكلمات من الحروف استعمالا وكثرة، وأقلها استعمالا وأن أفصح الأبنية هو الثلاثى .

المقصد الخامس: فى بيان الأفصح، وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفصح العرب قريش لمزايا خصهم الله بها ولأنهم ارتفعوا عن الصفات المذمومة فى اللهجات الأخرى مثل كسكسة أسد وكشكشة ربيعة وعنعنة تميم وعجرفية قيس، ثم شرح بعض هذه المصطلحات وغيرها كالعجعجة والفحفحة والوكم والوهم والاستنطاء والوتم[1] واللخلخانية والطمطمانية.

المقصد السادس: فى بيان المطرد والشاذ والحقيقة والمجاز والمشترك والأضداد والمترادف والمعرب والمولد. ذكر فيه أضرب الكلام التى ذكرها ابن جنى فى الخصائص. وفى الحقيقة والمجاز نقل من المزهر ما قاله العلامة فخر الدين الرازى عن جهات المجاز ووجوهها الإثنى عشر وما قاله تاج الدين السبكى من أن الحقيقة هى الأصل والمجاز بخلافه والفرق بين الحقيقة والمجاز وبعض علامات المجاز وعرض الرأى بنفى المجاز فى لغة العرب وأن هذا تعطيل لمحاسن لغة العرب وإنكار لما ثبت بالضرورة كما تكلم فيه على تعريف المشترك والمتضاد والمتواتر والمترادف وآراء العلماء فيها، كما عرف المعرب ووقوعه فى العربية والقرآن الكريم- وأنواع الألفاظ التى دخلت فى كلام العرب وإجراء حكم العربى على المعرب والاشتقاق، كما عرض تعريف المولد- وهو ما أحدثه المولدون الذين لا يحتج بألفاظهم، وذكر الفرق بينه وبين المصنوع.

المقصد السابع: فى معرفة آداب اللغوى: الإخلاص وتصحيح النية والتحرى فى الأخذ عن الثقات وحفظ كلام العرب ومعانيه للاستعانة بها فى فهم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فإذا حصل العلم أدى

(١) ذكر أن الوتم فى لغة اليمن بجعل الكاف شينا مطلقا كلبيش اللهم لبيش، ولكن هذا الشنشنة أما الوتم فهو جعل السين تاء مثل النات فى الناس وأكيات فى أكياس.

وظيفته بالإملاء اللغوى كسابقه من العلماء الذين أملوا كتبهم أمثال ثعلب وابن دريد وأبى على القالى ثم يفسر ما يملى مؤيدا كلامه بالأشعار مع ذكر الأسانيد إن أمكن ذلك كأهل الحديث وذكر بعض من له آثار إملائية، ومن آداب اللغوى الإفتاء فى اللغة، والرواية والتعليم مخلصا فى عمله صادقا فى روايته ناصحا قدر الاستطاعة ثم يجرى امتحانا لمن لقنه اللغة، وذكر بعد ذلك تنبيها عن أحد فصحاء اللغة وأخذ اللغة بالتلقين ومن الرواة الثقات ثم تحدث عن صيغ الأداء والرواية كحدثنى أو سمعت أو نحو ذلك أو قال فلان أو أنشدنا، وعرض طرق الأخذ والنقل التى أوردها السيوطى من السماع والقراءة على الشيوخ ونحو ذلك.

المقصد الثامن: وفيه أنواع: النوع الأول فى بيان مراتب اللغويين فعرض بيانا بأئمة اللغة البصريين وأسانيدهم ووفياتهم كالخليل وسيبويه والأصمعى وأساتذة هؤلاء وتلاميذهم وغيرهم كثير ممن ينتمون إلى البصرة وعرض بيانا بأئمة اللغة من الكوفيين وأسانيدهم وألقابهم ووفياتهم فذكر الرواة مثل المفضل الضبى وحماد ومن أخذ عنهم وإمام الكوفة على بن حمزة الكسائى والفراء وذكر رواة لهم باع طويل في عصر الفراء كأبى محمد عبد الله بن سعيد الأموى وأبى عدنان الراوية وأبى عمرو الشيبانى صاحب الجيم ومن أخذ عنه وابن السكيت وثعلب وأبى عبيد القاسم بن سلام ومن رووا عنهم.

والنوع الثانى فى بيان أول من صنف فى اللغة وذكر منهم الخليل وكتابه العين والزبيدى فى مختصر العين والاستدراك على العين للمفضل بن سلمة ولابن التيانى ثم البارع لأبى على القالى والمحكم لابن سيدة والعباب للصغانى والجمهرة ومختصراتها، وما صنفه أتباع الخليل وأتباع أتباعه وهلم جرا فيما ظهر من مؤلفات كلسان العرب لابن منظور والقاموس المحيط للفيروزابادى.

المقصد التاسع: فى ترجمة الفيروزابادى متحدثا عن نسبه ونشأته ورحلاته وشيوخه ومؤلفاته وتلاميذه.

المقصد العاشر: فى أسانيد شرحه المتصلة إلى المؤلف وطرق روايته ورواية القاموس وأشار إلى أسانيد أخرى أعرض عنها صفحاتى لا يطيل، والمقاصد الثمانية الأولى مأخوذة عن المزهر للسيوطى وبعضها عن الصاحبى لابن فارس ثم شرح ديباجة القاموس.

النظام الذى سار عليه الكتاب:

- لعلنا ندرك من اهتمامه بالقاموس المحيط وشرحه له أنه انتهج طريقته وطريقة من سبقه وهى مراعاة آخر الكلمات وجعله بابا وأولها وجعله فصلا وعرف الباب والفصل فى أول كتابه نقلا عن شيخه.

واتبع طريقته فى عرض الأبنية من ذكر المجرد أولا ثم المزيد وذكر معانيها متتابعة مع العناية فى ذكر صيغ الأسماء بالمفرد والجموع والمذكر والمؤنث وفى ذكر صيغ الأفعال بذكر الماضى والمضارع والمصدر مما لم ينضو تحت قواعده التى اتبعها.

وقد يذكر المترادفات فى إبان شرحه لإحدى الصيغ واشتقاقاتها ويكرر الصيغ أحيانا.

وعلى هذا المنوال سار الفيروزابادى وتبعه الزبيدى فى تاجه

- كما اتبع الرموز والمصطلحات التى سار عليها الفيروزابادى وغيره ممن نقل عنهم.

- يعقب الزبيدى في نهاية المادة بذكر ما استدركه على الفيروزابادى من الصيغ والمعانى والمواد وأحيانا يورد ما يستدركه فى أثناء شرحه للمادة.

- فى باب الهمزة قال: الباب لغة الفرجة التى يدخل منها إلى الدار ويطلق على ما يسد به ويغلق من خشب ونحوه، واصطلاحا: اسم لطائفة من المسائل مشتركة فى حكم وقد يعبر عنها بالكتاب وبالفصل وقد يجمع بين هذه الثلاثة. باب الهمزة فصل الهمزة. ذكر -على نظام الفيروزابادى-

أبأ- أتأ- أثأ- أجأ- أزأ- أشأ- أكأ- ألأ- آء.

والمواد كلها ترى مرتبة حسب ما ذكر الفيروزابادى.

وفى فصل الباء يورد: بأبأ -البؤبؤ- بدأ والبداءة والبديئة كالبديهه وبادئ بدء والبدء: السيدج أبداء كجفن وأجفان على غير قياس، وبدوء كفلوس وجفون على القياس، والبدىء كالبديع المخلوق فعيل بمعنى مفعول والبدىء العجيب وأبدأ الرجل إذا أتى بالأمر البديع والبدىء: السيد كالبدء وبدئ الرجل أى بالبناء للمجهول بدءاً: جدر أصابه الجدرى أو حصب بالحصبة وبداء ككتاب اسم جماعة والبدأة بالضم نبت وفى بدأتنا مثلثة الباء وفى بدأتنا

محركة قال الأزهري ولا أدرى كيف ذلك وفي مبدئنا بالضم وبالفتح من غير همز كذا هو في نسختنا وفي بعض بالهمز أى في أول حالنا ونشأتنا(١)

(برأ الله الخلق كجعل) يبرأ بالفتح فيهما لمكان حرفي الحلق في اللام على القياس وكذا ولو قال كمنع بدل جعل كان أولى.

(برأ) كيمنع حكاه ابن الأنبارى في الزاهر (وبروءا) كقعود: (خلقهم على غير مثال) (و) برأ (المريض) مثلثا والفتح أفصح. قاله ابن القطاع في الأفعال وتبعه المزني وعليه مشى المصنف.

(يبرأ) بالفتح أيضا على القياس (و) برأ كنصر (يبرؤ) كينصر (برءا) بضمتين (وبروءا) كقعود (وبرء ككرم)يبرأ بالضم (برءا) بفتح فسكون (وبرءا) بضمتين (وبروءا) كقعود، (وأبرأه الله)تعالى من مرض (فهو) أى المريض (بارئ وبرىء) (ج ككرام) في برىء قياسا.

(وبرئ) الرجل -بالكسر- لغة واحدة (من الأمر) والدين كفرح (يبرأ) بالفتح على القياس (ويبرؤ) بالضم (نادر) بل غريب جدا.... (براء) كسلام كذا في الروض (وبراءة) ككرامة (وبرأ) بضم فسكون (تبرأ) بالهمزة تفسير لما سبق (وأبرأك الله منه وبرّأك) من باب التفعيل أى جعلك بريئا (وأنت برئ) منه (ج بريئون) جمع مذكر سالم (و) برآء (كفقهاء) براء مثل (كرام) في كريم (و) أبراء مثل (أشراف) في شريف على الشذوذ (و) أبرياء مثل (أنصباء) في نصيب ولو مثله بأصدقاء كان أحسن لأن الصديق صفة مثله بخلاف النصيب فإنه اسم، كلاهما شاذ متصور على السماع (و) براء مثل (رجال) وهو من الأوزان النادرة في الجمع (وهي بهاء) أى الأنثى بريئة (ج بريئات) مؤنث سالم (وبريات) بقلب إحدى الهمزتين ياء (وبرايا كخطايا) يقال: هن برايا (وإنا برء منه) وعبارة الروض رجل براء ورجلان براء كسلام (لا يثني ولا يجمع) لأنه مصدر وشأنه كذلك (ولا يؤنث) (أى برئ والبراء أول ليلة) من الشهر وقد (أبرأ) إذا (دخل فيه) أى البراء (و) البراء (اسم و) البراء (بن مالك) (و) البراء بن (عازب) (و) البراء بن (أوس) (و) البراء (بن قبيصة مختلف فيه) ويقال (باراه) أى شريكه إذا (فارقه) (و) بارأ الرجل

---

(١) تاج العروس ١/ ٤٢- ٤٤.

(المرأة) إذا صالحها على الفرق و(استبرأها) خالعها إلخ[1].

فبمراجعة الأمثلة السابقة نتبين أنه يتابع الفيروزابادى فى ذكر الأسماء والأفعال والمجرد والمزيد ويفسر المعانى.

وقد يستدرك على المصنف فى الصيغ والمواد كأن يقول:

ومما يستدرك عليه عن ابن الأعرابى: رمأت على الخمسين وأرمأت أى زدت مثل رميت وأرميت وأرمأت إليه كذا فى العياب[2]

ومما يستدرك عليه نقل عن الأصمعى: استورأت الإبل إذا ترابعت على نفار واحد وقال أبو زيد: إذا نفرت فصعدت الجبل فإذا كان نفارها فى السهل قيل: استأورت قال: وهذا كلام بنى عقيل[3]

وقد يستدرك بعض الصيغ والمعانى.

ومما يستدرك عليه تبرأنا: تفارقنا وأبرأته جعلته بريئاً من حقى وبرأته: صححت براءته وأبرأته مالى عليه وبرّأته تبرئة وتبرأت من كذا والبرية: الخلق، وقد تركت العرب همزها وقرأ نافع وابن ذكوان على الأصل قوله تعالى: خير البريئة وشر البريئة وقال الفراء: إن أخذت البرية من البرى وهو التراب فأصلها غير الهمز وقد أغفلها المصنف هنا وأحال فى المعتل على ما لم يذكر وهو عجيب واستبرأت ما عندك واستبرأ أرض كذا فما وجد ضالته واستبرأت الأمر طلبت آخره لأقطع الشبهة عنى[4].

ويستدرك على المصنف فى أثناء شرحه للمواد

ففى مادة (أجأ) محركة مهموز مقصور (جبل لطيئ) (بمصر) قال الفيروزابادى (ويؤنث فيهما) أى الجبل والقرية قال الزبيدى: أما فى القرية فمسلم وأما فى الجبل فإن التذكير والصرف أصوب لأنه جبل مذكر وسمى باسم رجل وهو مذكر وقد ورد ذكره فى أشعارهم ومما جاء فيه (أجا) جبل مقصور غير مهموز، أنشد قاسم بن ثابت لبعض الأعراب:

إلى نضد من عبد شمس كأنهم   هضاب أجا أركانه لم تقصف

---

(1) 1/ 44، 45.

(2) 1/ 73   (3) 633   (4) 1/ 45

وأما قول امرئ القيس:

أبت أجـأ أن تسلم العـام جـارها   فمن شاء فلينهض لهـا من مقـاتل

فالمراد أبت قبائل أجأ أو سكان أجأ أو ما أشبهه فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، يدل على ذلك عجز البيت، والجبل نفسه لا يقاتل وهذا على حد قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ يريد أهل القرية وفى نسخة أخرى من جامع شعره قيل فيها:

(أرأى أجأ لم يسلم العام جاره) ثم قال: المعنى أصحاب الجبل لم يسلموا جارهم[1]

(صفأ) استدرك الزبيدى هذه المادة على الفيروزابادى قال. ومما يستدرك على المصنف الحفيتأ كسميدع وهو الرجل القصير السمين، وقد أحال فى باب التاء على الهمز ولم يتعرض له أصلا[2]

وفى (سبأ) يقول: ومما بقى على المؤلف من هذه المادة: سبأ على يمين كاذبه يسبأ سبأ: حلف وقيل: سبأ على يمين يسبأ سبأ: مر عليها كاذباً غير مكترث بها وقد ذكرهما صاحب المحكم والصحاح والعباب[3].

(سرأ) ومما أغفله المؤلف من هذه الماده السراء كسحاب: ضرب من شجر القسىّ الواحدة سرآه.

ويستدرك عليه فى الأماكن والأعلام.

ومن ذلك قساء كغراب موضع[4]

ويستخدم مصطلحات الفيروزابادى ففى الضبط يستخدم الحركات والموازين كما فى الأمثلة السابقة.

وفى التعبير عن المؤنث يقول وبالهاء: (الأشاء كسحاب) (صغار النخل) كذا قاله القزاز فى جامع اللغة وقيل: النخل عامة نقله ابن سيدة فى المحكم، والواحدة بهاء[5] و(ملآنة) بهاء (ج ملاء)[6] وهكذا العلامات الأخرى.

---

(١) ١/ ٣٩، ٤٠.   (٢) ١/ ٥٧.   (٣) ١/ ٧٦.
(٤) ١٠٤   (٥) ١/ ٤٠.   (٦) ١/ ١٩.

ويستخدم -كذلك- مصطلحات الكتب التى نقل عنها.

كأن يقول (والمرء مثلثة الميم) لكن الفتح هو القياس خاصة والأنثى امرأة[1].

(ولا يجمع من لفظه) جمع سلامة (وسمع مرئون) جمع سلامة كما فى حديث الحسن: أحسنوا أملاءكم أيها المرءون قال ابن الأثير هو جمع المرء وهو الرجل[2]

(و) الملأ (الخلق) والجمع أملاء.

ويستدرك على المراجع الأخرى (عبث) هذه المادة أسقطها المؤلف والصاغانى وقد جاء منها عرثبان اسم رجل كذا فى لسان العرب. قلت وهو تصحيف صوابه عربثان بتقديم الموحدة على المثلثة[3]

وفى (القرضئ) (كزبرج) (من غريب شجر البلد) شكلا ولونا (واحدته) قرضئة (بهاء) ومما يستدرك عليه قساء كغراب موضع[4] ولم يذكر الرمز (ع) الذى اتبعه الفروزابادى و (داءة) جبل يحجز بين النخلتين اليمانية والشامية[5] قرب مكة حرسها الله نعالى كذا فى العباب والمراصد وفى معجم البكرى بلد قريب من مكة فلم يذكر مصطلح الفيروزابادى(د)

وقد صوب بعض ما غفل عنه الفيروزابادى فى ترتيب بعض المواد التى ذكرها فى غير مواضعها الصحيحة. ومن ذلك (أشئ) بالضم مصغرا مهموزا موضع قرب اليمامة أو موضع بالوشم والوشم واد باليمامة فيه نخل وهو تصغير الأشاء وهو صغار النخل الواحدة أشاءة.

وقد ذكره المصنف فى المعتل والصواب ذكره هنا فإن الإمام ابن جنى قال: قد يجوز -عندى- فى أشئ هذا أن يكون من لفظ أشاءة فاؤه واو لا همزة وعينه شين فيكون بناؤه من وشى وإذا كان كذلك احتمل أن يكون مكبرا فعلا كأنه أشأ غير أنه حقر فصار تصغيره أشيئا كأشيع ثم خففت همزته بأن أبدلت ياء وأدغمت فيها ياء التحقير فصار أشى وقد يجوز أن يكون أشيئ تحقير أشأى أفعل من شأوت أو شأيت حقر ثم خففت همزته فأبدلت ياء

(1) ١/ ١١٧. (2) ١/ ١١٧، ١١٨. (3) ٣٦٦، ٣٦٧.
(4) ١٠٣، ١٠٤. (5) ١/ ٦٧.

وأدغمت فيها ياء التصغير فاجتمعت معك ثلاث ياءات ياء التحقير والتى بعدها بدل من الهمز ولام الفعل فصارت إلى أشيء وهناك أقوال أخرى[١].

وهذه المآخذ قد أخذها الفيروزابادى على الجوهرى وذكر الأشاء كسحاب فى باب المعتل وقال المصنف إن موضعه فى المهموز مع أن الجوهرى تابع لابن جنى حين قال: ليس فى الكلام كلمة فاؤها ولامها همزتان ولا عينها ولامها همزتان بل قد جاءت أسماء محصورة فوقعت الهمزة منها فاء ولاماً وهى آءة وأجاءه[٢].

ومن ذلك مادة (أكأ) أوردها الفيروزبادى فى باب الهمزة فصل الهمزة وفصل الكاف ونبه الزبيدى على أن الهمزة زائدة وأن الصواب وضعها فى فصل الكاف.

فى فصل الهمزة قال. (أكأ كمنع استوثق) غريمه (بالشهود) ثبتت هذه المادة فى أكثر النسخ الصحيحة وسقطت فى البعض وقوله (أبو زيد: أكأ إكاؤه) إلى آخرها هكذا وجد فى بعض النسخ والصواب أن محله فصل الكاف من هذا الباب لأن وزن أكأ إكاءة (كإجابة وإكاء) كإقام فعرف أن الهمزة الأولى زائدة للتعدية والنقل كهمزة أقام وأجاب وقد ذكره المصنف هناك على الأصل وهو الصحيح ويقال هو ككتب كتابة وكتابا فحينئذ محله هناك[٣].

وفى فصل الكاف قال (وأكاه إكاء وإكاءة) هذا محل ذكره فإن الهمزة زائدة كأقام إقامة لا حرف الكاف وقد سبقت الاشارة إلى ذلك[٤]

ونبه على مخالفة الفيروزابادى لمنهجه فى ذكر المؤنث فى بعض الأحيان وفصل المعتل الواوى عن اليائى مما لم يميزه الفيروزابادى كأن يقول فى (رطأ) جامع هو رطئ وهى رطئة [٥] وكأن يقول الفيروزابادى فى (جور) والجار والمجاور وهى جارة)[٦] ولم ينبه على أن المؤنث بالهاء.

وكذلك فى (ذر) الذر صغار النحل ومائة منها زنة حبة شعر الواحدة ذرة[٧]. أو أن يقول فى المؤنث وبالهاء جريا على مصطلحه.

---

(١) ٤١. (٢) ٤٠. (٣) ٤١. (٤) ١١٣.

(٥) ٧٠ الزبيدى (٦) انظر القاموس ١/ ٤٠٨ وجور فى تاج العروس.

(٧) القاموس ٢/ ٣٥ وتاج العروس ذر.

ومن المعتل الذى ذكره الفيروزابادى فى المهموز (الشفاء كقراء): الخردل المعالج بالصباغ (أو الحرف) وهى لغة أهل الغور وهو حب الرشاء بلغة أهل العراق (واحدته بهاء) قال ابن سيدة وهمزته يحتمل أن تكون وضعا وأن تكون مبدلة من ياء أو واو.

وفى العباب ذكر بعض أهل اللغة الثفاء فى باب الهمز وعندى أنه معتل اللام وسمى بذلك لما يتبع مذاقه من لذع اللسان لحدته من قولهم ثفاه يثفوه ويثفيه إذا تبعه وتسميتهم إياه الحرف لحرافته ومنه بصل حريف وهمزته منقلبة عن واو أو ياء على مقتضى اللغتين[(١)]

و (حجىء)[(٢)] ذكره فى الهمز وفى المعتل (حجى) ولم يوضح أصله واوا أو ياء أو همزة ونقل ابن سيدة أنه من ذوات الياء لأن انقلاب الألف عن الياء طرفا أكثر من انقلابها عن الواو فإما سقطت إشارة الياء بالأحمر من النساخ أو هو قصور من المصنف.

وهو يضبط مثل الفيروزابادى بالحركة وبالكلمة الموازنة ففى مادة (أبت)- مثلا (أبت اليوم كسمع ونصر وضرب) وأشهر اللغات فيه كفرح وعليه اقتصر الجوهرى ونسبه إلى ابن دريد (أبتا) بفتح فسكون (وأبوتا) بالضم (اشتد حره) وغمه وسكنت ريحه (فهو آبت) بالمد (وأبت) كفرح (وأبت) بفتح فسكون كله بمعنى واحد هكذا فى النسخة وضبطه الجوهرى. الأولى كضخم والثانية ككتف والثالثة بالمدة.. (وليلة آبتة) بالمد (وأبتة) ككتفة وأبتة) -كضخمة-. ويقول وأبتت الأرض تأبت) أبتا من باب ضرب (إذا لم يكن فيها بقل ولا كلأ) قال ابن دريد ليست بثبت.

وكذلك (ألته) ماله (حقه يألته) ألتا من حد ضرب (نقصه)[(٣)] وضبط الفعل بالكسر أو بالضم للعين كما فعل فى (برئ) -بالكسر- لغة واحدة.

(وبرو ككرم) (يبرو) بالضم وقد سبق ذلك.[(٤)]

وقد يزيد فى الضبط على ما ذكره الفيروزبادى طرقا أخرى ومن ذلك (الحجأ كجبل) وضبطه صاحب المراصد بالفتح والتشديد ومثله فى معجم

---

(١) التاج ١/ ٤٩.　(٢) ١/ ٥٣.　(٣) ٥٣١، ٥٣٢.

(٤) انظر صـ١٢ من هذا البحث.

البكرى[١].

وأحيانا يزيد إيضاحا للضبط كأن يقول (والقرءة بالكسر) مثل القرعة (الوباء)[٢]

(وقد قرئت) بالتشديد (حبست لذلك) أى حتى انتهت عدتها[٣]

وقد يصحح له الضبط كأن يقول: (ومقرأ) كمكرم.

هكذا ضبطه المحدثون (د) وفي بعض النسخ إشارة لموضع (باليمن) قريبا من صنعاء على مرحلة منه (به معدن العقيق) وكمقعد قرية بالشام من نواحي دمشق لكن أهل دمشق والمحدثون يضمون الميم وقد غفل عنه المصنف.

ودير لبى كحتى مثلثة اللام ع بالموصل) قلت: زعم المصنف التثليث في هذا الموضع الذى بالموصل والصحيح أنه بالكسر فقط[٤]

و (السرب) (الماشية كلها) (و) السرب (الطريق قال شمر أكثر الرواية بالفتح قال الأزهرى وهكذا سمعت العرب تقول: حكى سربه أى طريقه وقال أبو عمرو سرب الرجل بالكسر وذكره ابن السيد فى مثلثه بالفتح و الكسر وأيده المبرد في الكسر قلت فالواجب على المصنف الإشارة إلى هذا القول بقوله ويكسر[٥]

ومن ذلك: (شنئ له حقه) كفرح (أعطاه إياه) (كشنأ) أى كمنع. ظاهر اصطلاحه يدل على أن شنأ كمنع فى كل ما استعمل (شنئ) بالكسر ولا قائل به ولم يستعملوا كمنع إلا فى المعدى بإلى دون به وله[٦]

(وجليب كسكيت ع) قال شيخنا قال الصاغانى أخشى أن يكون تصحيف حليت أى بالحاء المهملة والفوقية فى آخره لأنه المشهور وإن كان فى وزنه خلاف كما سيأتى[٧]

(الحليت: الجليد والصقيع) بلغة طئ والحليت كسكيت صمغ: ويشير إلى تصحيفات الفيروزابادى على هذا النمط.

وزعبب كقنفد اسم وزعبة بالضم اسم (حمار) قلت: ولعله مصحف

---

(١) ٦٣. (٢) ١٠٣. (٣) ١٠٣.

(٤) ٤٦٧. (٥) ٢٩٥. (٦) ٨٢.

(٧) ١٨٦.

وقد يأتي بالغين[١]

وآبة (بافريقية) نقله الصاغاني وما رأيته في المعجم وإنما قاله فيه وآبة أيضا قرية من قرى البهنسا من صعيد مصر أخبرني بذلك القاضي المفضل قاضي الجيوش بمصر قلت: وكذا رأيتها في كتاب القوانين لابن الجيعان ثم ظهر أنه تصحف ذلك على الصاغاني وتبعه المصنف وإنما هي أبة بضم فشدة موحدة[٢].

ويصوب تصحيفات غير المصنف كالجوهري.

وهو يزيد في المعاني كثيرا على ما يذكره الفيروزابادي مما اطلع عليه الزبيدي من المصادر الكثيرة في الشرح.

كأن يقول والسرب (القلب) كما في الحديث من أصبح آمنا في سربه و(النفس) ومنه قول الثقات من أهل اللغة فلان آمن في سربه أي في نفسه وهو قول الأصمعي وقال ابن بري: هذا قول جماعة من أهل اللغة.

وأنكر ابن درستويه قول من قال في نفسه قال: وإنما المعنى آمن في أهله وماله وولده ولو آمن على نفسه وحدها دون أهله وماله لم يقل هو آمن في سربه.

وإنما السرب ههنا ما للرجل من أهل ومال ولذلك سمي قطيع البقر والظباء والقطا والنساء سربا وكأن الأصل في ذلك أن يكون الراعي آمنا في سربه والفحل آمنا في سربه ثم استعمل في غير الرعاة استعارة فيما شبه به ولذلك كسرت السين وقيل هو آمن في سربه أي في قومه وقال القزاز: آمن في سربه أي طريقه وقال الزمخشري في الفائق من أصبح آمنا في سربه: أي منقلبه ومنصرفه من قولهم: خلي سربه أي طريقه وروى الكسر أي في حزبه وعياله مستعار من سرب الظباء والبقر والقطا.[٣]

ونبه على تكراره للمعاني (الظأب: الكلام والجلبة) (وصياح التيس عند الهياج) وقد تقدمت هذه المعاني في المهموز وأعادها هنا للتنبيه عليه[٤]

والزبيدي يوثق للمصنف المعاني التي ذكرها بذكر المصادر المؤيدة لكلام المصنف.

---

(١) ٢٨٨.   (٢) ١٥١.   (٣) ٢٩٦.   (٤) ٣٢٦.

(تأزبوا المال بينهم) إذا (اقتسموه) نقله الصاغانى[١]
(والإيية) بالكسر عن اللحيانى[٢]

وهو يعب من المراجع المختلفة كالتهذيب للأزهرى والعباب للصاغانى والأفعال لابن القطاع والصحاح للجوهرى وكتب ابن جنى وغيرها[٣]

وقد يعترض على ما يذكره فى الشرح

(ابن) العروبة رجل معروف وفى الصحاح ابن (أبى العروبة باللام وتركها)

أى الألف واللام (لحن أو قليل) قال شيخنا وذهب بعض إلى خلافه وأن إثباتها هو اللحن لأن الاسم وضع مجرورا[٤]

وهو يوثق شرحه المعتمد على النصوص المنقولة من المصادر بما ذكرته تلك المراجع من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والشعر وأقوال العرب.

ففى خسأ الكلب كمنع (إذا) طرده يورد قوله تعالى: **﴿اخسأوا فيها ولا تكلمون﴾**[٥].

معناه تباعدوا.

وفى الحسبان بمعنى الحساب يورد قوله تعالى **﴿الشمس والقمر بحسبان﴾** معناه بحساب ومنازل لا تعدوانها.[٦]

وقد يورد القراءات فى الآيات لصلتها بالموضوع الذى يتحدث فيه ويوثقها ففى (سوأ) ساء الرجل فعل به ما يكره وساء ما فعل: قبح والسوء: الاسم منه ويفتح ويضم، ثم يورد قوله تعالى: **﴿عليهم دائرة السوء﴾** قرئ بالوجهين فتح السين وضمها قال الفراء السوء بالفتح فى القراءة أكثر وقلما تقول العرب دائرة السوء بالضم وقال الزجاج فى قوله تعالى **﴿الظانين بالله ظن السوء عليهم دائرة السوء﴾** كانوا ظنوا أن لن يعود الرسول والمؤمنون إلى أهليهم فجعل دائرة السُّوء عليهم قال: ومن قرأ ظن السوء فهو جائز وقال: ولا أعلم أحداً قرأ بها إلا أنها قد رويت. قال الأزهرى: قوله لا أعلم أحدا إلى آخره وهم

---

(١) ١٤٧.　　(٢) ١٥٠ وانظر ص ٦٠.
(٣) انظر ٦٣، ١٠٤، ١٣٥ وغيرها.
(٤) ٣٧٣.　　(٥) ٦١　　(٦) ٢١٠

قرأ ابن كثير وأبو عمرو دائرة السوء بضم السين ممدود فى سورة براءة وسورة الفتح وقرأ سائر القراء بفتح السين فى السورتين قال: وتعجبت أن يذهب على مثل الزجاج قراءة القارئين الجليلين ابن كثير وأبى عمرو[1] إلخ.

وفى (المنسأة كمكنسة ومرتبة) بالهمز (ويترك الهمز فيها العصا) العظيمة التى تكون مع الراعى قال: ومن ذلك (قول الفراء) فى قوله عزوجل: ﴿تأكل منسأته﴾ (يجوز يعنى فى الآية) المذكورة (من سأته بفصل من) عن سأته (على أنه حرف جر والسأة لغة فى سية القوس) قال ابن عامر: والسية: العصا أو طرفها أى تأكل من طرف عصاه.... ونقل شيخنا عن الخفاجى فى العناية أنه قرئ من سأته بمن الجارة ثم قال: وهذه القراءة مروية عن سعيد بن جبير وعن الكسائى.[2]

ومن الحديث فى خلأت الناقة: بركت أو حرنت أورد ما روى عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم رضى الله عنهما أن عام الحديبية قال النبى صلى الله عليه وسلم إن خالد بن الوليد بالفحيم فى خيل لقريش طليقة فخذوا ذات اليمين فوالله ما شعر بهم خالد حتى إذاهم بفترة الجيش وبركت القصواء عند الثنية فقال الناس حل حل فقالوا: خلأت القصواء فقال: ما خلأت القصواء وما ذاك لها بخلق ولكن حبسها حابس الفيل[3]

وفى (قيأ) (قيأه الدواء وأقاءه) بمعنى أى فعل به فعلا يتقيأ منه وقيأته أنا.. (والاسم القيباء كغراب) فهو مثل العطاس والدوار وفى الحديث: الراجع فى هبته كالراجع فى قيئه، وفيه: من ذرعه القئ وهو صائم فلا شئ عليه ومن تقيأ فعليه الإعادة أى تكلفه وتعمده[4]

كما أعاد ما حذفه الفيروزابادى من الشواهد الشعرية وأكثر منها وصحح بعض رواياتها ونسبها إلى قائليها بحسب المصادر الكثيرة التى رجع إليها.

ففى (ذرأ) ، (زرع ذرئ) على فعيل قال عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود ويروى لقيس بن ذريح وهو موجود فى ديوانى شعرهما.

---

(١) ٧٧. (٢) ١٢٥ وانظر أيضا ٢١٦ ، ٢٦٥ . ٤٧٥ .

(٣) ٦٢. (٤) ١٠٥ وانظر أيضا ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٤٠٥ ، ٤٥٦ .

صـــدعت القلب ثم ذرأت فـيـه   هـواك فليم فــالتــأم الفطور
تبلغ حـيـث لـم يبلغ شــراب   ولا حــزن ولـم يبلغ ســرور

ويروى ثم ذررت وذريت غير مهموز وهذا هو الصحيح كما في العباب[1]

وأحيانا يصحح نسبة الأبيات.

(الزنيء) على فعيل (السقاء الصغير وزنأ عليه تزنئة) أى (ضيف) قال شهاب بن العفيف ويروى للحرث بن العفيف والأول هو الصحيح قال الصغانى وهكذا وجدته فى شعر شهاب بخط أبى القاسم الآمدى فى أشعار بنى شيبان.

لاهم إن الحــرث بن جــبلة   زنا على أبيـــه ثم قـــتله

أصله زنأ على أبيه بالهمز قال ابن السكيت: إنما ترك همزه ضرورة والحارث هذا هو الحارث بن أبى شمر الغسانى[2]

وتطالعك أسماء شعراء من العصر الجاهلى والإسلامى والأموى والعباسى حتى المتنبى رأينا له شعرا يستدل به[3]

وأحيانا لا يذكر اسم القائل: والذرء: الشئ اليسير من القول قال الشاعر:

أتانى عن مـغـيـرة ذرء قـول   وعن عيسى فقلت له كـهـذا[4]

وأحيانا يذكر شطر بيت (وثب يثب وثبا) كالقرب (ووثبانا) (ووثوبا) (ووثابا) بالكسر قال:

إذا ونت الركــاب جــرى وثابا[5]

وقد يذكر الشاهد الشعرى أكثر من مرة منبها على ذلك أحيانا كقوله

---

(١) ٦٧.   (٢) ٧٤.
(٣) انظر مثلا (المتنبى)صـ ٣٠٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٩٣، ٣٩٦، ٤٠٣ وغيرها.
(٤) ٦٧.   (٥) ٤٩٦ وانظر ص٣٩٤.

فى (عقب) والتعقيب شد الأوتار على السهم قال لبيد:

مـرط القـذاذ فليس فيـه مـصنع   لا الريش ينقـصـه ولا التـعـقـيب

وسيأتى فى ريش وفى م رط[1]
وقد ينبه على أبيات مصنوعة فعند قول امرئ القيس (فى حقب):

ترى القبـة الحقبـاء منهـا كـأنهـا   كـمـيت تبـارى رعلة الخيل فارد

فى لسان العرب وهذا البيت منحول[2]
وقد يذكر أنه ورد فى شعر فلان دون ذكر الشعر
ففى (حتا) فقوله (و) ابن حتاءة اسم) رجل ذكره جرير فى شعره
يفخر على الفرذدق يأتى ثم ذكره هناك

مـا ابن حـتـاءة بالوعل الوان   ولا ضـعـيف فى لقـاء الأقـران

وفى (أزب): قلت: ورأيت فى أسـمـاء البـقـاع وآزاب – بالمد والزاى المعجمة– موضع جاء ذكره فى شعر لسهيل بن على فليعلم[3]
ويورد أقوال العرب فى كلأ: عن الأصمعى:
كلأ الرجل كلأ وسلأه سلأ بالسوط (ضربه) (ورجل كلوء العين) أى (شديدها لا يغلبها النوم) وكذلك الأنثى ومنه قول الأعرابى لامرأته والله إنى لأبغض المرأة كلوء الليل[4]
ويأتى بأمثال العرب مع بيان مصادرها أحيانا وتوثيقها وشرحها فى غالب الأحيان فى كرب يذكر: قال الجوهرى وفى المثل.

متى كـان حكم الله فى كـرب النخل

وجدت فى هامش الصحاح هذا المثل لجرير قاله لما سمع بيت الصلتان

---

(١) ٣٩٥.   (٢) ٢١٩ والحقباء الطويلة فى السماء.
(٣) ١٤٧.   (٤) ١١١.

العبدى

أيا شاعر لا شاعر اليوم مثله   جرير ولكن فى كليب تواضع

فقال جرير:

أقول ولم أملك سوابق عبرة   متى كان حكم الله فى كرب النخل

انتهى. قال ابن برى: هذا الشاهد الذى ذكره الجوهرى مثلا إنما هو عجز بيت لجرير. فذكره قال ذلك لما بلغه أن الصلتان العبدى فضل الفرزدق عليه فى النسب وفضل جريراً عليه فى جودة الشعر فى قوله أيا شاعر إلخ فلم يرض جرير قول الصلتان ونصرته الفرزدق، قال ابن منظور: قلت: هذه مشاحة من ابن برى للجوهرى فى قوله ليس هذا الشاهد مثلا وإنما هو عجز بيت لجرير والأمثال قد وردت شعرا وغير شعر وما يكون شعرا لا يمتنع أن يكون مثلا انتهى وللشيخ على المقدسى هنا فى حاشيته كلام يقرب من كلام ابن منظور بل هو مأخوذ منه نقله شيخنا وكفانا مؤونة الرد عليه.

وفى (ضبب) يذكر المثل: أخدع من ضب، قلت: وهذا المثل فى حياة الحيوان والمستقصى.(١)

وهذا الشرح بمتلئ بأنواع متعددة من النواحي التى تتعلق بالمادة اللغوية المشروحة مما يتصل بالحيوان أو الطير أو النبات أو الأعلام والأماكن من ذلك (الدابة) اسم (مادب من الحيوان) مميزة وغير مميزة.

وفى (قبث) (حمار قباث) هنئ أميلس أسيد رأسه كرأس الخنفساء طوال قوائمه نحو قوائم الخنفساء، وقيل (عير قباث) أبلق محجل القوائم له أنف كأنف القنفذ إذا حرك قاوت حتى تراه كأنه بعرة فإذا كف الصوت انطلق وقيل (دويبة)(٢)

الزرياب طائر أسود غراد شبيهه زرياب المغنى المعروف ولقب به لسوء لونه مع فصاحة لسانه... وفى حياة الحيوان: الزرياب فى كتاب منطق الطير أنه أبو

(١) ٤٥٢.
(٢) ٣٤٤ وانظر الأمثال ج ٦، ٦٣، ٧٢، ٢٢٠.

زولق[1] وحديثه عن الغراب وأنواعه[2]

الرشأ (شجرة تسمو فوق القامة) ورقها كورق الخروع ولا ثمرة لها ولا يأكلها شئ رواه الدينورى.[3]

ويشرح الأعلام شرحا وافيا كسفيان بن أبى زهير الشنائى وزهير بن عبد الله الشنوى (صحابيان) يذكر أن الأول حديثه فى البخارى والثانى ذكره البغوى ويطيل فى الشرح[4] وكثيرا ما استدرك فى الأعلام مثل: ومما يستدرك عليه الحصين بن الجلامس بن مخرمة الشاعر من بنى تميم.[5]

وفى الأماكن: ومما يستدرك عليه خزبة بالضم جبيل صغير فى ديار بكر من الأزد.[6]

ويشرح الأماكن (وسبأ كجبل) (مملكة بلقيس) باليمن كذا فى الحديث وقال تعالى: ﴿وجئتك من سبأ بنبأ يقين﴾

قال الزجاج: هى مدينة تعرف بمأرب من صنعاء على مسيرة ثلاث ليال ونقل شيخنا عن زهر الأكم فى الأمثال والحكم ،كانت أخصب بلاد اليمن.[7]

وفى (عنب) وفى المعجم الصغير للبكرى: وعينب كصيقل أرض من الشحر بين عمان واليمن.

- يهتم كثيرا بالنواحى اللغوية كالاشتقاق والقلب والإبدال وغيرها من مسائل اللغة مما يمكن عده مصدرا مهما للدراسة اللغوية.

ففكرة ابن جنى عن الاشتقاق ودوران المادة حول معنى واحد ومناسبة الصوت للمعنى نجد لها صدى واسعا فى هذا المعجم من ذلك

(لجب) (اللجب محركة) الغلبة مع اختلاط وكأنه مقلوب (الجلبة والصياح) والصوت (واضطراب موج البحر) و (الفعل منه لجب بالكسر (كفرح) واللجب ارتفاع الأصوات واختلاطها.

وهذه المادة كيفما كانت حروفها لها دلالة على الصياح والاضطراب

---

(1) ٤٣٠. (2) ٢٨٦. (3) ٤٠٧ وانظر ٤١٠.
(4) ٨٢. (5) ٢٣٣. (6) ٢٣٣ وانظر ٩١.
(7) ٧٥.

وهو مختار ابن جنى وشيخه أبى على ووافقهما الزمخشرى فى أمثاله كذا قاله أهل الاشتقاق(١)

وشابة قرية بالفيوم(٢) ومما يستدرك عليه (شرنوب) بالضم

قرية من قرى مصر بإقليم البحيرة(٣)

ويهتم بذكر الأدواء والدواء

(و) الحلبة (بالضم نبت) له حب أصفر يتعالج به وينبت فيؤكل قاله أبو حنيفة وهو (نافع للصدر) أى أمراضها الخ(٤)

وفى (آء) (الأيئة) بهمزتين بينهما تحتيه (كالهيئة لفظا ومعنى) حكاه الكسائى عن بعض العرب كذا نقله الصغانى قلت: والمشهور عند أهل التصريف أن هذه الهمزة أبدلت من الهاء لأنه كثير فى كلامهم فعلى هذا لا تكون أصلا وقيل إنها لثغة ولهذا أهملها الجوهرى وابن منظور وهما هما(٥)

وفى (صقب) ذكر (و) الصقب (من الناقة ولدها) وقال شيخنا السين أفصح فيه بل أنكر بعضهم كونه بالصاد ولذلك لم يذكره أهل صحيح اللغة كالجوهرى وابن فارس فى المجمل وغير واحد انتهى قلت: هو بالصاد فيه ذكره ابن سيدة فى المحكم ونقله ابن منظور فى لسان العرب وكفى بهما قدوة وحكى ابن الإعرابى: وصقوب الإبل: أرجلها لغة فى سقوبها قال: وأرى ذلك لمكان القاف وضعوا مكان السين صادا لأنها أفشى من السين وهى موافقة للقاف فى الإطباق ليكون العمل من وجه واحد، قال: وهذا تعليل سيبويه فى هذا الضرب من المضارعة، فظهر بذلك سقوط ما قاله شيخنا(٦)

ومما قيل فيه بالقلب (بلته يبلته) بلتا (قطعه) قال ابن منظور وزعم أهل اللغة أن بلته مقلوب عن بتله قال: وليس كذلك لوجود المصدر(٧)

ومن ذلك المعاقبة بين الواو والياء فعند الحديث عن (المتأوب والمتأيب) يقول كلاهما على صيغة المفعول وفلان سريع الأوبة وقوم يحولون الواو ياء فيقول سريع الأيبة.(٨)

---

(١) ٤٦٨ وانظر أيضا ٦٩، ٥٣٠. (٢) ٣٢٩.
(٣) ٣١٦. (٤) كما قال الفيروزابادى ٢٢٢.
(٥) ٤٢. (٦) ٣٣٥. (٧) ٥٢٧. (٨) ١٥٠، ١٥١.

ويتناول المشترك والمتضاد والمترادف بصورة تبدو فى تضاعيف الكتاب ومن المشترك كلمة (غرب) ومعانيها التى نظمها -كما قال الزبيدى- بعض الشعراء فى قصائد[1]

وكثيرا ما أشار إلى الأضداد

(الحيض والطهر) وهو (ضد) ذلك لأن القرء هو (الوقت) فقد تكون للحيض وللطهر وبه صرح الزمخشرى وغيره[2] وعلق على (الشعب كالمنع الجمع والتفريق والإصطلاح والإفساد) برأى ابن دريد بأنه ليس من الأضداد ورأى ابن السكيت بكون اللفظ أتى بمعنيين إصلاحا وتفريقا.

تكثر اللهجات فى المعجم وقد نبه الزبيدى على أصحابها وأحيانا لا ينسبها، من ذلك الحقبة (بالضم سكون الريح) يمانية[3] (الحصب محركة والحصب) بفتح فسكون (الحجارة واحدتها حصبة محركة) كقصبة وهو (نادر) (و) كحصب (الحطب) عامة وقال الفراء هى لغة أهل اليمن (و) كل (ما يرمى به فى النار) من حطب وغيره فهو (حصب) وهو لغة أهل نجد كما روى عن الفراء أيضا (أو لا يكون الحطب حصبا حتى يسجربه، وفى التنزيل ﴿**إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم**﴾ وروى عن على كرم الله وجهه أنه قرأ حطب جهنم.

وقال عكرمة: حصب جهنم هو حطب جهنم بالحبشية[4] (والمرء مثلثة الميم) لكن الفتح هو القياس خاصة والأنثى امرأة (الانسان) أى رجلا كان أو امرأة (أو الرجل)

وقال أبو خراش الهذلى:

جمعت أمورا ينفذ المرء بعضها

من الحلم والمعروف والحسب الضخم

هكذا رواه السكرى بكسر الميم وزعم أن ذلك لغة هذل[5]

---

(١) ٤٠٦. (٢) ١٠١.
(٣) ٢١٩ وانظر ٢٦٥، ٢٧٩، ١١١، ٢١٤، ٣٦٩.
(٤) ٢١٤. (٥) ١١٧.

ومما لم ينسبه:

(و) لا تقل (توضيت) بالياء بدل الهمزة قاله غير واحد.

وقال (و) لا تقل (أخطيت) بإبدال الهمزة ياء ومنهم من يقول إنها (لغية رديئة أو لثغة) قال الصغانى وبعضهم يقوله. قلت: لأن بعض الصرفيين يجوزون تسهيل الهمزة[1]

وقال الجوهرى وبعضهم يقوله وهو مراد المصنف من قوله (لغية أو لثغة)[2]

قال الليث: الرهب جزم لغة فى الرهب (رهب كعلم) يرهب (رهبة ورهبا بالضم والفتح و(رهبا) (بالتحريك) أى أن فيه ثلاث لغات[3]

(والخصب بالفتح الطلع) فى لغة (والنخل أو الكثيرة الحمل) فى لغة[4]

وقد يحاول تفسيرها (القشب) بالباء أهمله الجوهرى وقال ابن دريد هو (لغة فى القشم) بالميم قال شيخنا: أكثر أئمة اللغة والتصريف أنها ليست بلغة وإنما هى إبدال، وهى مطردة فى لغة مازن، وصوبوه[5] وقول علباء بن أرقم

يا قبح الله بنى السعلاة عمرو بن يربوع شرار النات

(ليسوا أعفاء ولا أكيات)

يريد الناس وأكياس فقلب السين تاء لموافقتها إياها فى الهمزة والزيادة وتجاور المخارج وهى لغة لبعض العرب عن أبى زيد.

وبذلك يتبين أنه يستوعب لهجات كثيرة تعد مثار بحث فى الصيغ والألفاظ والمعانى.

ويورد كثيراً من المجازات اللغوية مستعينا بأساس الزمخشرى.

ومن ذلك: (و) أكلأ (عمره أنهاه) وبلغ

أكلأ العمر أى أقصاه وآخره وهما من المجاز.

وفى الأساس: ومن المجاز كلأت النجم متى يطلع: رعيته وللعين فيها

---

(١) ٦١. (٢) ١٣٣. (٣) ٢٨٠. (٤) ٢٣٥.

(٥) ٤١٣ وهو من البدل الشاذ (٥٩٣).

(٦) من كلأت: استنسأت نسيئة والنسيئة: التأخير. ١١١.

مكلأ: تديم النظر إليها كأنك تكلؤها لإعجابك بها ومنه رجل كلوء العين: ساهرها يوصف برقبة النجوم.[٦]

خسأ الكلب: (طرده) ومن المجاز اخسأ عنى ومن المجاز عن أبى زيد خسأ (البصر).[١]

(و) من المجاز (إبل مدفأة ومدفئة ومدفأة ومدفئة) بالضم فى الكل (كثيرة الأوبار والشحوم) بدفئها أوبارها.[٢]

(تحصب الحمام: خرج إلى الصحراء لطلب الحب) ومن المجاز: حصبوا عنه: أسرعوا فى الهرب كما فى الأساس.[٣]

ويكثر من المسائل الصرفية والنحوية مرجعاً لها إلى المصادر المتعددة.

وفى الحديث: كان إذا مشى -صلى الله عليه وسلم- تكفأ تكفؤا.

التكفؤ: التمايل إلى قدام كما تتكفأ السفينة فى جريها.

قال ابن الأثير: روى مهموزا وغير مهموز قال: والأصل الهمز لأن مصدر تفعّل من الصحيح تفعّل كتقدم تقدما وتكفأ تكفؤا والهمزة حرف صحيح فأما إذا اعتل انكسرت عين المستقبل منه نحو تخفى تخفيا وتسمى تسميا فإذا خففت الهمزة التحقت بالمعتل وصار تكفيا بالكسر... أراد قوى البدن فإذا مشى فكأنما يمشى على صدور قدميه من القوة.[٤]

(أخصب) إخصابا وأنشد سيبويه:

لقد خشيت أن أرى جدبّا في عامنا ذا بعد ما أخصبا

فرواه هنا بفتح الهمزة هو كأكرم وأحسن إلا أنه قد يلحق فى الوقف الحرف حرفا آخر مثله فيشدد حرصا على البيان ليعلم أنه فى الوصل متحرك من حيث كان الساكنان لا يلتقيان فى الوصل فكان سبيله إذا أطلق الباء لا يثقلها ولكنه لما كان الوقف فى غالب الأمر إنما هو على الباء لم يحفل بالألف التى زيدت عليها إذ كانت غير لازمة فثقل الحرف على لغة من قال هذا خالدّ وخرجّ ويجعلّ فلما لم يكن الضم لازما لأن النصب والجر يزيلاه لم

(١) ٦١. (٢) ٦٥. (٣) ٢١٦. (٤) ١١٠.

يالوا به قال ابن جنى: وحدثنا أبو على أن أبا الحسن رواه أيضا بعدما إخصبا بكسر الهمزة وقطعها للضرورة وأجراه مجرى اخضرّ وازرق وغيره من افعل وهذا لا ينكر وإن كان افعل للألوان ألا تراهم قالوا اصوأبّ واملأس وارعوى واقتوى كذا فى لسان العرب.[1]

ومن المسائل النحوية ما نقله من المغنى لابن هشام عن (حتى) حين تستعمل حرف ابتداء تدخل على الجمل الاسمية والفعلية الماضوية والمضارع الذى تنصبه وشروط نصبها له وقال الفراء (أموت وفى نفسى من حتى شئ) وهو كلام طويل.[2]

ويذكر ويشرح كثيرا من الألفاظ المعربة والعامية أو المولدة وتستطيع أن تنظر فصل الفاء من باب الباء ففيه أسماء قرى أو بلدان أو أشجار عجيبة[3] مثل فاراب والفراقب (شجر) والفرنب بالكسر (الفأرة).

كل ذلك ذكره الفيروزابادى وشرحه الزبيدى.

والكباب (بالفتح) الطعاهجة وهو (اللحم المشرج) المشوى قال ياقوت وما أظنه إلا فارسيا وبمثله جزم الخفاجى فى شفاء الغليل[4]

و (آب) شهر) عجمى (معرب) من الشهور الرومية وقد جاء ذكره فى أشعار العرب كثيرا[5].

ويذكر كثيراً من مسائل علم العروض ومصطلحاته ويشرحها.

أكفأ فى الشعر إكفاء (خالف بين) ضروبه (وأيطأ القوافى) وهى المخالفة بين حركات الروى رفعا ونصبا وجرا (أو خالف بين هجائها فلا يلزم حرفا واحدا مثل (تدور) (نحيب) الخ[6].

وفى (قضب) ومما يستدرك على المؤلف المقتضب من الشعر وهو فاعلاتن مفتعلن مرتان وإنما سمى مقتضبا لأنه اقتضب مفعولات وهو الجزء الثالث من البيت أى قطع وهو البحر الثالث عشر من العروض وبيته.

أقبلت فلاح لها * عارضان كالبدر[7]

---

(١) ٢٣٥.

(٢) ٢٣٦، ٢٣٧ وانظر مسائل أخرى ٤٠، ٨٢، ٢٦٤، ٢٣١، ٥٨٧ وغيرها.

(٣) ٤١٧. (٤) ٤٣٣. (٥) ١٥١. (٦) ١٠٨.

(٧) ٤٣٣.

السلب (لحاء شجر) معروف (باليمن تعمل منه الحبال) وهو أجفى من ليف المقل وأصلب وعلى هذا يخرج قول العامة للحبل المعروف سلبة[1].

والعامة تقول إناء ملاماء والصواب ملآن ماء[2] وفى (زكب) وقال الصاغانى (الزكيبة شبه الجوالق) وهما لغة (مصرية)[3].

(الكركب ككركم) (نبات طيب الرائحة) و (الكرنب بالضم) أى كقنفذ (وكسمند) قلت والعامة تضمه، ونقل ابن سيدة عن أبى حنيفة أنه الذى يقال له (السلق) قال شيخنا وظاهره أنه عربى فصيح وقال أهل النبات إنه نبطى عربوه.[4]

(الزهبة بالضم والزهب بالكسر) (القطعة من المال) قال شيخنا وكثير من شيوخ اللغة يقولون إنها عامية لا تثبت عن العرب[5].

ستى بدل سيدتى عامية مبتذلة[6] كما فى شفاء الغليل.

ويناقش ما قيل من نسبة نطق الألفاظ إلى العامية.

(الشغب) بالتسكين (ويحرك) وهو لغة (وقيل لا) ونسبها ابن الأثير للعامة وقال الحريرى فى درة الغواص ويقولون فيه شغب بفتح الغين فيوهمون فيه كما وهم بعض المحدثين فى قوله (شغبت كيما تغطى الذنب بالشغب)

والصواب فيه شغب بإسكان الغين، واعترض عليه ابن برى فى حواشى الدرة، وقال: إن قولهم: شغب بفتح الغين صحيح وارد نقله ابن دريد قال شيخنا وحكاه ابن جنى فى المحتسب والزمخشرى فى الأساس وهو (تهييج الشر)[7].

- ونصب نفسه للدفاع عن الحقيقة العلمية فيما وهّم فيه الفيروزابادى الجوهرى أو ما وهم شيخه ابن الطيب للفيروزابادى فمال إلى ما يراه حقا، وأحيانا ينقد الجوهرى وأخرى ينقد الفيروزابادى وثالثة ينقدهما معا. وهو حوار علمى دقيق إذا جمع أعطى بعدا جديدا للإنصاف العلمى والرأى الحر.

فمما دافع فيه عن الجوهرى مما أخذه عليه الفيروزابادى (المرجئة) الطائفة المعروفة هذا إذا همزت فرجل مرجئ مثال مرجعى (و إذا لم تهمز) على لغة من يقول من العرب أرجيت وأحظيت وتوضيت (فرجل مرجىّ

(١) ٣٠٢. (٢) ١١٩. (٣) ٢٨٩ هذا مما ذكره الفيروزبادى.
(٤) ٤٥٥. (٥) ٢٩١. (٦) ٥٥٠. (٧) ٣٢٢.

بالتشديد) وهو قول بعضهم والأول أصح وذهب إليه أكثر اللغويين وبدءوا به وإنكار شيخنا التشديد ليس بوجه سديد (وإذا همزت فرجل مرجئ كمرجع لا مرج كمعط) وأنت لا يخفاك أن الجوهرى لم يقل ذلك إلا في لغة عدم الهمز فلا يكون وهما لأنه قول أكثر اللغويين وهو الموجود فى الأمهات وما ذهب إليه المؤلف هو قول مرجوح فإما أنه تصحيف فى نسخة الصحاح التى كانت عند المؤلف أو تحريف[١].

(المرزءون بالتشديد) كرام يصاب منهم كثيراً (ووهم الجوهرى فى تحقيقه) لم يضبط الجوهرى فيه شيئا اللهم إلا أن يكون (بخطه) كذا فى نسختنا وسقط من بعض النسخ وأنت خبير أنه بمثل هذا لا ينسب الوهم إليه[٢].

و (ماقئ العين وموقها) أهمله الجوهرى (مؤخرها أو مقدمها) (هذا موضع ذكره) أى باب الهمزة بناء على أن اللام همزة وهو رأى بعض اللغويين والصرفيين (ووهم الجوهرى) فذكره فى أمق على ما اختاره الأكثرون وجزم ابن القطاع بزيادة همزتها أو الياء وقد تبع المؤلف الجوهرى فى حرف القاف من غير تنبيه عليه وهو عجيب[٣].

وفيما اتهم فيه الفيروزابادى الجوهرى من ترك بعض المواد وإغفالها تراه يوافقه فيما تركه حقا.

وفيما لم يتركه ينبه على وجوده فى الصحاح ويدافع عن الجوهرى.

من ذلك ما قاله عن الفيروزابادى من (صتأ) كجمع بأنها ليست فى الصحاح (صتأه كجمعه) (وصتأله) قال الجوهرى أى (صمد له) عن ابن دريد قال شيخنا وهذه المادة مكتوبة بالحمرة فى أصول القاموس بناء على أنها ساقطة فى الصحاح وما رأينا نسخة من نسخه إلا وهى ثابتة فيها وكأنها أسقطت من نسخة المؤلف انتهى[٤].

(الكهب) أهمله الجوهرى على ما يوجد فى بعض نسخ القاموس بالحمرة وقد وجد فى بعض نسخ الصحاح (الجاموس المسن) أو البعير الحسن[٥].

وقد نبه الزبيدى على ما أهمله الجوهرى من المواد والصيغ والمعانى،

---

(١) ٦٩. (٢) ٧٠ وانظر ٨٨. (٣) ١١٨، ١١٩.
(٤) ٨٧. (٥) ٤٦٤.

والبلدان والأعلام التى لم ينبه [١] عليها الفيروزابادى وأستاذه أبو الطيب ومن ذلك (الحظلبة) (السرعة فى العود).
(خذعبه) (قطعه)[٢].

وعند (شنوءة) قال الفيروزابادى (والشنوءة) ممدود ومقصور (المتقزر) بالقاف والزايين على صفة اسم الفاعل والتقزز من الشئ هو التباعد عن الأدناس وإدامة التطهر فهو مرة صفة ومرة اسم وغفل المؤلف هنا عن توهيمه للجوهرى حيث اقتصر على معنى الصفة مما لم يصرح المؤلف بالقصر وانظر أيضا فى الشنوءة[٣].

الحفيسأ كسميدع: القصير اللئيم الخلقة ووهم أبو نصر الفارابى خال الجوهرى أو هو الجوهرى نفسه كما قال شيخنا (فى إيراده فى ح ف س)[٤]

(وهى امرأة نسيء لا نسئ) كأمين والصواب بالكسر والمد (ووهم الجوهرى) حيث جوزه تبعا لابن الأعرابى والمصنف فى هذا التوهيم تابع لابن برى حيث قال: الذى قاله ابن الأعرابى خطأ لأن فعيلا ليس فى الكلام إلا أن يكون ثانى الكلمة -أحد حروف الحلق فالصواب الفتح[٥].

ويترك كثيرا مما وهّم فيه الفيروزابادى الجوهرى مما كان الفيروزابادى فيه على صواب.

وأحيانا يرد عن الفيروزابادى اعتراض شيخه أبى الطيب. ومن ذلك:

(وقد حسب) الرجل بالضم (حسابه) بالفتح (كخطب خطابة) هكذا مثّله أئمة اللغة كابن منظور والجوهرى وغيرهما وتبعهم المجد فلا يتوجه عليه قول شيخنا ولو عبر بكرم كرامة كان أظهر[٦].

(والأنب محركة الباذنجان) نقله الصاغانى قال شيخنا هو تفسير بمجهول فإنه لم يذكر الباذنجان فى مظنته قلت: ولكن الشهرة تكفى فى هذا القدر والله أعلم[٧].

وأحيانا يلتمس العذر لشيخه.

ففى (طنب) (و) الطنب (عصبة فى النحر) فى لسان العرب الطنبان

---

(١) ٢١٨. (٢) ٢٢٩ (٣) ٨٢ (٤) ٥٧.
(٥) ١٢٦. (٦) ٢١١. (٧) ١٤٩.

عصبتان مكتنفتان ثغرة النحر تمتدان إذا تلفت الإنسان (و) الطنب (عصب الجسد) قال ابن سيدة: أطناب الجسد عصبه التى تتصل به المفاصل والعظام وتشدها واستدرك هنا شيخنا على المؤلف أطناب الجسد وطنبى النحر وهو عجيب ولعلهما سقطا من نسخته[1].

وقد يوافق شيخه إذا كان الحق معه، ومن ذلك قوله:

واستدرك شيخنا على المؤلف أنه يقال اعذوذب الماء كاحلولى إذا صار عذبا ذكره جماعة وأغفله الجماهير كالمصنف. قلت وهو وارد فى كلام سيدنا على رضى الله عنه بذم الدنيا: اعذوذب جانب منها واحلولى قال ابن منظور هما افعوعل من العذوبة والحلاوة وهو من أبنية المبالغة وقد ذكره غير واحد من أئمة اللغة وذكره الليلى مع اخوانه فى بغية الآمال فلا أدرى ماذا أراد بالجماهير[2].

وفى طوبى قال الفيروزابادى (أو طوباك لحن) فى التهذيب: والعرب تقول: طوبى لك ولا تقول طوباك وهذا قول أكثر النحويين إلا الأخفش فإنه قال: من العرب من يضيفها فيقول طوباك وقال أبو بكر: طوباك إن فعلت كذا قال: هذا مما يلحن فيه العوام والصواب: طوبى لك إن فعلت كذا وكذا.

وقد أورد الشهاب الخفاجى على هذا ما حاصله أن اللام هنا مقدرة والمقدر فى حكم الملفوظ فكيف يعد خطأ وقد رد شيخنا بأحسن جواب راجعه فى الحاشية[3].

(وسلب كفرح لبس السلاب وهى الثياب السود) تلبسها النساء فى المأتم (ج) سلب (ككتب) قال شيخنا: تفسير السلاب بالثياب تقتضى أن يكون جمعا وجمعه على سلب يقتضى أن يكون مفردا كما هو ظاهر والذى فى التهذيب: السلاب ثوب أسود تغطى به المرأة رأسها وفى الروض الأنف السلاب خرقة سوداء تلبسها الثكلى[4].

وأحيانا يهاجم الجوهرى والفيروزابادى.

(ورأ) (الورء) معرفة (مهموز لا معتل) لتصريح سيبويه بأن همزته أصلية لا منقلبة عن ياء (ووهم الجوهرى) قال ابن برى: وقد ذكرها الجوهرى فى

(١) ٣٥٧. (٢) ٣٧١. (٣) ٣٥٨. (٤) ٣٠٢.

وآدابها وفى الفقه والحديث، وقد التقى فى بغداد[1] بكثير من المشتغلين بهذه العلوم، وظهر علوّ كعبه فى مناقشة كثير من المسائل التى عرضها هناك علماء لهم.

كما ذاع أمر تصانيفه التى وصلنا بعضها كالمغرب فى ترتيب المعرب، مختصر والمصباح فى النحو -طبع فى الهند، والإيضاح فى شرح مقامات الحريرى- طبع فى إيران سنة ١٢٧٢هـ، والإقناع فى اللغة[2]. ورسائل لبيان الإعجاز القرآنى فى بعض السور كسورة (الكافرون)[3].

وله مختصر إصلاح المنطق لابن السكيت وزهر الربيع فى علم البديع إلى جانب ما يشير إليه المطرزى أحيانا فى كتابه المغرب كرسالة الولى[4] وغيرها.

وقد أثر عنه قول الشعر ومن شعره:

تعامى زماني عن حقوقي وإنه ... قبيح على الزرقاء تبدى تعاميا
فإن تنكروا فضلى فإن رغاءه ... كفى لذوى الأسماع منكم مناديا[5]

وله تلاميذ منهم ولده جمال الدين الذى قيل إن أباه ألف المصباح فى النحو والإقناع فى اللغة من أجله وغيره ممن تتلمذ عليه وسمع منه فى خوارزم وبغداد. وكانت وفاته فى خوارزم فيما بين العاشر والحادى والعشرين من شهر جمادى الأولى سنة ٦١٠هـ (١٢١٣م) ورثاه من الشعراء كثير.

---

(١) إشارة التعيين فى تراجم النحاة والغويين ، لعبد الباقى بن عبد المجيد اليمانى ٦١٠/ ٧٠٤هـ، تحقيق الدكتور عبد المجيد دياب ط أولى ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م المملكة العربية السعودية ص٣٦١.
(٢) أشارت إليه كتب التراجم، ونبه بروكلمان إلى وجود نسخ منه فى الاسكوريال وباريس وبرلين باسم «كشف القناع» ويذكر أحيانا باسم الإقناع لما حوى تحت القناع.
(٣) توجد نسخة بالخزانة التيمورية وأشار بروكمان إلى وجود نسخة فى المدينة.
(٤) ذكرها فى (ولى).
(٥) إنباه الرواه ٣/ ٣٤٠.

هدف الكتاب:

الاهتمام بجمع المصطلحات الفقهية التى استخدمها مؤلفو كتب الفقه على المذهب الحنفى، فجمع الألفاظ المشكلة من أهم هذه الكتب وشرحها شرحا يزيل غموضها على نحو ما فعل الأزهرى فى كتابه (الزاهر) فى شرح ألفاظ الفقه على مذهب الإمام الشافعى وتوخى فى ذلك الاختصار لكتابه (المعرب) الذى كان مطولا فاختصره ورتبه ترتيبا يسير على الهجائية لما أشكل من ألفاظ اللغة وما أشكل من ألفاظ الفقهاء، ومضيفا زيادات من مصادر أخرى حتى يناسب المتعلمين والفضلاء من العلماء الذين طالبوه بذلك.

قال فى مقدمة المعرب -بعد أن حمد الله وأثنى عليه- ٠فهذا ما سبق به الوعد من تهذيب مصنفى المترجم (المعرب) وتنميقه وترتيبه على حروف المعجم وتلفيقه، اختصرته لأهل المعرفة من ذوى الحمية والأنفة من ذوى الكلم المحرفة بعدما سرحت الطرف فى كتب لم يتعهدها فى تلك النوبة نظرى فتقصيتها حتى قضيت منها وطرى كالجامع بشرح أبى بكر الرازى، والزيادات بكشف الحلوانى، ومختصر الكرخى بفسر أبى الحسين القدورى، والمنتقى للحاكم الشهيد الشهير، وجمع التفاريق لشيخنا الكبير، وغيرها من مصنفات فقهاء الأمصار ومؤلفات الأخبار فى الآثار.

وقد اندرج فى أثناء ذلك ما سألنى عنه بعض المختلفة إلىّ وما ألقى فى المجالس المختلفة علىّ، ثم فرقت ما اجتمع لدىّ، وارتفع إلىّ بين تلك الكلمات المشكلة والتركيبات المعضلة على أخوات لها وأشكال خالعا عنها ربقة الإشكال حتى افضوى كل إلى مأرزه واستقر فى مركزه ناهجا فيه طريقا لا يضل سالكه، ولا تجهل عليه مسالكه، بل يهجم بالطالب على الطلب عفوا من غير ما تعب)[(١)]

فهو بذلك يشير إلى اختصاره لكتابه (المعرب) بالعين المهملة فيما سماه (المغرب) وأنه استخلص الألفاظ المشكلة والمصطلحات الفقهية من أهم كتب الفقه على المذهب الحنفى وشرحها ككتاب الجامع الصغير والجامع الكبير لمحمد بن الحسن الشيبانى (ت ١٨٧هـ) وشرحهما لأبى بكر الجصاص الرازى

---

(١) المغرب ١٩، ٢٠.

(ت ٣٧٠هـ)

،كذلك كتاب الزيادان لمحمد بن الحسن الشيبانى وشرحه لعبد العزيز الحلوائى (ت ٤٤٨هـ).

والمختصر فى فروع الفقه الحنفى الذى ألفه عبد الله بن الحسين الكرخى (ت ٣٤٠هـ)

وشرحه بعض العلماء ومنهم أحمد القدورى أبو الحسين (ت ٤٢٨هـ).

والمنتقى فى فروع المسائل للحاكم الشهيد الشهير (قتل ٣٣٤هـ)

وجمع التفاريق فى الفروع للشيخ الكبير محمد البقالى الخوارزمى الحنفى (٥٨٦) وهو أحد شيوخه.

ومع ذلك فقد استطرد إلى نواح أخرى من الشرح لا تتصل بهدفه الأصلى تعد هدفا لغويا عاما مما يتعلق بشرح الغريب فى اللغة والتعرض للأعلام والأماكن والقبائل وغيرها.

وقال إنه ترجمه بكتاب المغرب فى ترتيب المعرب لغرابة تصنيفه ورصانة ترصيفه، ولغرابته بين الفرع والمنمى والنتيجة والمنتمى..[١]

منهجه:

نظم كتابه على الهجائية العادية التى كان ابن فارس قد سبق إليها، فنظر إلى الحرف الأول والثانى، وجعل الحرف الأول (بابا) وقرنه بما يليه.

وكانت عادة المؤلف فى أول كل باب أن يسمى حرفه مع الحرف التالى فى المرة الأولى فقط، ثم يستغنى عن ذكره حرف الباب، كأن يقول مثلا باب: الهمزة:

الهمزة مع الباء، ثم يقول (مع التاء) -(مع الثاء) -(مع الجيم) إلخ.

ولكن المحققين آثرا تكرار ذكر حرف الباب لزيادة التوضيح ومتابعة لطبعة حيدر آباد[٢] فأصبح الترتيب هكذا مثلا فى باب الهمزة:

---

(١) ٢١.

(٢) فى ١، ١٥ من مقدمة المحققين.

الهمزة مع الباء –الهمزة مع التاء– الهمزة مع الثاء– الهمزة مع الجيم إلى آخر الحروف.

– يلاحظ فى ترتيب ما زاد على ثلاثة الحرف الأول و الثانى، ثم الحرف الأخير غير ناظر إلى ما بعد الحرف الثانى[1].

فمثلا يذكر (برجم) بين (برم) و (برسم) وبرذون بين (برن) و (بوى)[2].

– يذكر الثلاثى ثم يتبعه الرباعى مما اتفق معه فى الحرف الأخير: برع – برذع –برقع[3] سبل –سنبل[4]، برم –برجم– برسم– برن[5].

وأحيانا ينظر إلى الحرف الثالث فيما زاد على ثلاثة دون نظر إلى ما بعده كالرابع مثل: شهب –شهبن– شهدج[6].

فقد اتفقت ثلاثة الحروف الأولى ورتبت كذلك، لكن قدم ما آخره نون على ما آخره جيم مخالفا الترتيب فى ذلك.

ويلاحظ فيما زاد على ثلاثة أحرف أن يرتب الحرف الثالث أحيانا كما ترى فى تقديم ما فيه الذال (برذع) على ما فيه القاف برقع مما يتفق فيه الأول والثانى.

وأحيانا أخرى لا يرتب الثالث مثل (دركل): الدركلة: لعبة من لعب الصبيان بوزن رِبَحلة أو شرذمة، (درغم) ناحية من نواحى سمرقند (درهم) فلم يرتب بل قدم ما ثالثه الكاف على ما ثالثه الغين والترتيب بعكس ذلك[7]

وهو بهذا مقتد بما فعل ابن فارس فى المجمل.

– يبدأ المواد بالأسماء وبالأفعال وقد يذكر كلا مع صاحبه

---

(١) خالف الفيومى المطرزى فى ذكر الزائد على ثلاثة لأنه لاحظ الحرف الثالث فى الثلاثى وغيره فما اتفق من الثلاثى والرباعى فى الحروف الثلاثة الأولى ذكرها مرتين، الثلاثى ثم الرباعى (برق –برقع إلخ) على حين أن المطرزى ذكر برقع بعد برع كما ترى، وبرذون بعد برثن (المصباح ١/ ٤١) على حين يذكر بعد (برن) فى المغرب ١/ ٧١).

(٢) ٧١. (٣) ٧٠. (٤) ٣٨١. (٥) ٧١.

(٦) ١/ ٤٥٨. (٧) ٢٨٦.

فمما بدأ بالأسماء:

(حطب) : الحطب معروف... وحطبه: جمعه إلخ[1]

ومما بدأ بالأفعال: حاضت المرأة حيضا ومحيضا إلخ[2]

– ويبدأ بالرباعى إذا لم يوجد الثلاثى من المادة مثل (زحزح)[3] فليس فيها (زح)، وفى الزاى مع الميم بدأ بـ(زمرد).

– ويقدم الواو على الياء ويفصل بينهما بالهاء، كأن يقول الراء مع الواو – الراء مع الهاء– الراء مع الياء[4].

فإذا لم توجد المادة بالهاء والى بينهما مثل: التاء مع الواو –التاء مع الياء.[5]

كما فصل بين الواو والياء إذا وقعتا بابين بالهاء، فقد جعل باب الواو بعد النون وأعقبها بباب الهاء ثم أتى بباب الياء بعد الهاء[6].

– ويقدم المجرد على المزيد مثل (حدث) و (حدثان) الأمر[7].

(الحد) : المنع والحاجز (الحداد) البواب لمنعه من الدخول (حدود الله) – (حداد المرأة) –(الاستحداد) لحلق العانة[8].

لكن يؤخذ عليه أنه يشرح ألفاظاً فى غير موادها، فإذا جاء إلى مادتها الأصلية أحال على ما ذكره من شرحها فى المواد التى ذكرت فيها مثل (المرجئة) يشرحها فى (جهم) ويحيل عليها[9].

– جرد الكلمات من الحروف الزائدة ورد المقلوب إلى أصله، فوضع (تأريب) الشاة: تعضيتها وجعلها إربا إربا فى (أرب)[10]، (الائتمار) فى أمر[11].

وصحا فى (صحو)[12]، والزكاة فى (زكو)[13]، والرّىّ فى (روى)[14].

---

(1) ٣١١. (2) ٢٣٦.

(3) انظر (حمل) للأسماء ٢٢٥ و(خض) للأفعال ٢١٥.

(4) ٣٦١. (5) ٣٥٠– ٣٥٨. (6) ١٢٥– ١٢٨.

(7) ٣٣٨– ٤٠٠.

(8) ١٨٥. (9) ١٨٦– ١٨٧. (10) ٣١٢، ١٧٢.

(11) ٣٥. (12) ٤٤. (13) ٤٦٨. (14) ٣٦٦.

وقد يكرر ذكر الكلمة فى أكثر من موضع لاحتمال الأوضاع المختلفة لحروف المادة الأصلية مثل (الزأرب) قرية كبيرة بالبحرين ذكر فى رزب وزأر.[1]

- فى نظام الضبط يستعمل الحركات أحيانا فى ضبط الاسم، كأن يقول: بالضم أو بالفتح أو بالكسر أو بفتحتين مثلا.

من ذلك: الرحب -بالضم -السعة[2]. الرطب -بالضم- الرطب مما ترعاه الدواب.

والرطبة -بالفتح- الاسفست.[3] الرطب[4]، الركوة -بالفتح- دلو صغير[5]

الردء -بالكسر: العون[6]، رثة المتاع -بالكسر- أسقاطه وخلقانه ويقال: رثة الناس لضعفائهم على التشبيه[7].

دمث المكان دمثا: إذا لان وسهل فهو دمث ودمث بكسر الميم وسكونها[8]

(حلية الإنسان) والجمع (حلى) بالكسر والضم[9].

الخصوصية بالفتح: الخصوص، وقد روى فيه الضم.[10]

الجرس -بفتحتين- ما يعلق بعنق البعير وغيره فيصوت[11]، الثمن -بفتحتين- اسم لما هو عوض عن البيع.[12]

وهذا غالبا يكون للحرف الأول، وقد يضبط غيره مما يتوقف عليه النطق الصحيح مثل: الجعرانة: موضع قرب مكة بتخفيف الراء عن الخطابى وقد يشدد[13].

شعر (مسترسل) -بكسر السين- أى سبط غير جعد.[14]

(والمحمل) بفتح الميم الأولى وكسر الثانية، أو على العكس: الهودج الكبير[15].

(المرعش) الحمام الأبيض.. قال بعضهم بضم الميم والعين مفتوحة فى كلتا الحالتين[16].

---

(1) ٣٢٨، ٣٥٩. (2) ٣٢٣. (3) الفصفصة التي تأكلها الدواب: معرب.
(4) ٣٣٢. (5) ٣٤٦. (6) ٣٢٦. (7) ٣١٢.
(8) ٢٩٥. (9) ٢٢٢. (10) ٢٥٧. (11) ١٤٠.
(12) ١٢٢. (13) ١٤٨. (14) ٣٣٠. (15) ٢٢٦.
(16) ٣٣٣.

وقد يضبط الاسم بكلمة مشهورة كأن يقول: (الحرى) بوزن الوصي: الوكيل[1] ركب الفرس ركوبا وهو راكب وهم ركوب كراكع وركوع[2].

- ويضبط الأفعال بأخرى مشهورة على وزانها:

(رحل البعير) شد عليه الرحل من باب منع[3]، حجش جلده قشره من باب منع[4].

(رفأ الثوب) لأم خرقة بنساجة (رفئا) من باب منع، وبمضارعه سمي (يرفأ) مولى عمر رضى الله عنه.

وفي معناه (رفا رفوا) من باب طلب[5]، (رقبة رقبة): انتظره من باب طلب[6].

وحصر مثل لبس[7]، (حلب) حلب الطائر، وحلب بمنطقه من باب طلب والأول من باب ضرب، وقيل هما من كلا البابين[8].

ويشير إلى الأفعال ووزانها كأن يقول في:

جبذ: الجبذ: بمعنى الجذب، وكلاهما من باب ضرب[9]

ومثله في: حصر (الحصر) المنع، من باب طلب[10]

وقد يضبط بالوزن الصرفي:

كقوله: التخليد: تفعيل من الخلود، وباسم المفعول سمي والد (مسلمة بن مخلد في السير)[11]

المراجمة مفاعلة من الرجم بالحجارة، وباسم الفاعل منه سمي والد العوام ابن مراجم، هكذا صح عن ابن ماكولا وغيره[12]

(حصر) مبينا للمفعول فهو محصور[13].

جهز: عثمان (جهز) بضم الأول مبينا للمفعول من أجهز على الجريح: إذا أسرع قتله[14]

وفي أحيان أخرى لا يضبط الأسماء أو الأفعال مثل:

(الجز) قطع الشيء الكثيف الصفيف[15].

---

(1) ١٤١. (2) ٣٤٣. (3) ٣٢٥. (4) ١٣٢.
(5) ٣٣٦. (6) ٣٤٠. (7) ٢٠٦. (8) ٢٦٣، ٢٦٤.
(9) ١٢٩. (10) ٢٠٦. (11) ٢٦٤. (12) ٣٢٣.
(13) ٢٠٦. (14) ١٧١. (15) ١٤٥.

(الجعاب) جمع جعبة السهام[1].

وينص على الإعجام والإهمال كأن يقول: الحلب بالحاء المهملة وسكون اللام (جلب الشيء، جاء به من بلد إلى بلد للتجارة جلبا و (الجلب) المجلوب.[2]

حمق فهو حمق، وحمق فهو أحمق.[3]

وقد يستخدم (بالمد والقصر والتشديد والتخفيف): رعز (المرعزى) إذا شددت الزاى قصرت، وإذا خففت مددت، والميم والعين مكسورتان. وقد يقال: (مرعزاء) بفتح الميم مخففا ممدودا، وهى كالصوت تحت شعر العنز[4].

- يشرح بإيجاز فى كثير من المواد، وبإطالة أحيانا كما فعل فى مادة (ختن)[5] و (حى)[6].

وقد لا يتعدى شرح المادة سطرا أو سطرين مثل حبس وحيف[7].

ويستعين فى شرحه أحيانا بالقرآن الكريم والحديث الشريف والشعر وأقوال العرب وأمثالهم.

من ذلك فى (جلب) قوله تعالى **﴿وأجلب عليهم بخيلك ورجلك﴾**[8] للاستدلال على الإجلاب من الجلبة والصياح.

وقد لا يشير إلى أن ذلك آية كما فى الآية السابقة، ومثل **﴿من قبل ومن بعد﴾**.[9]

ومن الحديث فى جوب فى الحديث (أى الليل أجوب) أى أى أجزائه وساعاته أسرع جوابا، وهو مجاز، فقال (جوف الليل الآخر أو الغابر).[10]

وفى (جن) المجن: الترس؛ لأن صاحبه يتستر به، وفى رسالة أبى يوسف «ولا قطع فيما دون ثمن المجن» وهو عشرة دراهم. عن ابن عباس ولفظ الحديث فى الفردوس عن سعد بن مالك عن النبى عليه السلام: «ولا تقطع اليد إلا فى ثمن المجن».[11]

وقد يصحح لفظ روايات الحديث أو نسبته إلى الرواة، فمن الأول:

---

(١) ١٤٧. (٢) ١٥١. (٣) ٣٢٤.

(٤) ٣٣٣. (٥) ٢٤٣. (٦) ٢٣٨. (٧) ٢٣٦، ٢٣٧.

(٨) الإسراء ٦٤ وانظر المغرب ١٥٢. (٩) الروم ٤ وانظر المغرب ٤٩.

(١٠) ١٦٦. (١١) ١٦٥.

فى (أمن) : وأما ما فى الوديعة من قوله عليه السلام (من اؤتمن أمانة) فالصواب على أمانة، وهكذا فى الفردوس، وإن صح هذا فعلى تضمين استحفظ.[1]

وفى (ثعلب) : ثعلبة بن صعير المازنى العذرى يروى حديث صدقة الفطر عن النبى عليه السلام وعنه عن الزهرى، وما ذكر فى شرح الآثار «عن الزهرى عن ثعلبة بن أبى صعير عن أبيه» صوابه: «عن الزهرى عن عبد الله بن ثعلبة عن أبيه عن النبى عليه السلام» لأن أبا ثعلبة لم يعد فى الرواة وابنه عبد الله وإن كان لقى النبى عليه السلام إلا أن أبا نعيم الحافظ ذكر أن ثعلبة يروى هذا الحديث عنه عليه السلام.[2]

ويشرح بعض مصطلح الحديث (فى رسل) : الحديث المرسل فى اصطلاح المحدثين: ما يرويه المحدثون بإسناد متصل إلى التابعى، فيقول التابعى «قال عليه السلام، ولم يذكر من بينه وبين الرسول كما يفعل ذلك سعيد بن المسيب ومكحول والنخعى والحسن رحمهم الله» .[3]

وتكثر أقوال الصحابة فى الاستشهاد كقول ابن عباس فى معنى الرفث: «الرفث ما خوطب به النساء» .[4]

ويستشهد بالشعر وينسبه أحيانا إلى قائله:

من ذلك قوله في (حياة الشمس) بقاء ضوئها وبياضها، وقيل: بقاء حرها وقوتها، والأول أظهر، يدل عليه العرف وقول ذى الرمة يصف حمار وحش:

فلما استبان الليل والشمس حية ... حياة التى تقضى حشاشة نازع

ألا ترى كيف شبه حالة الشمس بعدما دنت للمغيب بحال نفس شارفت أن تموت فهى كأنها تقضى دين الحياة وتؤدى ما عندها من وديعة الرمق بعد أن ذكر مشافهة طلائع الليل ومشاهدة أوائله، فأين هذه الحالة من بقاء قوتها وحرارتها.[5]

وقد لا ينسب الشعر.

---

(١) ٤٦ .   (٢) ١١٥ .   (٣) ٣٣٠ .
(٤) ٣٣٧ .   (٥) ٢٣٨ .

(الثمانى) تأنيث الثمانية، والياء فيه كهى فى الزباعى، فى أنها للنسبة كما فى اليمانى... وحكم بأنه فى الأعراب حكم ياء القاضى، حكى أبو حاتم عن الأصمعى وتقول: ثمانية رجال وثمانى نسوة، ولا يقال: ثمان، وأما قول القائل:

لهـا ثنايا أربع حسـان　　وأربع فـهى لهـا ثمـان

فقد أنكره يعنى الأصمعى وقال: هو خطأ.[1]

ومرحب اسم رجل ومنه:

هـذا سـيف مـرحب　　مـن يذقـه يعطـب[2]

وأبيض يستسقى الغمام بوجهه[3]

وفى كلمة ذات يقول: وحكى صاحب التكملة قول العرب: جعل الله ما بيننا فى ذاته، وعليه قول أبى تمام:

ويضرب فى ذات الإله فيوجع.

أى لأجل الإله[4].

ويستشهد بأقوال العرب كما سبق وبأمثالهم

فى (ثدى) تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها، أى أجرة ثدييها على حذف مضاف، ويروى بثديها وهو ظاهر يضرب فى صيانة الرجل نفسه عن خسيس مكاسب الأموال.[5]

وفى (رعى) يورد المثل: أهدى من حمامة[6]

– يشرح مصطلحات الفقه وهى أبرز هدف للكتاب، وترد أسماء كتب الفقه بصورة واضحة وكثيرة، كشرحه فى (خضر) (المخاضرة) بيع الثمار خضراً لما يبد صلاحها[7].

---

(١) ١٢١.　　(٢) ٣٢٤.

(٣) ١٢٠ ونسبه لمحققان لأبى طالب.　　(٤) ٣١١.　　(٥) ١١٤.

(٦) ٣٣٤.　　(٧) ٢٥٩.

وقد يبين صلة المعنى الشرعي بالمعنى اللغوى على جهة الاشتقاق.

(والحداد) البواب لمنعه من الدخول، وسميت عقوبة الجانى حدا لأنها تمنع من المعاودة أو لأنها مقدرة ألا ترى أن التعزير وإن كان عقوبة لا يسمى حدا لأنه ليس بمقدر[1].

- بالكتاب مسائل لغوية موجزة عن الاشتقاق والأضداد والترادف وفعل وأفعل والمعاقبة واللهجات.

ففى (خلب) يذكر: قال ابن فارس هذا التركيب يدل على الإمالة لأن الطائر يخلب به الشئ إلى نفسه ثم قال ومن الباب: الخلابة: الخداع، يقال: خلبه بمنطقه إذا أمال قلبه بألطف القول.[2]

• خفى) : الخفاء من الأضداد،يقال: خفى عليه الأمر إذا استتر وخفى له إذا ظهر[3].

ويجمع المترادفات فى مكان واحد وإن لم يصرح بالترادف، كقوله: أرتج عليه وأرتج واستبهم عليه بمعنى.[4]

وفى فعل وأفعل:

فى جهد: جهده: حمّله فوق طاقته من باب منع وأجهد لغة قليلة[5].

وجبره بمعنى أجبره لغة ضعيفة.[6]

والرطل -بالكسر- والفتح لغة نصف منا إلخ.[7]

وله مسائل نحوية لكنها قليلة كحديثه عن إعراب (ذو) بمعنى صاحب[8] (وذات).

- يشير فى شرحه إلى أشياء كثيرة كالأماكن والأعلام والحيوان والطير والنبات والطب.

ففى (رذن) يذكر راذان موضع قريب من بغداد بيومين ومنه ما ذكر القدورى فى بيع أرض الخراج أن ابن مسعود اشترى أرضا براذان[9].

(الرقيات) مسائل جمعها محمد رحمه الله حين كان قاضيا بالرقة وهى واسطة ديار ربيعة.[10]

(1) ١٨٦. (2) ٢٦٣، ٢٦٤. (3) ٢٦٣. (4) ٣٢٠.
(5) ١٧٠، ١٧١. (6) ١٢٩. (7) ٣٣٣.
(8) ٣١٠، ٣١١. (9) ٣٢٧.
(10) ٣٤٢ وانظر ١٧٣، (8) ٢٦٢، ٣٨١، ٤٨٢.

وفي حبب يذكر حبان بن منقذ، ومحمد بن يحيى بن حبان، وحبان بن زيد الشرعي -بالكسر- وزيد بن حيان تحريف مع تصحيف، وأما جعفر بن حيان -بالباء وكسر الحاء أو بالفتح والياء بنقطتين- فمختلف فيه.(١)

وفي (حي): حيي حياة فهو حيٌّ، وبه سمي جد جد الحسن بن صالح بن صالح بن مسلم بن حي، وبتصغيره سمي حيي بن عبد الله المعافري، وتأنيثه على قلب الياء واوا (حيوة) بن شريح.(٢)

ومن ذكره للحيوان: الخنفساء: دويبة سوداء تكون في أصول الحيطان.(٣)

الحصان: الذكر من الخيل إما لأن ظهره كالحصن لراكبه أو إلخ .(٤)

ومن الطيور: الحبارى: يضرب بها المثل في الحمق، وهي على حمقها تحب ولدها وتعلمه الطيران، يطير بيمنة ويسرة فيتعلم(٥).

الخطاف: طائر معروف(٦)، الجريث: الجرى: ضرب من السمك.(٧)

ومن النبات (حمز) الحمزة بقلة في ذوقها لذع للسان.(٨)

الأعضاء الرئيسية -عند الأطباء- أربعة وهي: القلب والدماغ والكبد والرابع الأنثيان.(٩)

- يهتم بالمعرب والمولد مثبتا أصلهما أحيانا:

(جرش): الجرش دخيل، وقد اختلف فيه فقيل البرج وقيل مجرى ماء يركب في الحائط، وعن البزدوي جذع يخرجه الإنسان من الحائط ليبنى عليه وهذا مما لم أجده في الأصول(١٠).

(الجص) -بالكسر والفتح- تعريب كج(١١).

(المرزبان) معرب وهو الكبير من الفرس والجمع المرازبة.(١٢)

(المركن) الإجانة وبالفارسية تنارة.(١٣)

---

(١) ١٧٥. (٢) ٢٣٨ وانظر ١٥٠، ٢٢٩ ونبه كثيرا على التصحيف في الأعلام وغيرها انظر ١٤٥، ١٤٩، ٢٦٤، ٣٧٠.

(٣) ٢٦٢. (٤) ٢٠٩. (٥) ١٧٦.

(٦) ٢٦١. (٧) ١٣٧. (٨) ٢٢٣.

(٩) ٣١٣. (١٠) ١٤١. (١١) ١٤٧.

(١٢) ٣٢٧. (١٣) ٣٤٥ وانظر ١٤، ٤٩، ٤٨٣.

(زنديق) معروف أى أنه لا يؤمن بالآخرة ووحدانية الخالق، وعن ثعلب ليس زنديق ولا فرزين من كلام العرب قال: ومعناه على ما يقوله العامة ملحد ودهرى، وعن ابن دريد أنه فارسي معرب وأصله (زنده) أى يقول بدوام الدهر.[1]

(المجاهر) عند العامة: من التجار، وكأنه أريد (المجهز) وهو الذى يبعث به التجار (بالجهاز) وهو فاخر المتاع، أو يسافر به فحرف إلى المجاهر[2]

(التوت): الفرصاد عن الجاحظ، وفى كتاب النبات لم يسمع فى الشعر إلا بالتاء وهو قليل لأنه لا يكاد يأتى إلا بذكر الفرصاد، وعن بعض أهل البصرة أنهم يسمون شجرته الفرصاد وحمله التوت بالتاء[3].

- يوثق المطرزى كلامه بالنقل عن الرواة واللغويين ويذكر أسماءهم، وكثيرا من كتبهم كالليث والأزهرى وابن فارس والأصمعى[4] ويسمى الزمخشرى شيخه فيذكر قال شيخنا قاصدا له[5].

ومن ذلك فى (الائتمار) من الائتمار، يقول وعليه قول شيخنا -رحمه الله- فى الأساس - آمرته فائتمر وأبى أن يأتمر أى فاستبد برأيه ولم يمتثل[6] كذلك فى (جلد) التجليد من الأضداد بمعنى إزالة الجلد وبمعنى وضعه.[7]

ويذكر مصادر الفقه الحنفي:

مثل شرح القدورى ومختصر الكرخى، وشرح الجامع الصغير للصدر الشهير وغيرها[8].

ويحيل عليها في شرح المبادئ الشرعية[9] كأن يقول: تحديد الارتثاث شرعا فى كتب الفقه.[10]

-له زيادات وآراء ومناقشات فى مسائل يذكرها فى شرحه، وأحيانا ينبه عليها بقوله: قلت كحديثه عن رحبة المسجد (ساحته) قلت: وقد يسمى بها ما يتخذ على أبواب بعض المساجد فى القرى والرساتيق من حظيرة أو دكان للصلاة.[11]

---

(1) ٣٧٠.   (2) ١٧١.   (3) ١٠٩.
(4) ١٣٦، ١٤٥، ١٥٦، ٣٤٧، ٣٥٩.   (5) ٤٤، ٤٧، ٣٦٤.
(6) الأساس (أمر) والمغرب ٤٤.   (7) ١٥٣.   (8) ٤٤، ١٤٧، ١٥٠، ١٧٥ وغيرها.   (9) ٣١٢.   (10) ٣١٢.   (11) ٣٢٤.

ومرزبان الزأرة: يقال للأسد، وأما حديث البراء بن أنس أنه بارز مرزبان الزأرة فهو إما لقب لذلك المبارز كما يلقب الأسد، أو مضاف إلى الزأرة قرية بالبحرين والأول أصح.(١)

- لا ينسى المجاز اللغوى وهو يشرح مصطلحات الفقهاء ولا سيما لتأثره بالزمخشرى كأن يقول فى (زبد): الزبد ما يستخرج من اللبن بالمخض، وزبده زبدا: رفده وحقيقته: أعطاه زبدا، ومنه «نهى عن زبد المشركين» بالفتح- أى عن رفدهم وعطائهم.(٢)

وقوله: «رفع القلم عن ثلاث» هكذا ثبت فى الفردوس عن علي وابن عباس وعائشة عن النبى عليه السلام، إنما قيل ثلاث على تأويل الأنفس معناه: أنهم لا يخاطبون ولا يكتب لهم ولا عليهم.

ومعنى الرفع للعصا فى حديث فاطمة (أنه لا يرفع عصاه عن عاتقه أو عن أهله) عبارة عن التأديب والضرب.(٣)

أرتثّ الجريح: إذا حمل من المعركة وبه رمق لأنه حينئذ يكون ضعيفا أو ملقى كرثة المتاع(٤)، وهذا يكشف عن التطور اللغوى.

- ويلاحظ أن المطرزى أسبق من الفيومى مما يجعل الثانى قد اهتدى بما صنع الأول فى شرح ألفاظ الفقه الشافعى، وقد نجد تشابها فى كثير من نواحى المنهج والاختصار، والعناية بالأمور اللغوية، لكن الفيومى كان أوسع قليلا من صاحبه.

وكما ذكر المطرزى فى نهاية الكتاب بعض المسائل اللغوية والنحوية التى تهم الباحث فقد فعل الفيومى مثله وألحقها بنهاية الكتاب.

ونضرب مثلا للموازنة بمادة جمح فى المغرب(٥) فالمعانى متقاربة جدا فى إيجاز، وكذلك مادة (رخى)(٦) فذكر كل منهما مفرده وجمعه وإنكار أبى حاتم ٠الأرخية) مما يتوقع معه أن الفيومى أفاد من علم المطرزى وزاد عليه.

إلى جانب اقتدائه به فى الضبط ووسائله، وغير ذلك. ولابد أن اللاحق

---

(١) ٣٢٨. (٢) ٣٥٩. (٣) ٣٣٨، ٣٣٩،
(٤) ٣١٢. (٥) المغرب ١٥٥، ١٦٥ والمصباح ١٠٧.
(٦) المغرب ٣٢٥ والمصباح ٢٢٣.

قد تأثر بالسابق، وهذه سنة البحث العلمى.

وقد تبين أن الززهرى كان قد تقدم -كما قلنا- بكتابه الزاهر- ثم وصل إلينا عمل المطرزى، وجاء كذلك الإمام عز الدين أبو عبد الله محمد بن عبد السلام بن إسحاق الأموى (التونسى ت ٧٤٩) فألف كتابه المختصر (تنبيه الطالب لفهم ابن الحاجب) شرح فيه بعض الألفاظ الواردة فى كتاب (جامع الأمهات) فى الفقه المالكى لمؤلفه أبى عمرو عثمان بن الحاجب وقد جاء أيضا مرتبا على الهجائية.

وإذا لم نسلم بتأثر الفيومى بالتونسى لقرب حياتهما، وأن الفيومى انتهى من تأليف كتابه سنة ٧٣٤ قبل وفاة التونسى[١] فلا نستطيع نفى تأثره بالمطرزى لتقدمه عليه بزمن طويل، ولوضوح التأثر فى المادة اللغوية وإن زاد الفيومى وأطال.

وقد نبهت بعض المصادر إلى تأثر الفيومى بالمطرزى كقول صاحب كشف الظنون فى حديثه عن المصباح (فصار ترتيبه كترتيب المغرب للحنفية).

(١) انظر مقدمة محقق المصباح ص (ز).

المصباح المنير

للفيومي

تعريف موجز بالمؤلف:

هو أبو العباس أحمد بن على الفيومى.

اختلف الباحثون فى تاريخ ولادته، فمن قائل إنها كانت فى مطلع القرن الثامن ٦٩٩هـ تقريبا، واعتماده على أنه ألف كتابه سنة ٧٣٤هـ، ويتوقع أن عمره آنذاك كان فى حدود خمسة وثلاثين عاما.

ومن قائل إن ولادته كانت قبل مطلع هذا القرن، وأن عمره وقت تأليف الكتاب -لا يقل عن خمسة وأربعين عاما-[١] وذلك بناء على قصة لقاء الفيومى فى بغداد سنة ست عشرة وسبعمائة بمحمد بن محمد بن محيى الدين محمد بن أبى طاهر شروان شاه[٢] وأن الأستاذ المحقق لا يتوقع أن تتم هذه المقابلة والفيومى دون سن العشرين.

أما وفاته فمختلف فيها أيضا فقيل كانت فى حدود سنة ٧٦٠هـ، ويذكر ابن حجر أنها كانت سنة نيف وسبعين وسبعمائة،وعلى هذا فإن وفاته كانت خلال هذه المدة، ومن هنا رجح بعضهم أنها كانت سنة ٧٧٠هـ.

وهو عالم مصرى جليل نشأ بالفيوم وارتحل إلى القاهرة، وتتلمذ على يد الشيخ الجليل أثير الدين محمد بن يوسف بن حبان الغرناطى، نزيل مصر المحروسة، ويذكره الفيومى كثيرا فى كتابه[٣].

ويظهر أن الشيخ حصّل علما كثيرا على علماء أفاضل إلى أن برز فى اللغة والأدب والفقه والأصول، وعلوم الشريعة التى استمدت من كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولذا اختاره الملك المؤيد عماد الدين إسماعيل بن على بن محمد الأيوبى (٦٧٢هـ - ٧٣٢هـ) خطيب المسجد الذى بناه بالدهشة فى حماه حين ولى أمرها (٧٢١هـ - ٧٣٢هـ) وأصبح

(١) انظر مقدمة المحقق ص (و). من المصباح المنير.
(٢) انظر مادة (غزل) من المصباح المنير.
(٣) مادة (فضل) من المصباح المنير.

معروفا باسم خطيب الدهشة، ويذكره العلماء بهذا اللقب كما فعل ذلك البغدادى وهو يتحدث عنه فى مقدمة خزانة الأدب.

وله مؤلفات من أهمها المصباح المنير الذى أعلن أنه انتهى من تأليفه فى العشر الأواخر من شعبان المبارك سنة أربع وثلاثين وسبعمائةهـ[١].

وله مؤلف في التراجم (نثر الجمان فى تراجم الأعيان)، وقد فرغ من تأليفه سنة خمس وأربعين وسبعمائة هـ.

كما جمع ديوانا لخطبه التى ألقاها فى المساجد، ويقال: إنه ابتدأ هذا الجمع من التأليف سنة سبع وعشرين وسبعمائة.

هدف الكتاب:

هذا المعجم له سمة خاصة، وهى الاتجاه إلى شرح غريب المصطلحات الفقهية فهذا المعجم شرح لغريب مصطلحات الفقه الواقعة فى كتاب (الشرح الكبير)[٢] الذى ألفه الرافعى حول كتاب (الوجيز) للغزالى.

ولذلك يسمى هذا المعجم (المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير) ويتضح من هذا العنوان أنه يتعلق ببيان المصطلحات الغامضة، والمشكلة فى كتاب «الشرح الكبير».

وهذا الشرح بلا شك -يكشف عن الصلة بين المصطلح الشرعى، والمعنى اللغوى، وكيف تفرع الأول من الثانى.

وكان هذا المعجم طويلا ثم اختصره مؤلفه.

يقول -بعد حمد الله-: «فإنى كنت جمعت كتابا فى غريب شرح الوجيز للإمام الرافعى[٣]، وأوسعت فيه من تصاريف الكلمة، وأضفت إليه زيادات من لغة غيره، ومن الألفاظ المشتبهات، والمتماثلات، ومن إعراب

---

(١) انظر فى ص٧١٢ من المصباح المنير.

(٢) اسمة فتح العزيز فى شرح الوجيز، وهو أحد كتب الفقه على مذهب الإمام الشافعى.

(٣) هو إمام الدين عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل بن الرافعى القزوينى (٥٥٧ -٦٢٣هـ).

(٤) هو واحد من كتب ثلاثة فى فقه الشافعية هى (الوجيز والبسيط والوسيط) لأبى حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسى (ت ٥٠٥هـ).

الشواهد، وبيان معانيها، وغير ذلك مما تدعو إليه حاجة الأديب الماهر، غير أني افترقت بالمادة الواحدة أبوابه....... فأحببت اختصاره على النهج المعروف، والسبيل المألوف ليسهل تناوله لضم منتشره ويقصر تطاوله بنظم منثوره»[١]

وهو بهذا يريد أن يسهل الأمر على الدارسين بالاختصار، ويحسن الترتيب على الطريقة الميسرة، وهي جمع الكلمات على أوائل الحروف ملاحظا فيها الثواني والثوالث إلخ.

وهذه الطريقة سبقه بها علماء أجلاء كأحمد بن فارس في مجمله ومقاييسه وهذه الطريقة سبقه بها أيضا أبو المعالي محمد بن تميم البرمكي (ت ٤٣٣هـ) في كتابه (المنتهي في اللغة) المنقول من الصحاح، وسار عليه أيضا الزمخشري في أساس البلاغة[٢].

وقد ذكر الفيومي أنه رجع في معجمه هذا إلى نحو سبعين مصنفا.

يقول في آخر المصباح: «وهذا ما وقع عليه الاختيار من اختصار المطول وكنت جمعت أصله من نحو سبعين مصنفا ما بين مطول ومختصر، ثم ذكر بعضها كالتهذيب، والمجمل، وإصلاح المنطق، والنوادر، وديوان الأدب، والصحاح، وكتب الأفعال، والمعرب، والمحكم، والبارع وكثر من كتب غريب الحديث لابن قتيبة، والنهاية لابن الأثير وكثير من كتب التفسير والنحو، ودواوين الأشعار، وهو يذكرها في مظانها عند الشرح غالبا كما قال[٣] وهي مصادر وثيقة.

نظام الكتاب:

اتبع كما ذكرنا نظام الهجائية فنظر إلى الحرف الأول والثاني وما يليهما في ترتيب الكلمات، وجعل الحرف الأول كتابا -كابن فارس- وقرنه بما يليه كأن يجعل الباء مع التاء، والباء مع الثاء وما يثلثهما، وهكذا.

ففي كتاب الألف مثلا -يعرض:

أب - أبد- أبر- أبط- أبق- أبل- أبن-- أبو - أبي- إلخ[٤]

وهو بهذا ينظر إلى الحروف -الأصول مع ملاحظة الفاء ثم العين لكن

(١) انظر: المقدمة صـ(م).
(٢) ذكره بين مصادره.
(٣) ذكره بين مصادره.
(٤) صـ١- ٣ من المصباح المنير.

إذا وقعت العين ألفا، وعرف انقلابها عن واو أو ياء فهو ظاهر، فيضع كلا فى مكانه فآد وآل من الواو فتوضع قبل آض، وان[١].

وإن جهل أصلها جعلها مكان الواو لأن العرب ألحقت الألف المجهولة الأصل بالمنقلبة عن الواو ولم تملها نحو الحاقة[٢]

ونظر إلى المهموز العين نظرة خاصة ففرقه بحسب حركة الحرف السابق للهمزة، قال: فإن وقعت الهمزة عينا وانكسر ما قبلها جعلتها مكان الياء نحو البير والذيب، وإن انضم ما قبلها جعلتها مكان الواو لأنها تسهل إليها نحو البوسى.

وكذا إن انفتح ما قبلها لأنها تسهل إلى الألف، والألف المجهولة كواو كالفأس والرأس، على أنهم قالوا الهمزة لا صورة لها، وإنما تكتب بما تسهل إليه[٣].

ومعنى ذلك أنه فرق الكلمات المهموزة العين فوضع مكسورها مع الكلمات التى عينها باء مثل بئر[٤] وذئب[٥].

– وضع مضمومها ومفتوحها مع الكلمات التى عينها واو مثل البؤس[٦]، فأس[٧]، رأس[٨]

– ويرتب المواد إذا وجد منها ثلاثى فأكثر مستعملا، فيقدم الثلاثى على الرباعى، وإذا لم يكن الثلاثى مستعملا بدأ بالرباعى فما فوقه مما استعمل مرتبا.

قال الفيومى:

«وأما الأسماء الزائدة على الأصول الثلاثة فإن وافق ثالثها لام ثلاثى ذكرته فى ترجمته نحو: البرقع فيذكر في برق[٩]، وإن لم يوافق لام ثلاثى فإنما ألتزم فى الترتيب الأول والثانى، وأذكر الكلمة فى صدر الباب مثل إصطبل[١٠]

---

(١) صـ٢٩، ٣٣. (٢) ١/ ١

(٣) انظر مقدمة الفيومى للمصباح ص «م».

(٤) بعد بار فى بير ص٦٨. (٥) بعد ذاب فى ذيب ١/ ٢١٣.

(٦) بعد بار بيور فى بوس ١/ ٦٥. (٧) بعد فاز يفوز فى فوس ٤٨٣/٢.

(٨) بعد راح يروح فى روس ١/ ٢٤٥.

(٩) يرقع تذكر بعد برق بالترتيب ١/ ٤٥.

(١٠) ذكرت فى أول المادة بعد الأشنان بضم الهمزه والكسر لغة معرب، وتأشن: غسل يده بالأشنان ص١٦.

ويضع برعم بعد برع[1] وعسلوج بعد عسل.[2]
والعصعص[3] بعد عصر.[4]
والقرقل بعد قرق[5] والكمثرى بعد كلأه.[6]

– في نظامه للضبط يأتي عادة بلفظ مشهور سواء كان ذلك في الأسماء أو الأفعال، فيقول في الأسماء: «مأدب» بهمزة ساكنة مثل مسجد[7]

البرثن وزان بندق، فهو بالثاء المثلثة من السباع، والطير الذى لا يصيد بمنزلة الظفر من الإنسان[8]

البرقط مثال جعفر من ملاهي العجم.

وأس الحائط بالضم أصله، وجمعه (آساس) مثل قفل وأقفال وربما قيل (إساس) مثل عس وعساس.

والأساس مثله، وجمعه (أسس) مثل عناق وعنق[9].

والثغر والجمع ثغور مثل فلس وفلوس[10].

وقد يكون بوزن صرقي كأن يقول:

أتى الرجل القوم: انتسب إليهم، وليس منهم، فهو أتى على فعيل.

وفي الأفعال: أجش الرجل يأجش من باب تعب: حقد وأضمر العداوة[11]

وبخسه بخسا من باب نفع: نقصه أو عابه[12].

أبرت النخل أبرا من بابى ضرب، وقتل: لقحته[13].

آثرت الحديث أثرا من باب قتل: نقلته.[14]

وطريق ميتاء على مفعال يأتيها الناس كثيرا[15].

وقد ينص على الحركات في الأسماء والأفعال، كأن يقول: بفتحتين أو بضمتين أو بضم أو بالفتح وهكذا.

مثل أبى الرجل يأتي (إباء) بالكسر والمد و(إباءة): امتنع[16] وأعطيته

---

(١) صـ٤٥. (٢) صـ ٤٠٩ ت ٤١٠. (٣) عجب الذنب.
(٤) صـ٤١٣، ٤١٤. (٥) صـ٥٠٠. (٦) صـ٥٤٠. (٧) صـ١١.
(٨) ٤١. (٩) ٤١. (١٠) صـ١٤. (١١) ٨٢.
(١٢) صـ٦ وانظر صـ١٣. (١٣) صـ٣٧ وانظر صـ٤٠
(١٤) صـ١. (١٥) صـ٤. (١٦) صـ٤

إجازته بكسر الهمزة[1].

والأجرة: الكراء، والجمع (أجر) مثل غرفة وغرف، وربما جمعت (أجرات) بضم الجيم وفتحها[2].

(اتخذ) المصدر (تخذا) بفتح الخاء وسكونها[3].

وأحد بضمتين -جبل بقرب مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم من جهة الشام[4].

أذربيحان بفتح الهمزة والراء وسكون الذال.[5]

الإوزّ معروف على فعل بكسر الفاء وفتح العين وتشديد اللام[6]

وكذلك في الأفعال (آوى) بالمد على أفعل[7]

والبدل بفتحتين والبدل بالكسر[8]

ومن الأفعال: برع: الرجل (برع) بفتحتين، وبرع براعة، وزاد ضخم ضخامة إذا فضل في علم أو شجاعة أو غير ذلك[9]

بعض الشيء بالضم يعاضة فهو مبعض[10]، وتم الشيء يتم بالكسر تكملت أجزاؤه[11].

وتثأ بالبلد ينثأ مهموز بفتحهما نثوءا: أقام به واستوطنه.[12]

الأخر بضمتين بمعنى المؤخر.[13]

ويستغني عن تكرار ضبط اللفظ إذا وردت له عدة معان يضبطه في أولها فقط كأن يقول: البز بالفتح نوع من الثياب، وقيل الثياب خاصة[14].

الآخية بالمد والتشديد: عروة تربط إلى وتدمن فوق وتشد فيها الدابة.[15]

- وقد يذكر عدة كلمات تشبه الكلمة التي يتحدث عنها في الوزن، ويشرح معناها مع بعدها عن المادة المشروحة مثل: يبرين: وزنه يفعيل وهو نادر في الأوزان ومثله يقطين ويعقيد، وهو عسل يعقد بالنار، ويعضيد وهو بقلة مرة

---

(١) صـ٣ (٢) صـ٥. (٣) صـ٧. (٤) صـ٦.
(٥) صـ٨. (٦) صـ٩. (٦) صـ٢٩. (٧) صـ٩.
(٨) صـ٣٩. (٩) صـ٤٤. (١٠) صـ٥٦. (١١) صـ٧٧.
(١٢) صـ٧٧. (١٣) صـ٨. (١٤) الجثمان بالضم قال أبو زيد هو الجسمان وقال الأصمعي (الجثمان) الشخص والجسمان هو الجسم والجسد / صـ٩١.
(١٥) صـ٨.

لها لبن لزج وزهرتها صفراء، أو اسم رمل لا تدرك أطرافه[١].

-وقد يهمل الضبط إذا كان واضحا مثل: الأمد -الغاية -وبلغ أمده: أي غايته[٢].

وهو يضبط ما يراه محققا لصحة النطق من الحروف وغالبا يضبط عين الفعل، وقد يضبط غيرها كأن ينص بفتحتين مثلا فيأخذ الفاء مع العين

ويشير إلى الإعجام والإهمال كأن يقول:

البرذون بالذال المعجمة[٣].

ويقول (أبيورد) بسكون الراء المهملة ثم دال مهملة أيضا[٤]

وإذا ذكر المصدر مع الفعل فإنه يدخل المصدر في التمثيل أيضا وأحيانا يخص المصدر بضبط، ومثال وحده إذا اقتضى الأمر ذلك، كأن يقول: أرك بالمكان أروكا من باب قعد: أقام[٥]

- بدر إلى الشئ بدورا، وبادر إليه مبادرة من باب قعد وقاتل[٦]

ويقول خطلته خطلا مثل خطوته خطوا وزنا ومعنى[٧]

ومما خص فيه المصدر يضبط وحده:

حظى عند الناس يحظى من باب تعب حظة وزان عدة، وحظوة -بضم الحاء وكسرها- إذا أحبوه ورفعوا منزلته.[٨]

وحاك الرجل الثوب (حوكا) من باب قال و (الحياكة) بالكسر الصناعة[٩]

- اعتمد في الاستشهاد على القرآن الكريم والحديث الشريف، ومأثور الكلام شعرا ونثرا، ومن ذلك في آيات القرآن الكريم.

في (آخر) استدلاله على كلمة (أخرى) جاء بقول الله تعالى: **﴿فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة﴾**[١٠].

وفي استعمال (إذا) بمعنى الفاء يسوق قوله تعالى: **﴿وإن تصيبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون﴾**[١١].

---

(١) صـ٤٦. (٢) صـ٢١. (٣) صـ٤١. (٤) صـ٣.
(٥) صـ١٢. (٦) صـ٣٨. (٧) صـ١٤١. (٨) صـ١٤١.
(٩) صـ١٥٧. (١٠) صـ٧. (١١) صـ١٠.

وفلان بدع في هذا الأمر أى هو أول من فعله، ومنه قوله تعالى: ﴿**قل ما كنت بدعا من الرسل**﴾ أى ما أنا أول من جاء بالوحى من عند الله تعالى وتشريع الشرائع بل أرسل الله تعالى الرسل قبلى مبشرين ومنذرين فأنا على هداهم.[١]

وقد يستدل بالقراءات مثل:

بطش به (بطشا) من باب ضرب، وبها قرأ السبعة، وفى لغة من باب قتل، وقرأ بها الحسن البصرى وأبو جعفر المدنى[٢]

ولم يورد الآية اعتماداً على ظهورها للقارئ.

وكذلك فى الأخذ يقال (واخذه) فى لغة أهل اليمن (مواخذة) وقرأ بعض السبعة[٣]: (لايواخذكم الله) بالواو على هذه اللغة[٤].

ومن الاستشهاد بالحديث:

فى (باء) يستدل بالحديث– «من استطاع منكم الباءة»

ويقول إنه على حذف مضاف والتقدير من وجد مؤن النكاح فليتزوج، ومن لم يستطع أى من لم يجد مئونة... فعليه بالصوم[٥].

وفى (باع) عليه القاضى أى من غير رضاه يقول: وفى الحديث: «لا يخطب الرجل على خطبة أخيه، ولا يبع على بيع أخيه» أى لا يشتر، لأن النهى فى هذا الحديث، إنما هو على المشترى لا على البائع، بدليل رواية البخارى «لا يبتاع الرجل على بيع أخيه» ويؤيده (يحرم سوم الرجل على سوم أخيه).[٦]

وقد يذكر نص الحديث دون أن يصرح بكونه حديثا

وقد يستشهد بالأدعيه المأثورة ففى (حفد) أسرع (وإليك نسعى ونحفد) أى تسرع إلى الطاعة[٧].

وفى مادة (جبر) يذكر – وجرح العجماء (جبار) بالضم أى هدر قال الأزهرى، معناه: أن البهيمة العجماء تنفلت فتتلف شيئا فهو هدر[٨].

ويستشهد بالشعر فيأتى ببيت كامل أو جزء بيت، وينسبه أحياناً إلى

---

(١) ٣٨ وانظر أيضا صـ٣٩، ٥٥، ٥٨، ٧٠، ١٥٣.
(٢) ٥١. (٣) نافع. (٤) صـ ٧٢٦. (٥) ٦٧.
(٦) ٦٩ وانظر أيضا صـ٧، ١١. (٧) صـ١٤١. (٨) صـ٨٩.

قائله، وأحيانا كثيرة لا يهتم بهذه النسبة.

ومما نسبه في حديثه عن أي قول عمرو بن كلثوم

يأى مشيئة عمرو بن هند

استشهد بذلك على أن الأفصح استعمال (أى) في الاستفهام بلفظ واحد للذكر والمؤنث[١]

وفي موضع الباء موضع مع -قال ابن السراج في جزء له في معاني الشعر عند قول زهير:

فتعرككم عرك الرحا بثفالها

وضع الباء موضع مع[٢]

وفي استعمال الحقيبة بمعنى العجيزة أورد قول عبيد بن الأبرص يصف جارية:

صعدة ما على الحقيبة منها   وكثيب ما كان تحت الحقاب

قال ابن الأعرابي: يقول هي طويلة كالقناة[٣]

وغير المنسوب منه كثير:

ففي أشر بمعني بطر يقول: قال الشاعر

أنأشر لازالت يمينك آشرة

فجمع بين لغتي النون والهمزة[٤].

وفي الألية بمعنى الحلف والجمع ألايا مثل عطية وعطايا

قال الشاعر:

قليل الألايا حافظ ليمينه   فإن سبقت منه الألية برت[٥]

وقد خرج بعض هذا الشعر محقق الكتاب[٦] وقد يتركه دون نسبة كما في البيت الثاني.

ويستشهد بكلام الصحابة، فعن يأجوج ومأجوج يقول:

روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن أولاد آدم عشرة أجزاء فيأجوج ومأجوج تسعة وباقي الخلق جزء واحد.[٧]

---

(١) صـ٣٤.   (٢) صـ٥٤.   (٣) صـ١٤٣.   (٤) صـ١٥.
(٥) صـ٢٠.   (٦) انظر صـ١٥، ٢١، ٤٢ وغيرها.   (٧) صـ٥.

ويستشهد بأقوال العرب فعلى معنى (البارحة) الليلة الماضية يذكر:

والعرب تقول قبل الزوال فعلنا الليلة كذا لقربها من وقت الكلام وتقول بعد الزوال فعلنا (البارحة).[1]

وعلى معنى (البريد) بمعنى الرسول يقول: ومن قول بعض العرب (الحمى بريد الموت) أى رسوله.[2]

ومن استعمال الباء ومن بمعنى واحد قال: حكى أبو زيد الأنصارى من كلام العرب: سقاك الله تعالى من ماء كذا: أى به فجعلوها بمعنى.[3]

كما استشهد ببعض الأمثال مثل:

إن البغاث بأرضنا يستنسر

أى أن الضعيف يصير قويا بأرضنا[4]

- يورد أقوال العلماء ويبين مصادرها أحيانا، وينتشر ذلك فى ثنايا الكتاب، ويمكن أن نجد أسماء سيبويه والأزهرى والجوهرى والصغانى وأبى على الفارسى وابن جنى وابن السكيت[5] وابن القطاع والأخفش وغير هؤلاء كثير مثل -يونس وأبى عمرو بن العلاء والزبيدى.

- يورد كثيراً من المسائل الصرفية والنحوية فيقول مثلا فى (إبل:) اسم جمع لا واحد لها، وهى مؤنثة، لأن اسم الجمع الذى لا واحد له من لفظه إذا كان لما لا يعقل يلزمه التأنيث، وتدخله الهاء إذا صغر نحو (أبيلة)، يقول (الإبل) بناء نادر قال سيبويه لم يجئ على فعل بكسر الفاء والعين من الأسماء إلا حرفان إبل وجبر وهو القلم، ومن الصفات: إلا حرف واحد وهى امرأة بلز وهى الضخمة.[6]

وكثيرا ما يورد ما يتعلق بخلافات الفقهاء من المسائل النحوية ففى استعمالات (إذا) للوقت المجرد يقول: ومن قول الشافعى:

لو قال أنت طالق إذا لم أطلقك، أو متى لم أطلقك ثم سكت زماناً يمكن فيه الطلاق، ولم يطلق -طلقت، ومعناه: اختصاصها بالحال إلا إذا علقها على شئ فى المستقبل فيتأخر الطلاق إليه[7].

---

(١) صـ٤٢. (٢) ٤٣. (٣) ٥٤. (٤) ٥٦.

(٥) انظر مثلا: ٢، ٥، ٧، ٨، ١١، ١٣، ٢٩، ٤٦، ٨٧ وغيرها.

(٦) صـ٢. (٧) صـ١٠.

وبعض خلافات الفقهاء حول الباء في قوله تعالى: ﴿وامسحوا برءوسكم﴾ هل تفيد التبعيض كما قال بذلك الشافعي -وهو من أئمة اللسان- وأحمد وأبو حنيفة لم يوجبا التعميم فاكتفي أحمد بمسح الأكثر في رواية وأبو حنيفة بمسح الربع وجعلها للتبعيض، أولى من القول بزيادتها هذا القول بالتبعيض رأى الكوفيين، وعليه ابن قتيبة في أدب الكاتب وأبو على الفارسي وابن جني وابن مالك.

وقال نحاه آخرون: الأصل أن تأتي الباء للإلصاق[1].

كما استخرج اللغة وشرحها لشرح مصطلحات الفقهاء، ففي (بت) بمعنى قطع يذكر (بت) الرجل طلاق امرأته فهي مبتوتة، والأصل مبتوت طلاقها وطلقها طلقة (بتة) وبتها بتة إذا قطعها عن الرجعة[2].

ولذلك فهذا الكتاب -كما ذكر محققه -كفيل بأن يرجع إليه المشتغلون بالدراسات الفقهية لينتفعوا به في القضايا الفقهية العامة، والمعاني الشرعية للمصطلحات التي تدور في كتب الفقه مع إيجازه وسهولة الرجوع إليه[3].

- في الكتاب إشارات إلى بعض القضايا اللغوية كالاشتقاق والقلب والإبدال ففي (تهم) يذكر: تهم اللبن واللحم تهما من باب تعب: تغير، وأنتن وتهم الحر: اشتد مع ركود الريح، ويقال إن تهامه مشتقة من الأول لأنها انخفضت عن نجد فتغيرت ريحها، ويقال من المعنى الثاني لشدة حرها[4].

وفي (بزق) يبزق من باب قتل (بزاقا) بمعنى بصق وهو إبدال منه[5]

وفي (جبذه) (جبذا) من باب ضرب مثل جذبه جذبا قيل مقلوب منه لغة تميمية، وأنكره ابن السراج وقال: ليس أحدهما مأخوذا من الآخر لأن كل واحد متصرف في نفسه[6]

وتلك قاعدة البصريين في الحكم بالقلب إذا كان أحدهما أقل تصرفا من الآخر أما إذا تساويا فكل منهما أصل.

- يذكر لهجات كثيرة وقليلا ما ينسبها إلى أصحابها، من ذلك

---

(1) صـ٥٤، ٥٥. (2) صـ٣٥. (3) مقدمة المحقق ص(ى)
(4) ٧٧. (5) ٤٨. (6) ٨٩.

(واخذه) بلغة أهل اليمن[١]، وآتيته على الأمر بمعنى وافقته، وفى لغة لأهل اليمن تبدل الهمزة واواً فيقال واتيته[٢].

وجبذ بالقلب تميمية[٣].

و (أجبرته على كذا) بالألف حملته عليه قهرا فهو مجبر، هذه لغة عامة العرب، وفى لغة لبني تميم، وكثير من أهل الحجاز يتكلم بها (جبرته) جبرا وجبورا، حكاه الأزهرى ولفظه: وهى لغة معروفة، ولفظ ابن القطاع و(جبرتك) لغة بنى تميم، وحكاها جماعة أيضا ثم قال الأزهرى فجبرته وأجبرته لغتان جيدتان، وقال ابن دريد فى باب ما اتفق عليه أبو زيد، وأبو عبيدة مما تكلف به العرب من فعلت وأفعلت (جبرت) الرجل على الشئ و (أجبرته)[٤]

وكثيراً ما يقول: فيه لغة أخرى، أو لغتان، أو لغات دون أن ينسبها، من ذلك: أبق العيد أبقا من بابى تعب وقتل فى لغة والأكثر من باب ضرب[٥].

أخ تثنيته (أخوان) وفى لغة يستعمل منقوصا فيقال: (أخان)[٦]

(حاطوابه) من باب قال لغة فى الرباعى[٧].

و (الأزد) لغة فى (الأسد)[٨].

– يورد حديثا عن البلدان والأماكن والأعلام والقبائل.

أبيورد –بفتح الهمزة وكسر الباء، وسكون الياء اخر الحروف، وفتح الواو، وسكون الراء المهملة، ثم دال مهملة أيضا بلد من خراسان، وإليه ينسب بعض أصحابنا ويقال (أباورد) و (باورد).[٩]

والبقيع: المكان المتسع ويقال الموضع الذى فيه شجر، وبقيع الغرقد بمدينة النبى صلى الله عليه وسلم كان ذا شجر وزال، وبقى الاسم وهو الآن مقبرة.[١٠]

الفسطاط –بضم الفاء وكسرها –مدينة مصر قديما، وبعضهم يقول: كل مدينة جامعة فسطاط[١١].

(يعضيد) رمل سميت به قرية بقرب الأحساء من ديار بنى سعد[١٢].

---

(١) صـ٤. (٢) ٦. (٣) صـ٨٩. (٤) صـ٩٠.
(٥) صـ٢. (٦) صـ٨. (٧) ١٥٦. (٨) ١٣.
(٩) صـ١٣. (١٠) صـ٥٧. (١١) ٤٧٢.
(١٢) ٤٦ وانظر صـ٣، ٩، ١١، ٥٦.

(بئر الأبلة) بضم الهمزة والباء وتشديد اللام موضع من دجلة قرب البصرة[1].

ومن الأعلام فى (أسد): وأسد وأسيد مثل كريم أى متأسد جرئ، وبه سمى، ومنه (عتاب بن أسيد)[2].

الأزد مثل فلس حى من اليمن يقال له: أزد شنوءة، وأزد عمان وأزد السراة[3]

فيه حديث عن بعض الكلمات المعربة والمولدة.

فالمعرب من أسماء البلدان والألفاظ المستعارة: مثل: بلخ: قاعدة خراسان ويقال: هى فى وسط الإقليم[4]

الإجاص: مشدد معروف الواحدة إجاصة، وهو معرب، لأن الجيم والصاد لا يجتمعان فى كلمة عربية[5]

الآزاد، ع من أجود التمر وهو فارسي معرب، وهو من النوادر التى جاءت بلفظ الجمع للمفرد[6]، وقد لا يجزم بأعجمية الكلمة أو عربيتها

(البقم) بتشديد القاف: صبغ معروف قيل عربى وقيل: معرب[7]

(الآنك) وزان أفلس هو الرصاص الخالص، ويقال الرصاص الأسود ومنهم من يقول (الآنك) فاعل، قال وليس فى العربى فاعل بضم العين، وأما الآنك والاجر -فيمن خفف -وكابل- فأعجميات[8]

ومن الألفاظ المولدة: البرجاس: غرض يعلق ويرمى فيه، قال الجوهرى: وأظنه مولدا وجمعه براجيس[9].

- ومما تلحن فيه العامة: أذن العصر بالبناء للفاعل خطأ والصواب أذن بالعصر بالبناء للمفعول مع حرف الصلة.[10]

(بنى على أهله) دخل بها، وأصله: أن الرجل كان إذا تزوج بنى للعرس خباء جديدا- وقال ابن دريد: بنى عليها، وبنى بها، والأول أفصح هكذا نقله جماعة، ولفظ التهذيب، والعامة تقول: بنى بأهله، وليس من كلام العرب -قال ابن السكيت: بنى على أهله: إذا زفت إليه.[11]

---

(١) صـ٢. (٢) ١٤. (٣) صـ١٣. (٤) ٦٠.
(٥) ٦. (٦) ١٣. (٧) ٥٨. (٨) ٥٦.
(٩) ٤٢. (١٠) ١٠ (١١) ٦٣.

البطيخ -بكسر الباء- فاكهة معروفة، وفى لغة لأهل الحجاز جعل الطاء مكان الباء، قال ابن السكيت فى باب ما هو مكسور الأول، وتقول: هو البطيخ والطبيخ، والعامة تفتح الأول، وهو غلط لفقد فعيل بالفتح[١].

- يأتى ببعض المعلومات عن النبات والحيوان والطب، وإن كان ذلك فى صورة موجزة.

الخنفساء: حشرة معروفة، وبنو أسد يقولون خنفسة فى الخنفساء[٢]

الخشف: ولد الغزال، يطلق على الذكر والأنثى.

والخشاف وزان تفاح: طائر من طير الليل قال الفارابى:

الخشاف: الخطاف، وقال فى باب الشين: الخفاش الذى يطير بالليل

قال الصغانى: هو مقلوب، والخشاف بتقديم الشين أفصح.[٣]

البغاث: طائر معروف.[٤]

الباذنجان. من الخضروات -بكسر الذال وبعض العجم يفتحها فارسى معرب[٥]

النبج مثال فلس: نبت له حب يخلط بالعقل، ويورث الخبال، وربما أسكر: إذا شربه الإنسان بعد ذوبه، ويقال إنه يورث السبات.[٦]

البرسام: داء معروف، وفى بعض كتب الطب: إنه ورم جار يعرض للحجاب الذى بين الكبد والمعى ثم يتصل بالدماغ.[٧]

الحكة -بالكسر وأن يكون بالجسد، وفى كتب الطب: هى خلط رقيق بورقى يورث تحت الجلد، ولا يحدث منه مدة بل شئ كالنخالة وهو سريع الزوال[٨].

---

(١) ٥١. (٢) ١٧٥. (٣) ١٧٥. (٤) ٣٥. (٥) ٤٠.
(٦) ٦٢. (٧) ٤١، ٤٢. (٨) ١٤٥.

القسـم الثانـى

قسم البلاغة

من بلاغة الاستعارة فى القرآن الكريم

دراسة واستنباط من كتاب «عناية القاضى وكفاية الراضى»

للشهاب الخفاجى المتوفى سنة ١٠٦٩ هـ

تقـديم:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلق الله أجمعين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تمسك بهديه إلى يوم الدين، وبعد:

فقد تم بحمد الله وبفضل منه سبحانه وعون إخراج ثلاثة أقسام من البيان عند الشهاب الخفاجى فى حاشيته على تفسير الإمام البيضاوى والمعروفة بـ «عناية القاضى وكفاية الراضى».

وهذا هو القسم الرابع من البيان والخاص بالاستعارة وأنواعها كما وردت فى الحاشية المذكورة، يخرج من هذا العدد جانب منها والباقى فى العدد القادم[١].

وقد تناول الشهاب فى حاشيته على تفسير البيضاوى كل أنواع الاستعارة بصورها المتعددة المعروفة عند البلاغيين فأورد أمثلة من القرآن الكريم لكل من الاستعارة التصريحية الأصلية والتبعية، والاستعارة المكنية والتخييلية، والاستعارة التمثيلية، والتهكمية والتمليحية.

ونبه على ما جاء من آيات القرآن الكريم محتملاً لعدة أنواع من الاستعارة بحسب التوجيه والسياق، وما يحتمل كذلك أن يكون من قبيل الاستعارة وغيرها من صور البيان.

لذلك فقد تعددت الصور التى أوردها للاستعارة، حيث أورد جميع ألوان الاستعارة بأقسامها المختلفة ثم أورد ما يمكن أن يندرج تحت أكثر من نوع من أنواع الاستعارة، بأن يكون من قبيل الاستعارة التبعية أو المكنية أو التمثيلية، أو يكون من قبيل الاستعارة أو المجاز المرسل، أو يكون استعارة أو تشبيها، أو يكون استعارة أو حقيقة أو يكون استعارة أو مجاز عقلياً.

كما وقف الشهاب عند بعض القضايا المتعلقة بالاستعارة وناقشها

---

(١) بمشيئة الله تعالى نظراً لكثرة أمثلة الاستعارة وتعدد فنونها.

وأبدى رأيه فيها بالموافقة أو المخالفة أو الترجيح.

ومن ذلك حديثه عن الفرق بين الاستعارة التبعية والتمثيلية والخلاف فى صحة اجتماعهما، والفرق بين التجريد والترشيح فى الاستعارة وما يتطلبه كل منهما من شروط وضوابط.

كما نبه على ما جاء من الاستعارة بمرتبتين، وما جاء منها مبنياً على مجاز أو كناية... وغير ذلك من قضايا علم البيان وسيتضح كل ذلك أثناء عرض ما أورده من أنواع الاستعارة فى حاشيته.

وقبل ذكر تلك الأنواع يجدر التنويه بما ذكره العلماء عن قيمة الاستعارة: يصفها البعض بأنها روضة من رياض البيان، فيها للروح مراد، وللنفوس متاع لا يجهد ولا يمل، روضة تبهر النفس، وتخطف الطرف، فالجماد بها حى ناطق، وللزهر بها يد تأسرك، والشمس كيف تستظل بها منها، والبحر المتلاطم الأمواج يحيى النفوس بعلمه، فهى تصور المعانى خير تصوير، وتبرزها فى حلل أحلى وأزهى مما كانت عليه فى التشبيه.

وبالاستعارة يجئ الكثير من المعانى بالقليل من اللفظ، لأنك تفيد بالاسم الواحد الموصوف والصفة والتشبيه والمبالغة، لأن قولك: رأيت بحراً يخطب، معناه: أنك رأيت عالماً واسع العلم، شبيهاً بالبحر، وأن شبهه به فى السعه والغزارة، ولذلك ينوّه الإمام عبد القاهر بقيمتها فيقول: -

هى أمدّ ميداناً، وأشد افتناناً، وأكثر جرياناً، وأعجب حسناً وإحساناً، وأوسع سعة، وأبعد غوراً، وأذهب نجداً فى الصناعة وغوراً منه أن تجمع شعبها وشعوبها، وتحضر فنونها وضروبها...

نعم وأسحر سحراً، وأملأ بكل ما يملأ صدراً، ويمتع عقلاً، ويؤنس نفساً، ويوفر أنساً، وأهدى إلى أن تهدى لك عذارى قد تخير لها الجمال، وتخرج لك من بحرها جواهر إن باهتها الجواهر مدّت فى الشرف والفضيلة باعاً لا يقصر، وأبدت من الأوصاف الجليلة محاسن لا تنكر، وهو أن تثير من معدنها تبراً لم تر مثله... وإنك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت بها فوائد حتى تراها مكررة فى مواضع ولها فى كل واحد من تلك المواضع شأن مفرد، وشرف منفرد....

ومن خصائصها أنها تعطيك الكثير من المعانى باليسير من اللفظ حتى

تخرج من الصدفة الواحدة عدة من الدرر، وتجنى من الغصن الواحد أنواعاً من الثمر ... ثم يقول: فإنك لترى الجماد بها حياً ناطقاً، والأعجم فصيحاً، والأجسام الخرس مبينة، والمعانى الخفية بادية جلية.(وأسرار البلاغة ٤٢- ٤٣)

هذا وأسأل الله العون والسداد فى إكمال فصول هذا البحث إنه سميع مجيب.

أ.د. فريد محمد بدوى النكلاوى

أستاذ ورئيس قسم البلاغة والنقد

أولاً: ما جاء من أمثلة الاستعارة التصريحية الأصلية عند الشهاب الخفاجي[1]:

قبل ذكر تلك الأمثلة نذكر تعريف الاستعارة، وقد ذكر البلاغيون: أنها مجاز علاقته المشابهة، أى أنه قصد إطلاقه على المعنى المجازى بسبب تشبيهه بمعناه الحقيقى، وقد تقيد بالتحقيقية لتتميز عن التخيلية والمكنى عنها، وإنما سميت تحقيقية: لتحقق معناها وما استعملت فيه حساً أو عقلاً، بأن يكون ذلك المعنى أمراً معلوماً يمكن أن ينص عليه ويشار إليه إشارة حسية أو عقلية فيقال: إن اللفظ قد نقل عن مسماه الأصلى فجعل اسماً لهذا المعنى على سبيل الإعارة للمبالغة فى تشبيهه بالمعنى الموضوع له[2].

وإليك الأمثلة التي أوردها الشهاب:

يقول الشهاب: رؤس الآيات أو أواخرها التى تنتهى بها، سميت رأساً مجازاً تشبيهاً لها برأس الجبل والنخلة ونهايتها التى ينتهى إليها الصاعد من أسفلها، ولذا يقال: رأس السنة لآخرها[3].

- فى قوله تعالى «لا ريب فيه» البقرة ٢- يقول البيضاوى: وذلك لوضوحه وسطوع برهانه بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح فى كونه وحياً بالغاً حدّ الإعجاز....

---

(١) المعروف أن الاستعارة تنقسم إلى عدة أقسام باعتبار اللفظ المستعار: فإن كان اللفظ المستعار اسماً فالاستعارة أصلية، وإن كان فعلاً أو مشتقاً أو حرفاً فالاستعارة تبعية، وكذا إن كان المذكور فى الكلام المشبه به فالاستعارة أصلية، وإن كان المذكور المشبه مع لازم من لوازم المشبه به فالاستعارة مكنية وقرينة المكنية تسمى استعارة تخييلية.
وقد أشار عبد القاهر إلى الفرق بين استعارة الاسم الجامد والمشتق فى أسرار البلاغة ص٤٤، وأدى ذلك إلى تقسيم الاستعارة إلى أصلية وتبعية، وأول من قسمها كذلك الفخر الرازى ص٨٩ نهاية الإيجاز- ثم جاء البلاغيون بعد ذلك فحددوا ما يندرج تحت كل من الاستعارة الأصلية والتبعية، فاعتبروا الأصلية فى اسم الجنس ذاته أو معنى -كالمصادر- وأدخلوا فى ذلك أسماء الأعلام التى اشتهرت بصفة تميزها عن غيرها بحيث إذا أطلق الاسم انصرف الذهن إلى تلك الصفة، وجعلوا التبعية مختصة بالمشتقات والحروف، المطول ٣٥٧، ٣٧١، ٣٨١.

(٢) المطول ٣٥٧.

(٣) حاشية الشهاب ١/ ٧٠.

- ويوضح الشهاب هذا فيقول: هذا جواب عن أنه كيف نفى الريب استغراقاً مع كثرة المرتابين والريب؟ أى هو لوضوح شأنه ونّير برهانه لا يرتاب فيه ذو نظر صحيح، فتعيّن أنه وحى معجز وما سواه بمنزلة العدم لا يعتد به ولا بارتيابه.

فمعنى نفيه عنه أنه ليس محلا له ولا مظنة عند العاقل المنصف، ولذا قيل إنه لنفى اللياقة، ثم يوضح الاستعارة فى كلام البيضاوى فيقول:

والسطوع: ظهور النار والنور وارتفاعهما، استعير لغاية الظهور، وحد الإعجاز له معنيان: نهايته ومرتبته والإضافة بيانية، أى النهاية التى هى الإعجاز، أو مرتبة هى الإعجاز(١).

- فى قول البيضاوى عن الإيمان والصلاة والصدقة: فإنها أمهات الأعمال النفسانية. يقول الشهاب: جمع أم، ويتجوز بها عن المبدأ أو المتقدم، وعن المشتمل المحتوى، لمشابهته لها فى ذلك، ويتجوز بها عن الأصل والمعرّف، لأن الشئ يعرف بأصله ونسبه وعما يتوقف عليه الوجود أو يضاهيه كالصحة، وهو المراد هنا.(٢)

بمعنى أوصافها وأحكامها المختصة بها، شبهت بالحد الذى لا يجوز تجاوزه(٣).

- فى قوله تعالى: ﴿فى قلوبهم مرض﴾ البقرة ١٠- يقول البيضاوى: يحتمل أن يراد بالمرض: ما تداخل قلوبهم من الجبن حين شاهدوا شوكة المسلمين.

ويقول الشهاب: الشوكة معروفة وتستعار للقوة فى الحرب، فيقال: فلان ذو شوكة، ومنه شاكى السلاح على قول، كأنهم شبهوا الأسلحة بالشوك، ولذا قيل:

ورد الخدود ودونه شوك القنا * أبدا بغير لحاظنا لا يجتنى(٤)

- فى قوله تعالى: ﴿ويمدهم فى طغيانهم يعمهون﴾البقرة ١٥- قال البيضاوى: العمه فى البصيرة كالعمى فى البصر، واستشهد بشطر بيت (أعمى

(١) حاشية الشهاب ١/ ١٨٧. (٢) حاشية الشهاب ١/ ٢٠٨.
(٣) حاشية الشهاب ١/ ٢٢٣. (٤) حاشية الشهاب ١/ ٣٢٢.

الهدى بالجاهلين العمه)

وقال الشهاب: أعمى الهدى: أى خفى المنار بالقياس إلى من لا دراية له بالمسالك، جعل خفاء العلم عمى له بطريق الاستعارة[١].

– وفى قوه البيضاوى عن قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ البقرة ٢٣– أو محتوية على أنواع العلم احتواء سور المدينة على من فيها، أو من السورة التى هى الرتبة..

يقول الشهاب: هذا هو الوجه الثانى فى الكشاف، وهو أن السورة اسم للألفاظ والمسور المحاط بها هوالمعانى، لأن الألفاظ كاللباس والقوالب للمعانى إحتواء سور المدينة.

وقوله: أو من السورة التى هى الرتبة، لأن السور كالمنازل والمراتب يترقى فيها القارئ... الرتبة: من رتب الشئ رتوباً، استقر ودام فهو راتب، وهى كالمنزلة والمكانة، وعلى هذا شبهت السور بالمراتب المحسوسة، لأن القارئ يترقى فى تلاقيها واحدة بعد واحدة كما يرقى الصاعد للمراتب العلية[٢].

– فى قول الحطيئة:

كيف الهجاء وما تنفك صالحة * من آل لأم بظهر الغيب تأتينى

يقول الشهاب: الظهر مقحم مبالغة، أو هو استعارة بمعنى: خلف الغيب وفيه مبالغة[٣].

– فى قوله تعالى: ﴿وكنتم أمواتاً فأحياكم﴾ البقرة ٢٨– يقول البيضاوى:

أى كنتم جهالاً فأحياكم بما أفادكم من العلم والإيمان، والحياة حقيقة فى القوة الحساسة أو ما يقتضيها، وبها سمى الحيوان حيواناً مجاز فى القوة النامية لأنها من طلائعها ومقدماتها، وفيما يخص الإنسان من الفضائل كالعقل والعلم والإيمان من حيث إنها كمالها وغايتها..

ويعقب الشهاب على ذلك فيقول: حمل الموت على الجهل والحياة على العلم مجازاً، كما اشتهر التجوز به، قال الزمخشرى:

(١) حاشية الشهاب ١/ ٣٥٤. – وهذا بعينه ما ذكر السيد الشريف فى حاشيته على الكشاف ص ١٩٠.

(٢) حاشية الشهاب ٢/ ٣٣.   (٣) حاشية الشهاب ٢/ ٦٢.

لا تعجبن الجهول بزنه * فذاك ميت وثوبه كفن

وإطلاق الحياة على النمو والعلم ونحوه مجاز وعلاقته المشابهة، أو ما ذكره المصنف(١).

– فى قوله تعالى: ﴿وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون﴾ البقرة ٥٠– يقول الشهاب:

قوله ﴿وأنتم تنظرون﴾ تجوز، أى وآباؤكم ينظرون، فجعل نظر أبائهم لتيقنه كالمحسوس(٢)، وفى قوله تعالى: ﴿فأخذتكم الصاعقة﴾ يقول: الصاعقة قصفة شديدة، وتطلق على النار التى معها، وأما إطلاقها على جنود الملائكة عليهم السلام فمجاز(٣).

– يقول الشهاب: المواعيد الفارغة أى الكاذبة استعارة حسنة(٤).

– فى قوله تعالى: ﴿أولئك عليهم صلوات من ربهم﴾ البقرة ١٥٧– يقول الشهاب:

جمع صلوات للتكثير وإن كان جمع قلة، فإن جمع القلة يستعار للكثرة، ونكتة التعبير به: أنها مع كثرتها قليلة فى جنب عظمته(٥).

– فى قول النبى صلى الله عليه وسلم لامرأة رفاعة حينما أرادت الرجوع إليه «لا حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك» يقول الشهاب: عسيلة بالتصغير عسل قليل لأنه يكفى منه ما قل من العسل، استعيرت للمنى ولذته، وفى الأساس: من المستعار عسلتان للفرجين، لأنهما مظنة الالتذاذ.(٦)

– فى قوله تعالى: ﴿الله ولى الذين آمنوا﴾ البقرة ٢٥٧– قال البيضاوى: المراد بهم من أراد إيمانه وثبت فى علمه الهوى وقبول الوساوس والشبه المودية إلى الكفر «إلى النور» إلى الهدى الموصل للإيمان.

قال الشهاب –موازناً بينه وبين ما ذكره الزمخشرى– قوله: من أراد

---

(١) يعنى بأن تكون العلاقة كون الحياة مقدمة للنمو أو غاية للعلم فيكون مجازاً مرسلاً حاشية الشهاب ٢/ ١٢٢. هذا وقد حمل الرازى الموت والإحياء على حقيقتهما فى الآية التفسير الكبير ١/ ٢٤٣.

(٢) حاشية الشهاب ٢/ ١٦٠ وهذا حقيقة عند الرازى التفسير الكبير ١/ ٣٤٢.

(٣) حاشية الشهاب ٢/ ١٦٤. (٤) حاشية الشهاب ٢/ ١٨٩.

(٥) الشهاب ٢/ ٢٥٩. (٦) حاشية الشهاب ٢/ ٣١٥.

إيمانه.. لأن من آمن حقيقة فهو مخرج من الكفر فلا يتصور إخراجه، وكذا «الذين كفروا» محمول على العزم والتصميم، فلابد أن يحمل إيمانهم الذى خرجوا منه على هذا الكفر، والنور الفطرى، وكفرهم الذى هم عليه على الارتداد، والظلمات على ظاهره، بأن الإيمان، ثم ذكر وجهاً آخر وهو: أن يكون آمنوا وكفروا على ظاهره، بأن يراد بالظلمات: الشبه، وبالنور: اليقين والبينات، وهما استعارتان على الوجهين، هذا ما ذكره الزمخشرى(١).

فالمصنف رحمه الله تعالى خلط بين الوجهين، وبعد تفسيره بإرادته لا ينبغى أن تفسر الظلمات بالوساوس والشبهات(٢).

- فى قوله تعالى: **﴿وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذى أنزل على الذين آمنوا وجه النهار﴾** ال عمران ٧٢- قال البيضاوى: أى أظهروا الإيمان بالقرآن أول النهار..

وقال الشهاب: هذا إشارة إلى أن الوجه استعير للأول وهو استعارة معروفة كما ذكره الثعالبى(٣).

- فى قوله تعالى: **﴿وأخذتم على ذلكم إصرى﴾** آل عمران ٨١- قال الشهاب:

أو الأصر -بالضم- جمع إصار، وهو ما يشد به استعير للعهد(٤).

- فى قوله تعالى **﴿ضربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا إلا بحبل من الله﴾** آل عمران ١١٢- قال البيضاوى: يعنى إلا متلبسين بذمة الله أو كتابه..

وقال الشهاب: هذا إشارة إلى أن الحبل مجاز عن الذمة المتمسك بها(٥).

- فى قوله تعالى: **﴿بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا﴾** آل عمران ١٢٥- قال الشهاب: الفوّارة القدر، وفوّارة الماء على التشبيه، وتوصف به النار والغضب مجازاً(٦).

---

(١) الكشاف ٣٨٧/١. (٢) حاشية الشهاب ٢/ ٣٣٦.
(٣) حاشية الشهاب ٣/ ٣٦. (٤) حاشية الشهاب ٣/ ٤٢.
(٥) حاشية الشهاب ٣/ ٥٦. وسيأتى تحقيق ذلك فى موضع آخر من الاستعارة بالكناية.
(٦) حاشية الشهاب ١/ ١٨٧. ، وقال الرازى: الفور: مصدر من فارت القدر إذا غلت، ثم جعلوا هذه اللفظة استعارة فى السرعة، يقال: جاء فلان ورجع من فوره، والمعنى: حدّة مجىء العدد وحرارته وسرعته، التفسير الكبير ٣/ ٤٦.

- وفي قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون واتقوا النار التي أعدت للكافرين﴾ آل عمران ١٣٠ ، ١٣١ - يقول البيضاوي: يعني بالتحرز عن متابعة الكافرين وتعاطي أفعالهم..

ويقول الشهاب: قوله: بالتحرز.. متعلق «باتقوا» وإشارة إلى أن التقوى هنا بمعناها اللغوي، وأن الكافرين وضع موضع المرابين للتغليظ والتهديد، وأن إطلاق الكفر على المرابين لمشابهتهم لهم في تعاطي ما تعاطوه.(١)

- في قوله تعالى: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم﴾ النساء ٥- قال البيضاوي: أي اجعلوها مكاناً لرزقهم وكسوتهم بأن تتجروا فيها وتحصلوا من نفعها ما يحتاجون إليه...

وقال الشهاب أمرهم أن يجعلوا الأموال ظروفاً للرزق حتى يكون الإنفاق من الربح لا من نفس المال الذي هو ظرف، وهو تشبيه للربح الحاصل من المال بالشيء المظروف فيه المتمكن، وفيه إشارة إلى أنه هو المقصود من ذلك(٢).

- في قوله تعالى: ﴿تلك حدود الله﴾ النساء ١٣ - قال البيضاوي: يعني شرائعه التي هي كالحدود المحدودة التي لا يجوز مجاوزتها..

وقال الشهاب: يعني أن الحدود هنا استعارة، شبهت الأحكام بالحدود المحيطة بشيء وأنه لا يتجاوزها أحد(٣).

- في قوله تعالى: ﴿وكفى بالله شهيداً﴾ النساء ٧٩- قال البيضاوي: أي على رسالتك بنصب المعجزات.

وقال الشهاب: يعني أن في الشهادة استعارة هنا، ومنهم من عممه أي شهيداً على كل أمر(٤).

- في قوله تعالى: ﴿من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها﴾ آل عمران ٨٥-

---

(١) حاشية الشهاب ٣/ ٦٣، وقال الرازي في وجه: تقدير الآية اتقوا أن تجحدوا تحريم الربا فتصيروا كافرين، التفسير الكبير ٣/ ٤٩.

(٢) حاشية الشهاب ٣/ ١٠٥. (٣) حاشية الشهاب ٣/ ١١٦.

(٤) حاشية الشهاب ٣/ ١٥٩، وجعل الرازي الشهيد هنا على حقيقته فقال: وكفى بالله شهيداً على جدك وعدم تقصيرك في أداء الرسالة، التفسير الكبير ٣/ ٢٦٩.

قال الشهاب: ووجه اختيار النصيب فى الحسنة والكفل فى السيئة: أن النصيب يشمل الزيادة لأن جزاء الحسنات يضاعف.

وأما الكفل فأصله المركب الصعب فاستعير للمثل المساوى فلذا اختير إشارة إلى لطفه بعباده إذ لم يضاعف السيئات كالحسنات[1].

– فى قوله تعالى: ﴿وكان الله بما تعملون محيطا﴾ النساء ١٠٨.

قال البيضاوى: أى لا يفوت عنه شيء، –وقال الشهاب: فالمراد كمال قدرته، فالإحاطة هنا استعارة.

وفى قوله تعالى: ﴿وكان الله بكل شيء محيطا﴾ النساء ١٢٦– قال البيضاوى: أى إحاطة علم وقدرة، فكان عالماً بأعمالهم فيجازيهم على خيرها وشرها..

وقال الشهاب: يعنى أن حقيقة الإحاطة فى الأجسام، فإذا وصف بها سبحانه وتعالى فالمراد بها مجازاً شمول علمه وقدرته، والمقصود من ذكره التخويف بأنه يجازيهم على أعمالهم، لأن الحاكم العدل القادر إذا علم شيئاً أعطاه حكمه، وقد مر أنه حيث استعمل فى القرآن فهذا هو المراد منه كما نبهوا عليه. –الشهاب ٣/ ١٧٦، ١٨٢.

– فى قوله تعالى: ﴿إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه﴾ النساء ١٧١– يقول البيضاوى: قيل سمى روحاً لأنه كان يحيى الأموات أو القلوب: ويقول الشهاب: هو استعارة تشبيهاً للمحيى بالروح التى بها الحياة.

وفى قوله تعالى: ﴿إذ قال الله يا عيسى ابن مريم أذكر نعمتى التى

---

(١) حاشية الشهاب ٣/ ١٦٢، وقال الرازى: إنما قال فى السيئة كفل، لأنه اسم للنصيب الذى عليه اعتماد الناس، وإنما يقال: كفل البعير، لأنك حميت ظهر البعير بذلك الكساء عن الآفة وحمى الراكب بدنه عن ارتماس ظهر البعير فيتأذى به، ويقال للضامن كفيل.. فيثبت أن الكفل هو النصيب الذى يعتمد عليه الإنسان فى تحصيل المصالح لنفسه ودفع المفاسد عنها فمعنى يكن له كفل منها: أى يحصل له نصيب يكون ذلك النصيب ذخيرة له فى معاشه ومعاده والمقصود: حصول ضد ذلك كقوله: ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾ والغرض منه التنبيه على أن الشفاعة المؤدية إلى سقوط الحقوق تكون عظيمة العقاب. التفسير الكبير ٣/ ٢٧٦.

زنعـمت عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القـدس﴾ المائدة ١١٠- يقـول البيضاوى: يعنى أيدتك بجبريل عليه السلام، أو بالكلام الذى يحيا به الدين.

ويقـول الشـهـاب: إطلاقـه على كـلامـه المذكـور، وهو مـا أتى به من التوحيد والشريعة على طريق التشبيه، وإضافته إلى القـدس بمعنى التطهير المعنوى.(١)

وفى قـوله تعـالى: ﴿ينزل الملائكة بالروح من أمـره﴾ النحل ٢- يقـول البيضاوى: أى بالوحى أو القرآن فإنه يحيى به القلوب الميتة بالجهل، أو يقوم فى الدين مقام الروح..

ويقـول الشـهـاب: فى الكشاف: الروح استعـارة للوحى الذى هو سبب الهداية، و «من أمره» بيان له، فشبه الوحى مطلقاً أو بعضه بالروح، فإن كان بالنظر إلى الموحى إليـهـم: فـلأنه بتـخليـصـهـم من الجـهـالة والضـلالة المشبـهـة بالموت كـمـا قال تعالى: ﴿أو من كـان ميتـا فأحييناه﴾ الأنعام ١٢٢- فيه حياة لهم.

وإن كـان بالنظر إلى الدين: فـلأنه به قيـامـه وقـوامـه كـمـا تقـوم الروح بالبدن، فهو استعارة مصرحة محققة لكنها تلزمها مكنية وتخييلية، وهى: تشبيه الجهل والضلال بالموت وضده بالحياة.

أو تشبيه بإنسان ذى جد وروح، كما إذا قلت: رأيت بحراً يغترف الناس منه، وشمساً يستضيئون بها، فإنه يتضمن تشبيه علمه بماء عذب ونور ساطع لكنه جاء من عرض فليس كأظفار المنية، وليس غير كونه استعارة مصرحة(٢) كما توهم، وقد مر مثله فى البقرة(٣).

فإن قلت: قوله «من أمره» يخرج «الروح» من الاستعارة إلى التشبيه، كما فى قوله تعالى: ﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾(٤) قلت: قالوا: إن بينهما بونا بعيداً، لأن نفس الفجر عين المشبه، شبه

---

(١) الكشاف ٢/ ٤٠٠، وانظر تلخيص البيان ١٩٠.
(٢) حاشية الشهاب ٣/ ٢٠٥، ٢٩٩، ٣١٠.
(٣) فى قوله تعالى «حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر» وانظر القسم الأول من البيان عند الشهاب ١٥٩.
(٤) سورة البقرة: ١٨٧.

بخيط وليس مطلق الأمر -بمعنى الشأن- مشبهاً به، ولذا بينت به الروح الحقيقية في قوله تعالى ﴿قل الروح من أمر ربي﴾[1] كما تبين به المجازية.

ولو قيل: يلقى أمره الذي هو الروح، لم يخرج عن الاستعارة، فليس وزان «من أمره» وزان قوله «من الفجر» وليس كل بيان مانعاً من الاستعارة كما يتوهم في كلام المحقق في شرح التلخيص[2]، فعليك بالتفطن له فإنه مما تزل فيه الأقدام، ولم يلتفتوا إلى جعل «الروح» هنا بمعنى جبريل الواقع في بعض التفاسير.

وقوله تعالى: فإنه... إلخ إشارة إلى وجه الشبه على ما حققناه، وقرينة الاستعارة إبدال «أن أنذروا» فيه..[3]

- في قوله تعالى: ﴿قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً﴾ النساء ١٧٤ - قال البيضاوي: عنى بالبرهان المعجزات، وبالنور القرآن.

وقال الشهاب: وذلك لأن القرآن مبيّن طرق الهداية فهو نور على الاستعارة[4].

- في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾ المائدة ١ - قال: أصل معنى العقد: الربط محكماً ثم تجوّز به عن العهود وعقود المعاملات.

وفي استشهاد البيضاوي بأنه العهد -بقول الحطيئة:

قوم إذا عقدوا عقدا لجارهم * شدوا العناج وشدوا فوقه الكربا[5]

يقول الشهاب: قال شراح الكشاف: في البيت إشارة إلى كون العقد بمعنى العهد مستعاراً من عقد الحبل على الدلو، حيث رشح بذكر الحبل والدلو وما يتعلق بهما، ثم يقول: والمستعار في البيت عقد الحبل على الدلو، والمستعار له العهد والميثاق، وما بعده ترشيح.

وإنما جعلوا المستعار ذلك وإن كان العقد فيه مطلقاً لتبادره، ولأنه لولا ذلك لم يترتب جواب إذا على الشرط، ومن غفل عنه قال: لا وجه لتقييده

---

(١) سورة الإسراء: ٨٥. (٢) المطول ص٣٦٠.
(٣) حاشية الشهاب ٣/ ٢٠٥.
(٤) بأن شبه القرآن بالنور في الهداية، حاشية الشهاب ٣/ ٢٠٧.
(٥) العناج بوزن كرام: حبل يشد في أسفل الدلو ثم يمتد إلى القراقي ليكون عوناً لها، والكرب الحبل الذي يشد في وسط القراقي ثم يثنى ويثلث.
(٦) حاشية الشهاب ٣/ ٢١٠.

بما ذكر[1].

– فى قوله تعالى: ﴿ويخرجهم من الظلمات إلى النور﴾ المائدة ١٦ – يقول الشهاب: استعارة الظلمة للكفر والنور للإسلام ظاهرة، والمراد بالإذن: الإرادة أو التوفيق[2].

– فى قوله تعالى: ﴿وكانوا عليه شهداء﴾ المائدة ٤٤ – قال البيضاوى: رقباء لا يتركون أن يغيروا، أو شهداء يبينون ما يخفى منه...

وقال الشهاب: قوله يبينون.. يشير إلى أن الشهادة هنا مستعارة للبيان لأن الشاهد يبين ما يشهد عليه[3].

– فى قوله تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾ المائدة ٤٨ – قال البيضاوى: وشرعة أى شريعة، وهي الطريق الموصل إلى الماء، شبه بها الدين لأنه طريق إلى ما هو سبب الحياة الأبدية...

ووضح الشهاب ذلك فقال: وجه الشبه بينها وبين الدين ظاهر[4]، فهو استعارة تحقيقية، وقوله: الأبدية... إن كان من وجه الشبه يكون وجهه فى المشبه أقوى[5].

– فى قوله تعالى: ﴿الذين خسروا أنفسهم﴾ الأنعام ١٢ – قال البيضاوى: وذلك بتضييع رأس مالهم وهو الفطرة الأصلية والعقل السليم..

وقال الشهاب: الفطرة الخلقة، وخلقة الإنسان على الفطرة والسداد وخلافها الآفة، وجعلها رأس المال استعارة لطيفة، كقول عمارة:

إذا كان رأس المال عمرك فاحترس * عليه من الإنفاق فى غير واجب[6]

– فى قوله تعالى: ﴿وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم﴾ الأنفال ٧– قال البيبضاوى: الشوكة الحدة، مستعارة من واحدة الشوك.

وقال الشهاب: المعروف أن الشوكة تستعار للشدة والحدة وللسلاح أيضا

(١) حاشية الشهاب ٣/ ٢٦٦. (٢) حاشية الشهاب ٣٢/ ٢٤٦.
(٣) وهو التوصل إلى ما فيه النفع الدائم.
(٤) وهذا مخالف لما عليه البلاغيون من اشتراط كون الوجه فى المشبه أقوى أو أشهر، حاشية الشهاب ٣/ ٢٥٠.
(٥)
(٦) حاشية الشهاب ٤/ ٣٠.

ويقال منه: رجل شائك للسلاح وهو مشهور[1].

- في قوله تعالى: ﴿إن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون﴾ الأنفال ٣٦ - قال البيضاوي: يغلبون في آخر الأمر وإن كان الحرب بينهم سجالاً قبل ذلك...

وقال الشهاب: سجال جمع سجل، وهو الدّلو العظيم، والمراد به نوبة السقي، وهذا استعارة، شبه المتحاربين بالمستقين على بئر واحدة ودلو واحد، وأول من قاله أبو سفيان رضي الله عنه[2].

- في قوله تعالى: ﴿إذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض﴾ الأنفال ٤٩ - قال البيضاوي: الذين في قلوبهم مرض: أي الذين لم يطمئنوا إلى الإيمان بعد وبقي في قلوبهم شبهة، وقيل: هم المشركون، وقيل: المنافقون والعطف لتغاير الوصفين[3].

وقال الشهاب: قوله والذين لم يطمئنوا... تفسير للذين في قلوبهم مرض، فالمرض مجاز عن الشبهة، وهم المؤلفة قلوبهم، وعلى ما بعده المرض الكفر أو النفاق، حاشية الشهاب ٤/ ٢٨٢.

- في قوله تعالى: ﴿كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلاً ولا ذمة﴾ التوبة ٨ - قال البيضاوي: (إلاً) حلفاً، وقيل قرابة، ولعله اشتق الحلف من الإلّ وهو الجؤار، لأنهم كانوا إذا تحالفوا رفعوا به أصواتهم وشهروه، ثم استعير للقرابة.

وقال الشهاب: قوله ثم استعير.. أي من العهد للقرابة، لأن بين

---

(١) حاشية الشهاب ٤/ ٢٥٥. وقال الرماني: الشوكة هنا مستعار، وهو أبلغ، وحقيقته: السلاح، فذكر الحد الذى به تقع المخافة واعتمد على الإيماء إلى النكتة، وإذا كان السلاح يشمل ماله حد وما ليس له حد فشوكة السلاح هي التي تبقي، ثلاث رسائل في اعجاز القرآن ٨٩، وانظر الصناعتين ٢٧٩، وإعجاز القرآن للباقلاني ٢٦٧.

(٢) حاشية الشهاب ٤/ ٢٧٤.

(٣) يعني النفاق والمرض في القلوب، وقال الرازي: المنافقون قوم من الأوس والخزرج، والذين في قلوبهم مرض قوم من قريش أسلموا وما قوى إسلامهم في قلوبهم ولم يهاجروا، فلما خرجت قريش لحرب الرسول قالوا نخرج مع قومنا فإن كان محمد في كثرة خرجنا إليه وإن كان في قلة أقمنا في قومنا، التفسير الكبير ٤/ ٣٧٧.

النسبتين عقد أشد من عقد التحالف، وكونه أشد لا ينافى كونه مشبهاً لأن الحلف يصرح به ويلفظ فهو أقوى من وجه آخر، وليس التشبيه من القلوب كما توهم(١).

- فى قوله تعالى: ﴿إنما المشركون نجس﴾ التوبج ٢٨- قال البيضاوى: لخبث باطنهم، أو لأنه يجب أن يجتنبوا كما تجتنب الأنجاس، أو لأنهم لا يتطهرون ولا يتجنبون عن النجاسات فهم ملابسون لها غالباً....

وقال الشهاب: النجس مجاز عن خبث الباطن وفساد العقيدة، فهو استعارة لذلك، أو لأنهم يجتنبون كما يجتنب النجس.

فلا وجه لما قيل: إن المناسب تقديم الوجه الثالث على الثانى لاشتراكه مع الأول فى عدم كون الكلام على التشبيه للمبالغة(٢).

- فى قوله تعالى: ﴿يريدون أن يطفئوا نور الله﴾ التوبة ٣٢- قال البيضاوى: نور الله حجته الدالة على وحدانيته وتقدسه عن الولد، أو القرآن، أو نبوة محمد صلى الله عليه وسلم.

وقال الشهاب: فنور الله استعارة تصريحية لحجته أو للقرآن أو للنبوة لتشبيهها بالنور فى الظهور والسطوع، والإطفاء بأفواههم ترشيح وقيل استعارة أخرى، وإضافته إلى الله قرينة أو تجريد(٣)- يعنى للاستعارة-

وقال البيضاوى فى قوله: ﴿أفمن أسس بنيانه على شفا جرف هار﴾(٤) أى على قاعدة هى أضعف القواعد وأرخاها ﴿فانهار به فى نار جهنم﴾ فأدى به لخوره وقلة استمساكه إلى السقوط فى النار.

وإنما وضع شفا الجرف- وهو ما حرفه الوادى الهائر- فى مقابلة التقوى: تكثيلاً لما بنوا عليه أمر دينهم فى البطلان وسرعة الانطماس، ثم رشحه بانهياره به فى النار، ووضعه فى مقابلة الرضوان: تنبيهاً على أن تأسيس

(١) حاشية الشهاب ٤/ ٣٠١. (٢) حاشية الشهاب ٤/ ٣١٦.

(٣) حاشية الشهاب ٤/ ٣٢٢، وجعل الرازى النور الدلائل الدالة على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وقال سميت الدلائل بالنور لأن النور يهدى إلى الصواب فكذلك الدلائل تهدى إلى الصواب فى الأديان، التفسير الكبير ٤/ ٤٢٥

(٣) ٤ سورة التوبة: ١٠٩.

ذلك على أمر يحفظه من النار ويوصله إلى رضوان الله ومقتضياته التى الجنة أدناها، وتأسيس هذا على ما هم بسببه على صدد الوقوع فى النار....

وقد يقال فى المعقول نحو «وضلوا ضلالاً بعيدا» وأن استعماله فى الموت والهلاك استعارة[1].

- فى قوله تعالى: ﴿لو أن لى بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد﴾ هود ٨٠- قال البيضاوى: أى إلى قوة أتمنع بها عنكم، شبهه بركن الجبل فى شدته...

وقال الشهاب: يعنى أنه استعارة، شبه المعين بركن الجبل، يعنى جانبه[2].

- فى قوله تعالى: ﴿فلولا كان من القرون من قبلكم أولو بقية﴾ هود ١١٦- قال البيضاوى: أى أولوا بقية من الرأى والعقل، أو أولوا فضل، وإنما سمى بقية: لأن الرجل يستبقى أفضل ما يخرجه، ومنه يقال: فلان من بقية القوم...

وقال الشهاب: قوله: وإنما سمى... أى الفضل، أطلق عليه بقية استعارةمن البقية التى يصطفيها المرء لنفسه ويدخرها مما ينفعه، فإنه يفعل ذلك بأنفسها ولذا قيل: فى الزوايا خبايا، وفى الرجال بقايا[3].

- فى قوله تعالى: ﴿فلما سمعت بمكرهن﴾ يوسف ٣١- قال البيضاوى: أى: باغتيابهن، وإنما سمى مكراً: لأنهن أخفينه كما يخفى الماكر مكره.

- فى قوله تعالى: ﴿ولا تيأسوا من روح الله﴾ يوسف ٨٧- قال البيضاوى: ولا تقنطوا من فرجه وتنفيسه.

وقال الشهاب: الرَّوح -بالفتح- أصل معناه النَّفس- كما قاله

---

(١) حاشية الشهاب ٥/ ١٠٢ (٢)حاشية الشهاب٥/ ١٢٠.

(٣) حاشية الشهاب ٥/ ١٤٧، وهذا ما قاله الرازى ثم أضاف: ويجوز أن تكون البقية بمعنى البقوى، أى فهلا كان منهم ذو بقاء على أنفسهم وصيانة لها من سخط الله، أو فلولا كان منهم أولوا مراقبة وخشية من انتقام الله، التفسير الكبير ٥/ ٩٧.

الراغب- ثم استعير للفرج، كما قيل: له تنفيس من النفس، وقرئ «روح» بالضم، وفسر بالرحمة على أنه استعارة من معناها المعروف، لأن الرحمة سبب الحياة كالروح، وإضافتها إلى الله تعالى لأنها منه[1].

- في قوله تعالى: ﴿قال إنما أشكو بثي وحزني إلى الله﴾ يوسف ٨٦، قال البيضاوي: أي همي الذي لا أقدر الصبر عليه، من البث بمعنى النشر.

وقال الشهاب: قوله على قاعدة هي أضعف القواعد وأرخاها..... إشارة إلى أنه كان الظاهر في التقابل أن يقال: أم من أسس بنيانه على ضلال؟ إذ المعنى: أفمن أسس بنيان دينه على الحق خير أم من أسسه على الباطل؟

ولذا قال في الكشاف[2]: والمعنى أفمن إسس بنيان دينه على قاعدة محكمة قوية -وهي الحق الذي هو تقوى الله ورضوانه- خير أم من أسسه على قاعدة هي أضعف القواعد وأرخاها وزقلها بقاء وهو الباطل والنفاق الذي مثله مثل شفا جرف هار في قلة الثبات والاستمساك.

وضع شفا الجرف في مقابلة التقوى لأنه جعل مجازاً عما ينافي التقوى، يعني أنه شبه الباطل بشفا جرف هار في قلة الثبات فاستعير للباطل بقرينة مقابلته للتقوى، والتقوى حق ومنافي الحق هو الباطل.

وقوله «فانهار» ترشيح، وباؤه إما للتعدية أو للمصاحبة، فشفا جرف هار استعارة تصريحية تحقيقية، والتقابل باعتبار المعنى المجازي المراد منها، وقوله: على قاعدة.. إلخ إشارة إلى وجه الشبه وما به التقابل الضمني.

فإن قلت: لماذا غاير بينهما حيث أتى بالأول- يعني «أفمن أسس بنيانه على تقوى»- على طريق الكناية والتخييل وبالثاني على طريق الاستعارة والتمثيل؟.

---

(١) حاشية الشهاب ٥/ ١٧٣، وذكر الرزاي ذلك وزاد وجوها منها: أن النسوة ذكرن ذلك الكلام استدعاء لرؤية يوسف لأنهن عرفن أنهن إذا قلن ذلك عرضت يوسف عليهن ليتمهد عذرها عندهن، أو أن امرأة العزيز أسرت إليهن حبها يوسف فلما أظهرن السر كان ذلك مكراً وخداعاً، التفسير الكبير ٥/ ١٢٣.

(٢) الكشاف ٢/ ٢١٥.

قلت: للتفنن في الطريق رعاية لحق البلاغة وعدولاً عن الظاهر مبالغة في الطرفين، إذ جعل حال أولئك مبنياً على تقوى ورضوان هو أعظم من كل ثواب، وحال هؤلاء على فساد أشرف بهم على أشد نكال وعذاب، ولو أتى به على مقتضى الظاهر لم يفده مع ما فيه من التهويل كما سيشير إليه المصنف.

وقوله: لما بنوا عليه أمر دينهم.. إلخ يعني أنه استعارة لمعنى به يقع التقابل كما أوضحناه.

ويجوز أن يكون مراده أنه استعارة تمثيلية، قيل: وفرّع على المستعار له الرضوان تجريداً، وعلى المستعار الانهيار ترشيحاً، وفيه نظر[1].

– في قوله تعالى: ﴿**وقيل بعداً للقوم الظالمين**﴾ سورة هود ٤٤– قال البيضاوي: أي هلاكاً لهم.

وقال الشهاب: يعني أن البعد ضد القرب وهو باعتبار المكان وهو في المحسوس.

وقال الشهاب: ضمّن أقدر معنى أطيق فعداه بنفسه، كأن همه ثقل يحمله فلا يطيق حمله وحده فيفرقه على من يعينه كقوله:

إذا الحمل الثقيل توزّعته * أكفّ القوم هان على الرقاب

فالبث استعارة تصريحية[2]، وهو مصدر بمعنى الفاعل أو المفعول، والظاهر الثاني[3].

– في قوله تعالى: ﴿**قل هل يستوي الأعمى والبصير**﴾ سورة الرعد ١٦ – قال البيضاوي: أي المشرك الجاهل بحقيقة العبادة والموجب لها والموحد العالم بذلك...

وقال الشهاب: قوله: المشرك الجاهل... إلخ هذا المراد منه فهو استعارة تصريحية كما في القول بأن المراد الجاهل بمثل هذه الحجة والعالم بها... وقيل: إنه تشبيه، والمعنى: لا يستوي المؤمن والكافر كما لا يستوي الأعمى والبصير فهو حقيقة.

---

(١) حاشية الشهاب ٤/ ٣٦٦، وانظر تفسير الرازي ٤/ ٥٠٥.
(٢) بأن شبه الهم بالحمل الثقيل بجامع عدم القدرة على التحمل.
(٣) حاشية الشهاب ٥/ ٢٠٢.

وليس المراد على الأول بالعمى والبصر القلبيين فتأمل[1].

– فى قوله تعالى: ﴿ولا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعة﴾ الرعد ٣١– قال البيضاوى: أى داهية.... وقال الشهاب: القارعة من القرع، وأصله ضرب شئ بشئ– كما قاله الراغب– ثم استعملت مجازاً فى الداهية المهلكة[2].

– فى قوله تعالى: ﴿قل كفى بالله شهيداً بينى وبينكم﴾ الرعد ٤٣– قال البيضاوى: فإنه سبحانه أظهر من الأدلة على رسالتى ما يغنى عن شاهد يشهد عليها..

وقال الشهاب: جعل إظهار المعجزات الدالة على رسالته شهادة وهو فعل، والشهادة قول فأشار إلى أنه استعارة لأنه يغنى عن الشاهد بل هو أقوى منها[3].

– فى قوله تعالى: ﴿ويصدون عن سبيل الله﴾ إبراهيم ٣– قال البيضاوى: بتعويق الناس عن الإيمان.

وقال الشهاب: هذا إشارة إلى أن سبيل الله كالصراط المستقيم مجاز عن دينه[4].

– فى قوله تعالى: ﴿من ورائه جهنم ويسقى من ماء صديد﴾ إبراهيم ١٦– قال البيضاوى: أى من بين يديه، فإنه مرصد بها واقف على شفيرها فى الدنيا مبعوث إليها فى الآخرة، وقيل: من وراء حياته، وحقيقته: ما توراى عنك.

وقال الشهاب: قوله: واقف على شفيرها... على كونه بمعنى أمام– إشارة إلى أنهم لخسرانهم بضلالهم وإن طالت أعمارهم متقاربون منها حتى كأنها حاضرة بلا فاصل، ووراء مراد به الزمان استعارة، وفى قوله واقف

(١) حاشية الشهاب ٥/ ٢٣١، وتفسير الرازى ٥/ ١٩٣.
(٢) حاشية الشهاب ٥/ ٢٤١.
(٣) حاشية الشهاب ٥/ ٢٤٨، وذكر الرازى أن إظهار المعجزات الدالة على كونه رسولاً أعلا مراتب الشهادة، لأن الشهادة قول يفيد غلبة الظن بأن الأمر كذلك، أما المعجزة فإنه فعل مخصوص يوجب القطع بكونه رسولاً من عند الله تعالى، التفسير الكبير ٥/ ٢١٢.
(٤) المبنى على تشبه الدين بالطريق الواضح، حاشية الشهاب ٥/ ٢٥٠.

ومرصد.. إشارة إلى التجوز فيه، وهذا على اعتبار أنها وراءهم فى الدنيا، فإن قدّر المضاف كان بعدها فلا يلاحظ فيه ما ذكر.[1]

– فى قوله تعالى: ﴿قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار﴾ إبراهيم ٣٠– قال البيضاوى: تمتعوا بشهواتكم، أو بعبادة الأوثان فإنها من قبيل الشهوات... وفى التهديد بصيغة الأمر إيذان بأن المهدد عليه كالمطلوب لإفضائه إلى المهدد به، وأن الأمرين كائنان لا محالة، ولذلك علله بقوله **«فإن مصيركم إلى النار»**....

وقال الشهاب: قوله بشهواتكم... يعنى معمول (تمتعوا) مقدر، والمراد بالشهوات: الشهوات المعروفة فى المآكل والملابس، أو المراد بها: عبادة الأوثان، لأنهم لضلالهم يتلذذون بها لعنادهم فشبهت بالمشتهيات المعروفة لأن التمتع لا يكون إلا بها.. وقوله: فى التهديد بصيغة الأمر... إلخ فى الكشاف[2]: (تمتعوا) إيذان بأنهم لانغماسهم فى التمتع بالحاضر، وأنهم لا يعرفون غيره ولا يريدونه مأمورون به قد أمرهم أمر مطاع لا يسعهم أن يخالفوه ولا يملكون لأنفسهم أمراً دونه وهو أمر الشهوة.

والمعنى: إن دمتم على ما أنتم عليه من الامتثال لأمر الشهوة فإن مصيركم إلى النار، ويجوز أن يراد الخذلان والتخلية، والوجهان مشتركان فى التهديد، وسيأتى له تفصيل فى سورة العنكبوت وهكذا كقول الطبيب لمريض يأمره بالاحتماء فلا يحتمى: كلّ ما تريد فإن مصيرك إلى الموت، وهو استعارة، وقوله لافضائه. أى لإيصالَ المهدد عليه وهو التمتع– إلى المهدد به– وهو النار– وأن الأمرين أى التمتع ومصيرهم إلى النار كائنان لا محالة، فلذا استعمل له صفة الأمر تشبيهاً له بأمر مِطاع لمأمور مِطيع فى تحقيق ذلك، فهذا وجه الشبه بينهما[3].

– فى قوله تعالى: ﴿هذا صراط علىّ مستقيم﴾ الحجر ٤١– قال البيضاوى: صراط أى حق علىّ أن أراعيه.

وقال الشهاب: كذا فسره فى الكشاف بناء على مذهبه فى الأصلح

---

(١) حاشية الشهاب ٥/ ٢٥٩، وانظر تفسير الرازى ٥/ ٢٢٨.
(٢) تفسير الكشاف ٢/ ٣٧٨.
(٣) حاشية الشهاب ٥/ ٢٦٧.

على الله، وكلمة «عليّ» تستعمل للوجوب، وما ذكره المصنف رحمه الله ليس متابعة له بل هو على أصل أهل السنة والجماعة كقوله **﴿وكان حقاً علينا نصر المؤمنين﴾**[1]، من أنه وإن كان تفضلاً منه إلا أنه شبه بالحق الواجب لتأكد ثبوته وتحقق وقوعه بمقتضى وعده، وعلى الوجه الآتي وهو كقولهم: طريقك عليّ، وإيثار حرف الاستعلاء دون «إليّ» لتشبيه الثبوت بتمكن الاستعلاء وإلا فهو منزه عن استعلاء شئ عليه تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا[2].

– في قوله تعالى: **﴿إن عبادى ليس لك عليهم سلطان﴾** الحجر ٤٢– قال البيضاوى: المقصود بيان عصمتهم وانقطاع مخالب الشيطان عنهم، وقال الشهاب: مخالب الشيطان، أى كيده ومكره فهو استعارة[3].

– في قوله تعالى: **﴿ونزعنا ما في صدورهم من غل إخواناً على سرر متقابلين﴾** الحجر ٤٧– قال البيضاوى: في معنى «على سرر متقابلين» ويجوز أن يكونا صفتين لإخواناً أو حالين من ضميره لأنه في معنى متصافين...

وقال الشهاب: التصافى خلوص المحبة تشبيها لها بالماء الصافى كما قيل:

والخل كالماء يبد لى ضمائره * مع الصفاء ويخفيها مع الكدر[4]

– في قوله تعالى: **﴿لعمرك إنهم لفى سكرتهم يعمهون﴾** الحجر ٧٢– قال البيضاوى: أى لفى غوايتهم، أو شدة غلمتهم التى أزالت عقولهم وتمييزهم بين خطئهم والصواب..

وقال الشهاب: الغلمة بالضم: الشبق واشتهاء الغلمان، يشير إلى أن

---

(١) سورة: الروم الآية ٤٧.

(٢) حاشية الشهاب ٥/ ٢٩٤، وذكر الرازى وجوهاً منها: أن الإخلاص طريق عليّ وإليّ إى أنه يؤدى إلى كرامتى وثوابى، ومنها: الإخلاص طريق العبودية فمعنى «صراط عليّ مستقيم» أى هذا الطريق في العبودية طريق مستقيم، ومنها: أن تفويض الأمور إلى الله ومشيئته طريق مستقيم، ومنها: هذا صراط عليّ تقريره وتأكيده وهو مستقيم حق وصدق، ٥/ ٢٧٢.

(٣) حاشية الشهاب ٥/ ٢٩٥، فقد استعيرت المخالب للمكر والكيد.

(٤) حاشية الشهاب ٥/ ٢٩٨.

السكرة مستعار لما ذكر، وقوله: التي أزالت عقولهم... إشارة إلى وجه الشبه[1]

– في قوله تعالى: ﴿وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتاً﴾ النحل ٦٨ – قال البيضاوى: وإنما سمى ما تبنيه لتعسل فيه بيتاً تشبيهاً ببناء الإنسان لما فيه من حسن الصنعة...

وقال الشهاب: يعني أنه استعارة لأن البيت مأوى الإنسان، ومأوى غيره عش ووكر وجحر ونحوه[2].

– في وقوله تعالى: ﴿إن إبراهيم كان أمة﴾ النحل ١٢٠ – بعد أن استعرض الآراء في ذلك قال الشهاب: والظاهر أنه مجاز بجعله كأنه جميع أهل ذلك العصر لأن الكفرة بمنزلة العدم[3].

في قوله تعالى: ﴿إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين﴾ الإسراء ٢٧ – قال البيضاوى: أى أمثالهم فى الشرارة، فإن التضييع والإتلاف شر، وأصدقائهم وأتباعهم لأنهم كانوا يطيعونهم...

وقال الشهاب: قوله أمثالهم فى الشرارة –بفتح الشين– مصدر كالطهارة، أى فى كونهم شراً، وهو إشارة إلى أن الإخوان جمع أخ وهو بمعنى المثل، والمشابهة فى الصفة مجازاً واستعارة، كما وقع في الحديث: يكلمانه بأخى السرار، أى كلام يشبه المسارّ به، وكذا قولهم للخيّر أخو الشر فالأخ المماثل حقيقة أو ضداً كما يسمى المتقابلان زوجين، وإذا أريد به الأصدقاء أو الأتباع فهو مجاز تشبيهاً لقران الصحبة والتبعية بقران القرابة، فظهر أن الكل على الاستعارة وإن كان الوجه مختلف، وقوله: لأنهم كانوا يطيعونهم فى الإسراف بيان لوجه جعلهم أصدقاء وأتباعاً بإطاعتهم لهم كما يطيع الصديق صديقه والتابع متبوعه وكأنه مجاز على مجاز لشهرة الأول التى ألحقته بالحقيقة[4].

---

(١) حاشية الشهاب ٥/ ٣٠٤، وانظر تلخيص البيان ٢١٨٧.

(٢) حاشية الشهاب ٥/ ٣٤٨.

(٣) حاشية الشهاب ٥/ ٣٨٠، وقال الرازي: وصف بأنه أمة إما لأنه كان وحده أمة من الأمم لكماله في صفات الخير، أو لأنه كان مؤمناً وحده والناس كلهم كانوا كفاراً، أو لأنه عليه السلام كان السبب الذى لأجله جعلت أمته ممتازين عمن سواهم بالتوحيد والدين الحق، ولما جرى مجرى السبب لحصول تلك الأمة سماه الله تعالى بالأمة إطلاقاً لاسم المسبب على السبب ، التفسير الكبير ٥/ ٣٦٢

(٤) حاشية الشهاب ٦/ ٢٦، وانظر البحر المحيط ٦/ ٣٠، والتفسير الكبير ٥/ ٣٩١.

– فى قوله تعالى: ﴿ومن كـان فى هذه أعمى فهـو فى الآخرة أعـمى﴾ الإسراء ٧٢– قال البيضاوى: المعنى من كان فى هذه الدنيا أعمى القلب لا يبصر رشده كان فى الآخرة أعمى لا يرى طريق النجاة ﴿وأضل سبيلاً﴾ أى منه فى الدنيا لزوال الاستعداد وفقدان الآلة والمهلة، وقيل: لأن الاهتداء بعد لا ينفعه، والأعمى مستعار من فاقد الحاسة، وقيل: الثانى للتفضيل من عمى بقلبه كالأجهل والأبله...

وقال الشهاب: قوله و المعنى من كان فى هذه الدنيا أعمى القلب... يعنى أن العمى هنا من عمى البصيرة، فقوله: لا يبصر رشده بمعنى ليس له بصيرة تهديه إلى ما يرشده لفقد النظر الصواب، وقوله لا يرى طريق النجاة.. يريد أنه استعارة لعدم النجاة، لأنه لا طريق له إليها حتى يراه إذ طريقها الإيمان والعمل وهما لا يفيد انه في يوم القيامة، فرأى فى كلامه بصرية على الاستعارة، وقيل: إنها قلبية، والمراد نفى النجاة لا طريق لها بعده.

أو المراد نفى إدراك ما هو طريق النجاة ولو كان فى الدنيا –أى الإيمان– وهو المناسب لما سيأتى فتأمل..

وقوله: منه في الدنيا... يعنى أنه مفضل على نفسه باعتبارين، وقوله: لزوال الاستعداد... أى استعداده لعمل ما ينجّيه، وفقدان الآلة، كأن المراد بها العمل لأنه لا يمكنه، والمهلة معطوفة على الآلة وهى ظاهرة.

قوله: وقيل لأن الاهتداء بعد.. أى بعد الدنيا لا ينفعه..يعنى أن الأعمى فاقد حاسة البصر استعير فى الأول لمن لا يهتدى إلى طريق النجاة فى الدنيا لفقدان النظر– أى الفكر– وفى الثانى لمن لا يهتدى إلى طريق النجاة فى الآخرة لعدم انتفاعه بها فيها، وهذا ما فى الكشاف، وقد فسره المصنف –رحمه الله تعالى– بأنه لا طريق له إلى النجاة كما مر.

وقوله: والأعمى مستعار من فاقد الحاسة.. يعنى على المسلكين، إذ الخلاف إنما هو فى المراد منه فتأمل، وقوله: وقيل الثانى للتفضيل بناء على أن العمى كما يكون للبصر يكون للبصيرة، وعلى الثانى فهو من العيوب الباطنة التى يجوز أن يصاغ منها كالأحمق والأبله، فإن كان حقيقة فيهما فلا إشكال، وإن كان مجازاً فيجوز إلحاقه بما وضع لذلك، وقد منعه بعضهم لأن العلة فيه– وهى الإلباس بالوصف– موجودة فيه[1].

(١) حاشية الشهاب ٦/ ٥١.

- في قوله تعالى: ﴿بئس الشراب وساءت مرتفقا﴾ الكهف ٢٩- قال البيضاوى: أى المهل، وقال الشهاب: هذا بيان للمخصوص بالذم المقدر، والمهل المقدر استعارة للماء الحار، وعبر به لأنه أقوى فى الذم لبيان أنه ذم لما فيه من تلك الصفات لا من حيث كونه ماء، ولذا قدره الزمخشرى[١] بذلك فلا وجه لما قيل: إن الكلام مسوق لتقبيح حال المشبه دون المشبه به، فالظاهر أن يقول بئس الشراب الماء الموصوف بما ذكر[٢].

- فى قوله تعالى: ﴿ويلبسون ثياباً خضرا﴾ الكهف ٣١- قال البيضاوى: لأن الخضرة أحسن الألوان وأكثرها طراوة.

وقال الشهاب: الظاهر أن المراد بالطراوة كونه أكثر بهجة كالنبات الخضر فهو استعارة[٣].

- فى قوله تعالى: ﴿ويرسل عليها حسباناً من السماء﴾ الكهف ٤٠- قال البيضاوى: أى مرامى، جمع حسبانة -وهى الصواعق- وقيل: هو مصدر بمعنى الحساب، والمراد به: التقدير بتخريبها، أو عذاب حساب الأعمال السيئة.

وقال الشهاب: قوله: وقيل هو مصدر.. كالغفران بمعنى الحساب، والمراد به المحسوب والمقدر من تخريبها وإبادتها، أو ما يحاسب عليه فيجازى به، ويحتمل أنه باق على مصدريته.

وإطلاق الحساب على تقدير الله وحكمه بتخريبها على الاستعارة، أو على عذاب الله ومجازاته بسيئ أعمالهم لترتبه عليه، وهذا أشبه بكلام المصنف[٤].

- فى قوله تعالى: ﴿وما كنت متخذ المضلين عضدا﴾ الكهف ٥١- قال البيضاوى: أى أعواناً- وقال الشهاب: إشارة إلى أن العضد- وهو ما بين المرفق إلى الكتف- مستعار للمعين كاليد[٥].

- فى قوله تعالى: ﴿ويسئلونك عن ذى القرنين﴾ الكهف ٨٣- قال البيضاوى: يعنى إسكندر الرومى ملك الفرس والروم، وقيل المشرق والمغرب

---

(١) الكشاف ٢/ ٤٨٣.

(٢) حاشية الشهاب٦/ ٩٨.

(٣) حاشية الشهاب ٦/ ٩٩.

(٤) حاشية الشهاب ٦/ ١٠٣.

(٥) حاشية الشهاب ٦/ ١١٠.

ولذلك سمي ذا القرنين، أو لأنه طاف قرني الدنيا شرقها وغربها، وقيل: لأنه انقرض في أيامه قرنان من الناس، وقيل: كان له قرنان، أي ضفيرتان، وقيل: كان لتاجه قرنان، ويحتمل أنه لقب بذلك لشجاعته كما يقال: الكبش للشجاع كأنه ينطح أقرانه..

وقال الشهاب: قوله ولذلك سمى ذا القرنين... أى لملكه المشرق والمغرب اللذين هما قرنا الدنيا، أى جانباها، والقرن من الناس: أهل عصر، وقد اختلف في مقدار مدته، والضفيرة تسمى قرناً حقيقة، وقرنا التاج: ما ارتفع من أعلاه على التشبيه، وقوله: كما يقال الكبش للشجاع.... فإنه شائع من كلامهم على طريق الاستعارة والتشبيه، وقوله: كأنه ينطح أقرانه... أى بتشبيه طعن الأقران وضربها بالنطح، وهو إشارة إلى وجه الشبه بينهما والعلاقة[1].

– فى قوله تعالى: ﴿**قال أراغب أنت عن آلهتى يا إبراهيم لئن لم تنته لأرجمنك**﴾ مريم ٤٦– قال البيضاوى: بلساني، يعنى الشتم، أو بالحجارة حتى تموت أو تبعد عني....

وقال الشهاب: قوله بلساني... يعني بالرجم الشتم على طريق الاستعارة، أو المراد الرمى بالحجارة فيكون حقيقة[2].. ومثلها الآية ١١٦ من سورة الشعراء.

– فى قوله تعالى: ﴿**لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهدا**﴾ مريم ٨٧– قال البيضاوى: يعنى إلا من تحلّى بما يستعدّ به ويستأهل أن يشفع للعصاه من الإيمان والعمل الصالح على ما وعد الله تعالى...

وقال الشهاب: قوله من الإيمان.. إلخ بيان لما وعد الله وهو ما نطقت به الآيات والأحاديث الناطقة بأنه أكرم صلحاء المؤمنين بإذنه لهم فى الشفاعة لغيرهم، فالمراد بالعهد الإيمان والعمل الصالح تشبيها له به[3].

– فى وقوله تعالى: ﴿**ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته**﴾ الأنبياء ١٩– قال البيضاوى: يعنى بمن عنده الملائكة المنزلين منه لكرامتهم عليه منزلة المقربين عند الملوك....

---

(١) حاشية الشهاب ٦/ ١٣١.
(٢) حاشية الشهاب ٦/ ١٦٣، والرازى ٥/ ٥٤٨.
(٣) حاشية الشهاب ٦/ ١٨٣.

وقال الشهاب: هذا إشارة إلى أن لا «عنده»، فيه استعارة هنا[1].

– في قوله تعالى: ﴿ولا يسمع الصم الدعاء﴾ الأنبياء ٤٥– قال البيضاوى: سماهم الصّم ووضعه موضع ضميرهم للدلالة على تصامهّم وعدم انتفاعهم بما يسمعون...

وقال الشهاب: قوله عدم انتفاعهم.. إشارة إلى أن عدم سمعهم استعارة له[2].

– في قوله تعالى: ﴿ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياء وذكرا للمتقين﴾ الأنبياء ٤٨– قال البيضاوى: أى الكتاب الجامع لكونه فارقاً بين الحق والباطل، وضياء يستضاء به فى ظلمات الحيرة والجهالة....

وقال الشهاب: قوله يستضاء به... أى يهتدى، فهو استعارة تصريحية متضمنة لتشبيه الحيرة والجهل بالظلمة[3].

– في قوله تعالى: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث﴾ الأنبياء ٧٨– قال البيضاوى: أى فى الزرع، وقيل فى كرم تدلّت عناقيده...

وقال الشهاب: الحرث الزرع، وأما جعله بمعنى الكرم فلعله مجاز على التشبيه بالزرع[4].

– في قوله تعالى: ﴿وترى الناس سكارى﴾ الحج ٢– قال الشهاب: وقد جوّز فى سكارى أن يكون استعارة، أى خائفين مضطربين كالسكارى[5].

– في قوله تعالى: ﴿وأنه يحيى الموتى﴾ الحج ٦– قال البيضاوى: وأنه يقدر على إحيائها وإلا لما أحيا النطفة والأرض الميتة...

---

(١) حاشية الشهاب ٦/ ٢٤٧.

(٢) يعنى استعير عدم السمع لعدم الانتفاع بما يسمعونه فيهتدون، حاشية الشهاب ٦/ ٢٥٧، وقال الرازى: مثلهم من حيث لم ينتفعوا بما سمعوا من إنذاره مع كثرته وتواليه بالصّم الذين لا يسمعون أصلاً، إذ الغرض من الإنذار ليس السماع بل التّمسك به فى إقدام على واجب وتحرّز عن محرم ومعرفة بالحق، فإذا لم يحصل هذا الغرض صار كأنه لم يسمع، التفسير الكبير ٦/ ١٠٧.

(٣) حاشية الشهاب ٦/ ٢٥٨.

(٤) حاشية الشهاب ٦/ ٢٦٥، ورجح الرازى كونه الزرع، التفسير الكبير ٦/ ١١٨.

(٥) حاشية الشهاب ٦/ ٢٨١.

وقال الشهاب: لم يؤوله بالقدرة عليه كما فى الكشاف، والموت على تفسيره مجاز شامل للإنبات وإخراج الولد من النطفة، وإنما عمّمه ليشتد التئامه بما قبله(١).

- فى قوله تعالى: **﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف﴾** الحج ١١- قال البيضاوى: على حرف من الدين لإثبات له فيه كالذى يكون على طرف الجيش فإن أحس بظفر قرّ، وإلا فرّ....

وقال الشهاب: ظاهر قوله كالذى... أنه استعارة، ولذا قيل إن قوله: طرف من الدين بيان للمعنى المجازى، وقوله: فإن أصابه... بيان لوجه الشبه على طريق التفسير له(٢).

- فى قوله تعالى: **﴿وشجرة تخرج من طور سيناء تنبت بالدهن وصبغ للآكلين﴾** سورة المؤمنون ٢٠- قال البيضاوى: الصبغ معطوف على الدهن جار على إعرابه، عطف أحد وصفى الشئ على الآخر.....

وقال الشهاب: هو إشارة إلى أن الصبغ هو الإدام من المائعات على الاستعارة، لأنه إذا غمس فيه تلوّن بلونه وإن كان المراد به الدهن أيضا، لكن لكونهما وصفين نزّل مفهوميهما منزلة تغاير ذاتيهما فعطف أحدهما على الآخر(٣).

- فى قوله تعالى: **﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم﴾** النور ٣٠- قال البيضاوى: لأن النظر بريد الزنى...

وقال الشهاب: أى رائد الفجور، كما قال الحماسى:

وكنت إذا أرسلت طرفك رائداً * لقلبك يوماً أتبعتك المناظر

وهى استعارة حسنة، والبريد بمعنى الرسول، وأريد به الدواعى، معرّب من (بريده دم) أى محذوف الذّنب، لأنه اسم لبغال توضع فى الطرق مرصدة لإبلاغ الأخبار، وكانت تعلّم بذلك، ثم أطلق على المسافة الموضوع فيها، وعلى الرسول الذى يركبها.

---

(١) حاشية الشهاب ٦/ ٢٨٤.

(٢) حاشية الشهاب ٦/ ٢٨٦، وقال صاحب تلخيص البيان: قد شبه المضطرب فى الدين بالقائم على حرف مهواة فأدنى عارض يزلقه، تلخيص البيان: ٢٣٧.

(٣) حاشية الشهاب ٦/ ٣٢٦.

فتقديم النهي عنه -أي النظر- لأنه يتضمن النهي عن الزنا ولأنه يتقدمه في الواقع فجعل النظم على وفقه، ولأن البلوى به أعم فبودر إلى منعه(١).

- في قوله تعالى: **﴿ياليتني لم أتخذ فلاناً خليلا﴾** الفرقان ٢٨- قال البيضاوي: يعني من أضله **﴿لقد أضلني عن الذكر﴾** عن ذكر الله أو كتابه أو موعظة الرسول وكلمة الشهادة **﴿بعد إذ جاءني﴾** وتمكنت منه **﴿وكان الشيطان﴾** يعني الخليل المضل أو إبليس لأنه حمله على مخالته ومخالفة الرسول، أو كل من تشيطن من إنس أو جن....

وقال الشهاب: قوله يعني الخليل... فإنه يشبه الشيطان في الإضلال والإغواء، وقوله: لأنه حمله.. أي بوسوسته لأنه لم يضله ظاهراً(٢).

- في قوله تعالى: **﴿وأنذر عشيرتك الأقربين﴾** الشعراء ٢١٤- استشهد البيضاوي بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «فإني نذيركم بين يدي عذاب شديد» وقال الشهاب: هذا استعارة، أي بعذاب قريب(٣).

- في قوله تعالى: **﴿قالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله﴾** النمل ٤٧- قال البيضاوي: أي سببكم الذي جاء منه شركم... وقال الشهاب: لما كان المسافر من العرب إذا خرج مرّ به طائر سانحاً- وهو ما وليه بميسرته- أو بارحاً- وهو ماليه بميمنة- تيمنوا بالأول وتشاءموا بالثاني ونسبوا الخير والشر إلى الطائر ثم استعير لما كان سببهما من قدر الله وقسمته، أو من عمل العبد الذي هو سبب الرحمة والنقمة، ومنه: طائر الله لا طائرك(٤).

- في قوله تعالى: **﴿أم من يهديكم في ظلمات البر والبحر﴾** النمل ٦٣- قال البضاوي: أي بالنجوم وعلامات الأرض، أو مشتبهات الطرق، يقال: طريق ظلماء وعمياء للتي لا منار بها.

وقال الشهاب: على الوجه الثاني هو استعارة، وجعلت الطريق نفسها ظلمة مبالغة(٥).

---

(١) حاشية الشهاب ٦/ ٣٧٣. (٢) حاشية الشهاب ٦/ ٤٢٠.
(٣) حاشية الشهاب ٧/ ٢٩.
(٤) حاشية الشهاب ٧/ ٥٤، وفي الكشاف ٢/ ١٦، والتفسير الكبير ٤/ ٢٧٩.
(٥) حاشية الشهاب ٧/ ٥٥.

– فى قوله تعالى: ﴿وما من غائبة في السماء والأرض إلا فى كتاب مبين﴾ النمل ٧٥– قال البيضاوى: بيّن، أو مبين ما فيه لمن يطالعه، والمراد اللوح أو القضاء على الاستعارة...

وقال الشهاب: قوله على الاستعارة... أى تشبيهه بالكتاب الجامع للوقائع كالسجل، ويجوز تفسيره بالقرآن، قيل وهو مناسب لما بعده، وفيه نظر[١].

– فى قوله تعالى: ﴿إنك لا تسمع الموتى﴾ النمل ٨٠– قال البيضاوى: تعليل آخر للأمر بالتوكل من حيث إنه يقطع طمعه عن مشايعتهم، وإنما شبهوا بالموتى لعدم انتفاعهم بسماع ما يتلى عليهم، كما شبهوا بالصم فى قوله ﴿ولا تسمع الصم الدعاء إذا ولوا مدبرين﴾ فإن إسماعهم فى هذه الحال أبعد، ﴿وما أنت بهادى العمى عن ضلالتهم﴾ النمل ٨١– حيث الهداية لا تحصل إلا بالبصر....

وقال الشهاب: قوله إنما شبهوا بالموتى... إلخ وأما كون المراد تشبيه قلوبهم بالموتى في عدم الشعور. فيشير إلى بطلان مشعر القلب بالمرة، ثم بين بطلان مشعرى الأذن والعين كما فى قوله ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها﴾[٢] وإلا فبعد تشبيههم أنفسهم بالموتى لا يظهر لتشبيههم بالعمى والصم مزيد مزية كما قيل فتخيّل بارد، لأن القلب يوصف بالفهم والفقه لا السمع، لكن لو جعل التشبيه لطوائف على مراتبهم فى الضلال فمنهم من هو كالميت، ومن هو كالأصم، ومن هو كالأعمى، لكان وجهاً وجيهاً، إلا أن ما ذهب إليه المصنف والزمخشرى[٣] هو الظاهر.

ووجهه: أنه على طريق التسليم فى النظر لأحوالهم، فكأنه قيل: كيف يسمعهم الإرشاد إلى طريق الحق وهم موتى؟ وهذا بالنظر لحالهم بعد التبليغ البليغ ونفرتهم عنه، ثم إنّا لو أسمعناهم ذلك أيضا وهذا بالنظر لأول الدعوة، ولو أحييناهم لم يفد أيضا لأنهم صم وقد ولوا مدبرين فهم عمى لا يهتدون إلى العمل بما يسمعون، وهذا خاتمة أمرهم فقد علمت ما فيه من مزيد المزية الخالية عن التكلف.

وقوله: حيث الهداية .. أى الكاملة، أو هو باعتبار الأغلب[٤].

---

(١) حاشية الشهاب ٧/ ٧٧.
(٢) الآية ١٧٩ سورة الأعراف.
(٣) الكشاف ٣/ ١٥٩.
(٤) حاشية الشهاب ٧/ ٥٨.

- في قوله تعالى: ﴿وآتيناه من الكنوز﴾ القصص ٧٦- قال البيضاوى: أى من الأموال المدخرة...

وقال الشهاب: فهو مجاز بجعل المدّخر كالمدفون إن كان الكنز مخصوصاً به[١].

- في قوله تعالى: ﴿ثم نضطرهم إلى عذاب غليظ﴾ لقمان ٢٤- قال البيضاوى: أى يثقل عليهم ثقل الأجرام الغلاظ ويضم إلى الإحراق للضغط....

وقال الشهاب: يعنى أن الغلظ مستعار من الأجرام الغليظة، والمراد الشدة والثقل على المعذب[٢].

- في قوله تعالى: ﴿وأخذنا منهم ميثاقاً غليظا﴾ الأحزاب ٧- قال البيضاوى: أى عظيم الشأن، أو مؤكداً باليمين....

وقال الشهاب: يعنى أن الغلظ مستعار للعظم، أو للوثاقة على الوجه الثانى، لأن الميثاق شبه بالحبل والغليظ منه أقوى من غيره[٣]...

- في قوله تعالى: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت﴾ الأحزاب ٣٣- قال البيضاوى: أى الذنب المدنس لعرضكم...... وقال الشهاب: هذا إشارة إلى أن أصل الرجس ما يدنس من المستقذرات استعير للإثم كما استعير الطهر لضده[٤].

- في قوله تعالى: ﴿فسقناه إلى بلد ميت فأحيينا به الأرض بعد موتها﴾ فاطر ٩- قال البيضاوى: أى بعد يبسها... وقال الشهاب: «نسبة الإحياء إلى الماء لأنه سبب السبب، واستعارة الموت والحياة قد مرت مفصلة، وقيل: إنه أشار بقوله بعد يبسها إلى أن الحياة مستعارة للرطوبة، والموت لليبوسة لأنها تكون منشأ للآثار كالحياة وفيه نظر[٥].

---

(١) حاشية الشهاب ٧/ ٨٥.

(٢) حاشية الشهاب ٧/ ١٤٠، وقال الرازى: غلظ الميثاق هو سؤالهم عما فعلوا فى الإرسال- كما قال تعالى ﴿ولنسألن المرسلين﴾ لأن الملك إذا أرسل رسولاً وأمره بشئ وقبله فهو ميثاق، فإذا أعلمه بأنه يسئل عن حاله فى أفعاله وأقواله يكون ذلك تغليظاً للميثاق، التفسير الكبير ٦/ ٥٧٢.

(٣) حاشية الشهاب ٧/ ١٧١. (٤)

(٥) حاشية الشهاب ٧/ ٢١٧.

- في قوله تعالى: ﴿إن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية يرجون تجارة﴾ فاطر ٢٩- قال البيضاوى: تحصيل ثواب بالطاعة ﴿لن تبور﴾ لن تكسد ولن تهلك بالخسران، صفة للتجارة..

وقال الشهاب: قوله تحصيل... فالتجارة استعارة لتحصيل الثواب بالطاعة، وقول الطيبى: بمزاولة الطاعة... بناء على أن التجارة هى تعاطى ذلك لا الربح بالفعل، فما ذكره أقرب لمعناه، وما ذكره المصنف أسدّ فى مغزاه.

وقوله: لن تكسد.... البوار ورد بمعنى الكساد والهلاك، وهل هو حقيقة فيهما؟ أو فى الأول مجاز فى الثانى[1] أو العكس[2]؟.

احتمالات نطق بكل واحد منها نصوص أهل اللغة والمصنف جمع بينهما بناء على مذهبه[3] أو هو تفسير له بما يؤول إليه.

وعلى الأول فهو ترشيح للاستعارة فى التجارة[4].

- فى قول تعالى: ﴿هو الذى جعلكم خلائف الأرض﴾ فاطر ٣٩- قال البيضاوى: يعنى ملقى إليكم مقاليد التصرف فيها......

وقال الشهاب: الخلائف استعارة عن تمكينكم من التصرف والانتفاع بما فيها على أن الخطاب عام، والخلافة: القيام مقام مالكها فى إطلاق يده وتصرفه، فإن كان المراد أنه جعلهم خلفاً بعد خلف فيها لم يدل على التصرف[5].

- فى قوله تعالى: ﴿فأرادوا به كيداً فجعلناهم الأسفلين﴾ الصافات ٩٨- قال البيضاوى: أى الأذلين... وقال الشهاب: فسر الأسفلين بالأذلين فهو استعارة، وقد فسرها بالهالكين وبالمعذبين فى الدرك الأسفل[6].

- فى قوله تعالى: ﴿قل يا قوم اعملوا على مكانتكم﴾ الزمر ٣٩- قال

---

(١) يعنى حقيقة فى الكساد مجاز فى الهلاك.
(٢) يعنى مجاز فى الكساد حقيقة فى الهلاك.
(٣) يعنى فى تجويزه الجمع بين الحقيقة والمجاز.
(٤) حاشية الشهاب ٧/ ٢٢٥.
(٥) حاشية الشهاب ٧/ ٢٢٨ ،وارتضى الرازى الوجه الثانى: التفسير الكبير ٧/ ٥٠.
(٦) حاشية الشهاب ٧/ ٢٥٠.

البيضاوى: يعنى على حالكم، اسم للمكان استعير للحال كما استعير هنا، وحيث من المكان للزمان.

وقال الشهاب: قوله على حالكم... فشبهت الحال بالمكان القارّ فيه.

ووجه الشبه: ثباتهم فى تلك الحال ثبات المتمكن فى مكانه، وأما تشبيه المكان بالزمان: ففى الشمول والإحاطة[1].

- فى قوله تعالى: ﴿وما يستوى الأعمى والبصير﴾ غافر ٥٨- قال البيضاوى: يعنى الغافل والمستبصر.....

وقال الشهاب: يعنى أن الوصفين المذكورين مستعاران لمن غفل عن معرفة الحق فى مبدئه ومعاده، ومن كان له بصيرة فى معرفتهما[2].

- فى قوله تعالى: ﴿وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض﴾ قال البيضاوى: أى عن الشكر، ﴿ونأى بجانبه﴾ وانحرف عنه أو ذهب بنفسه وتباعد عنه بكليته تكبراً، والجانب: مجاز عن النفس كالجنب فى قوله ﴿فى جنب الله﴾[3]، ﴿وإذا مسّه الشر فذو دعاء عريض﴾[4] كثير، مستعار مما له عرض متسع للاشعار بكثرته أو استنراره....

وقال الشهاب موضحاً ما فى هذه الآية من ألوان الاستعارة والكناية والمجاز: قوله وانحرف عنه... ومنه نأى بجانبه أى نهض به، وهو عبارة عن التكبر- كشمخ بأنفه، والباء للتعدية، وفى ضمير عنه استعارة بالكناية، وتفسير النأى بالجانب بالانحراف، تفسير له بلازمه عادة فهو إما مجاز أو كناية، ولا مانع من إرادة معناه الحقيقى كما توهم.

وقوله: أو ذهب بنفسه وتباعد عنه... على أن الجانب بمعنى الناحية والمكان ثم نزّل مكان الشئ وجهته كناية منزلة الشئ نفسه، كقولك: المجلس العالى أدام الله أيامه، وقولهم: مقام الذنب، فكأنه قيل: نأى بنفسه، ثم كنى بقوله: ذهب بنفسه عن التكبر والخيلاء، ففيه على هذا كنايتان، وعلى الوجه السابق كناية واحدة، حيث كنى بنأى بجانبه عن الانحراف.

فما قيل: أن فى كلا الوجهين لفظ جانب كناية مطلوب بها الموصوف- أعنى نفسه أو عطفه- ومجموع الكلام كناية مطلوب بها

---

(١) حاشية الشهاب ٧/ ٣٤١.
(٢) حاشية الشهاب ٧/ ٣٧٨.
(٣) الزمر: ٥٦.
(٤) فصلت: ٥١.

اختصاص صفة بموصوف- وهو التكبر والتعظم في الأول، والانحراف والازورار في الثاني- فبنى على أن الجانب حقيقته الناحية والجهة وأنه مغاير للجنب.

وقد صرح الراغب بخلافه، فإنه سّوى بينهما فجعل الجنب والجانب حقيقة كالعطف في الجارحة وأحد شقّي البدن مجازاً في الجهة.

والمصنف في سورة الإسراء[1] جمع بين المعنيين وجعل كونه كناية عن التكبر وجهاً آخر، وقوله تباعد عنه.... عطف تفسيرى لذهابه بنفسه...

قوله: والجانب مجاز عن النفس... قد مرّ فيما قررناه تبعاً لشراح الكشاف قاطبة أنه كناية، وكلام المصنف مخالف له فإنه راه استعمل حيث لا يمكن إرادة الحقيقة كما في قوله ﴿في جنب الله﴾ والكناية شرطها جواز إرادته فقاس ما هنا عليه وله وجه.

وما قيل: إنه أراد ماذكر فعبر عنه بالمجاز على طريق المجاز خلاف الظاهر من غير داع لتكلفه..

وعليه فالمجموع استعارة بالكناية لا كناية، ويجوز كونها تمثيلية، وقوله: كثير مستعار مما له عرض... وأصله مما يوصف به الأجسام وهو أقصر الامتدادين، وأطولهما هو الطول، ووصفه بالعرض العظيم يستلزم عظم الطول أيضا لأنه لابد أن يكون أزيد منه وإلا لم يكن طولاً، ومعنى كثرة الدعاء تجدده وتكرره وهو استمراره.

وقوله: متسع.... إشارة إلى أن فيه استعارة بالكناية[2] حيث شبه الدعاء بأمر ممتد وأثبت له لازمه وهو العرض والاتساع من قوله «عريض» لأنه يدل عليه في عرف التخاطب، ولا حاجة لأخذه من صيغة المبالغة وتنوين التكثير وإن كان لا مانع من تقويتهما لذلك[3].

- في قوله تعالى: ﴿الله أنز الكتاب بالحق والميزان﴾ سورة النور ١٧ -

---

(١) في الآية رقم ٨٣.

(٢) ذكرت هنا مع الأصلية لتعلقها بموضوع الآية.

(٣) حاشية الشهاب ٧/ ٤٠٥، ٤٠٦- هذا وقال الرماني: حقيقة (عريض) كبير، والاستعارة أبلغ لأنه أظهر بوقوع الحاسة عليه وليس كذلك كل كثرة ينظر ثلاث رسائل في الاعجاز ص٩٠.

قال البيضاوى: يعنى بالميزان الشرع الذى توزن به الحقوق ويسوّى بين الناس، أو العدل بأن أنزل الأمر به، أو آلة الوزن بالوحى باعدادها......

وقال الشهاب: قوله الشرع.... فيكون فى الميزان استعارة، وقوله: توزن به الحقوق... أى تعيّن تسوّى كما تسوّى المقادير، وكذا إذا أريد به العدل، وقوله: بأن أنزل الأمر به.. بيان للإنزال على الثانى ويعلم الأول منه بالمقايسة أو هو عليهما، فإن الإنزال من صفات الأجسام دون المعانى، فمعنى إنزاله: إلقاؤه إلى الرسول وإيحاؤه، أو إنزال من بلغه، فالتجوز فى النسبة ولا يخفى أن نسبة الإنزال إلى الأمر كذلك محتاجة إلى التأويل فكلامه لا يخلو عن المسامحة، أقول: لما كانت نسبة الإنزال والنزول مشهورة التحقت بالحقيقة فإنه يقال: نزل إلينا أمر السلطان من قصره[١].

- فى قوله تعالى: ﴿من كان يريد حرث الآخرة﴾ الشورى ٢٠- قال البيضاوى: يعنى بالحرث ثوابها، شبهه بالزرع من حيث إنه فائدة تحصل بعمل الدنيا، ولذلك قيل الدنيا مزرعة الآخرة، والحرث فى الأصل إلقاء البذر فى الأرض، ويقال للزرع الحاصل منه ﴿نزد له فى حرثه﴾ فنعطيه بالواحد عشرا إلى سبعمائة فما فوقها...

وقال الشهاب: قوله ثوابها.... إشارة إلى أنه استعارة والمراد بالحرث الزرع الحاصل من إلقاء البذر المشبه به العمل ففيه استعارة تصريحية ويلزمها استعارة أخرى[٢] غير مصرح بها[٣].

- فى قوله تعالى: ﴿وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا﴾ الزخرف ١٩- قال البيضاوى: وقرئ (عند الرحمن) على تمثيل زلفاهم...

وقال الشهاب: أى على معنى قربهم من الله بحسب الشرف والرتبة لا بحسب المكان عند من يكون عند الملك العظيم فيقبل منه الشفاعة ويخصه بالكرامة فهو استعارة[٤].

- فى قوله تعالى: ﴿فانتقمنا منهم فأغرقناهم أجمعين فجعلناهم سلفا﴾

---

(١) حاشية الشهاب ٧/ ٤١٥، ٤١٦.

(٢) بأن تشبه الدنيا بمكان الزرع أو بالأرض.

(٣) حاشية الشهاب ٧/ ٤١٧.

(٤) يعنى استعير العندية المكانية والقرب المكانى للقرب فى المنزلة والشرف، وانظر حاشية الشهاب ٧/ ٤٣٧.

الزخروف ٥٦- قال البيضاوى: أى جعلناهم قدوة لمن بعدهم من الكفار يقتدون بهم فى استحقاق مثل عقابهم...

وقال الشهاب: فهو استعارة لأن الخلف يقتدى بالسلف، فلما اقتدوا بهم فى الكفر جعلوا كأنهم اقتدوا بهم فى حلول الغضب بهم كما نزل بسلفهم[1].

- فى قوله تعالى: ﴿ولقد فتنا قبلهم قوم فرعون﴾ الدخان ١٧- قال البيضاوى: امتحناهم بإرسال موسى عليه السلام إليهم، أو أوقعناهم فى الفتنة بالإمهال وتوسيع الرزق عليهم...

وقال الشهاب: قوله امتحناهم... على أنه من فتن الفضة عرضها على النار، فيكون بمعنى الامتحان وهو استعارة، والمراد عاملناهم معاملة الممتحن ليظهر حالهم لغيرهم[2].

- فى قوله تعالى: ﴿ولهم عذاب عظيم﴾ الجاثية ١٠- قال الشهاب: المراد بعظم العذاب أنه لا يطاق تحمله كالأجرام العظيمة فهو استعارة[3].

- فى قوله تعالى: ﴿وجاءت سكرة الموت بالحق﴾ قّ ١٩- قال البيضاوى: سكرة الموت شدته الذاهبة بالعقل.... وقال الشهاب: أى المذهبة للعقل فالباء للتعدية وهو بيان لأن السّكرة استعيرت للشدة، ووجه الشبه: أن كلا منهما مذهب للعقل، فالاستعارة تصريحية تحقيقية، ويجوز أن يشبه الموت بالشراب على طريق الاستعارة المكنية وإثبات السكرة لها تخييل، والأول أقرب[4].

- فى قوله تعالى: ﴿والسماء ذات الحبك﴾ الذاريات ٧- قال البيضاوى:

ذات الطرائق، والمراد: إما الطرائق المحسوسة التى هى مسير الكواكب، أو المعقولة التى تسلكها النظار ويتوصل بها إلى المعارف، أو النجوم فإن لها طرائق أو أنها تزينها كما يزين المِوشّى طرائق الوشى....

وقال الشهاب: قولَه أو النجوم... معطوف على قوله: الطرائق المحسوسة، والإطلاق إما لذات الحبك بمعنى الطرق على النجوم فهو حقيقى، لأن لها

(١) حاشية الشهاب ٧/ ٤٤٧.
(٢) حاشية الشهاب ٨/ ٧.
(٣) حاشية الشهاب ٨/ ١٧.
(٤) حاشية الشهاب ٨/ ٨٨.

طرائق، أو للحبك نفسها لأنها تزين السماء كما يزين الثوب الموشّى تحبيكه، أى نجوم كالطرائق لأنها زينتها، وهو استعارة وإليه اشار بقوله أو أنها تزينها...[1]

- فى قوله تعالى: ﴿قتل الخراصون﴾ الذاريات ١٠- قال البيضاوى: أى الكذابون من أصحاب القول المختلف..

وقال الشهاب: الخرص التخمين ثم تجوز به عن الكذب -وذلك لعدم تحقق الصدق فيهما.

- وفى قوله تعالى: ﴿الذين هم فى غمرة ساهون﴾ ١١- قال البيضاوى: أى فى جهل يغمرهم...

وقال الشهاب: يغمرهم أى يشملهم شمول الماء الغامر لما فيه وهو استعارة[2].

- فى قوله تعالى: ﴿ما ضل صاحبكم﴾ النجم ٢- قال البيضاوى: أى ما عدل محمد صلى الله عليه وسلم عن الطريق المستقيم..، وقال الشهاب: ما عدل... أى عن الحق والدين القويم، فهو استعارة وتمثيل لكونه على الصواب فى أقواله وأفعاله..[3]

- فى قوله تعالى: ﴿ووضع الميزان﴾ الرحمن ٧- قال البيضاوى: أى العدل، بأن وفّر على كل مستعد مستحقه ووفّى كل ذى حق حقه حتى انتظم أمر العالم واستقام، أو ما يعرف به مقادير الأشياء من ميزان ومكيال ونحوهما...

وقال الشهاب: قوله العدل... إلخ فالميزان مستعار للعدل استعارة تصريحية...

وقوله: أو ما يعرف به مقادير الأشياء... فهو أيضا مجاز من استعمال المقيد فى المطلق[4].

- فى قوله تعالى: ﴿إنه لقرآن كريم﴾ الواقعة ٧٧- قال البيضاوى: كثير النفع لاشتماله على أصول العلوم المهمة فى إصلاح المعاش والمعاد، أو حسن

---

(١) حاشية الشهاب ٨/ ٩٥.

(٢) حاشية الشهاب ٨/ ٩٥، ٩٦.

(٣) حاشية الشهاب ٨/ ١٠٩.

(٤) حاشية الشهاب ٨/ ١٣١.

مرضين في جنسه....

وقال الشهاب: الكرم لا يختص بكثرة الإحسان والبذل كما يتوهم بل هو صدور شئ مما يحمد من الأفعال والأوصاف، ويوصف به الله تعالى والناس وغيرهم، وقد خصه العرف بما ذكر أولاً[١] فتفسير المصنف له بكثرة النفع إما لأن كثرته وصف محمود فهو بمعناه الحقيقي، أو أنه مستعار من الكرم المعروف كما في شرح الكشاف، وإذا فسر بالحسن المرضى فعلى أن الكرم الاتصاف بكل ما يحمد في بابه[٢].

- في قوله تعالى: **﴿لا يمسه إلا المطهرون﴾** الواقعة ٧٩- قال البيضاوى: لا يطلع على اللوح إلا المطهرون من الكدورات الجسمانية وهو الملائكة، أو لا يمس القرآن إلا المطهرون من الأحداث فيكون نفياً بمعنى النهى، أو لا يطلبه إلا المطهرون من الكفر....

وقال الشهاب: قوله أو لا يمس القرآن... فالضمير للقرآن لا للكتاب بمعنى اللوح، والطهارة المراد بها الشرعية عن الحدث الأصغر والأكبر، فالجملة صفة قرآن أو مستأنفة ورجح هذا بأن الكلام مسوق لتعظيم القرآن، وقوله: فيكون نفياً بمعنى النهى... والمعنى: لا ينبغي ولا يليق مسه لمن لم يكن على الطهارة، وهو استعارة أبلغ من النهى الحقيقي[٣]، ولم يحمل على الإخبار لئلا يلزم الكذب[٤] في إخباره تعالى[٥].

- في قوله تعالى: **﴿ويجعل لكم نوراً تمشون به﴾** سورة الحديد٢٨- قال البيضاوى: يريد المذكور في قوله **﴿يسعى نورهم﴾**[٦] أو الهدى الذى يسلك به إلى جناب القدس.....

وقال الشهاب: قوله أو الهدى.... فالنور استعارة تصريحية، وقوله يسلك به إشارة إلى وجه الشبه فيه[٧].

---

(١) يعنى خص الكرم بكثرة الإحسان والبذل.
(٢) حاشية الشهاب ٨/ ١٤٩.
(٣) يعنى استعير النفي للدلالة على النهى.
(٤) لأن كثيراً من الناس يمسون المصحف دون طهارة.
(٥) حاشية الشهاب ٨/ ١٤٩.
(٦) الحديد ١٢، وجعل الرازى النور هو ما يكون يوم القيامة والمذكور في هذه الآية، ٨/ ١٠٤.
(٧) حاشية الشهاب ٨/ ١٦٤.

- في قوله تعالى: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾ المجادلة ٧- قال البيضاوى: أى ما يقع من تناجى ثلاثة، ويجوز أن يقدر مضاف، أو يؤول (نجوى) بمتناجين ويجعل ثلاثة صفة لها، واشتقاقها من النجوة -وهى ما ارتفع من الأرض- فإن السر أمر مرفوع إلى الذهن لا تييسر لكل أحد أن يطلع عليه....

وقال الشهاب: قوله واشتقاقها... أى هى مأخوذة منها، لأن السر بصونه عن الغير كأنه رفع من حفيض الظهور إلى زوج الخفاء على التشبيه.

وأقرب منه قول الراغب: لأن المتسارين يخلوان بنجوة من الأرض، أو هو من النجاة[(١)].

- في قوله تعالى: ﴿ألم تر إلى الذين نافقوا يقولون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب﴾ الحشر ١١ - قال البيضاوى: يريد الذين بينهم وبينهم أخوة الكفر أو الصداقة.....

وقال الشهاب: قوله أو الصداقة..... الأول على أن الأخوة أخوة دين واعتقاد، وهو مستعار من أخوة النسب، والثانى على أنه بمعنى الصداقة، لأن الأخ فى النسب يجمع على إخوة وفى الصداقة على إخوان فى الأكثر[(٢)].

- في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد﴾ الحشر ١٨- قال البيضاوى: أى ليوم القيامة، سماه بالغد لدنوّه، أو لأن الدنيا كيوم والآخرة كغده، وتنكيره للتعظيم، وأما تنكير النفس فلاستقلال الأنفس النواظر فيما قدّمن للآخرة....

وقال الشهاب: قوله سماه به لدنوه... دنوا الغد من أمسه فهو استعارة مصرحة، وكذا ما بعده لكن وجه الشبه فيه مختلف، لأنه على التشبيه به لأنه يعقبه ويكون فيه أحوال غير الأحوال السابقة كما فى المثل: إن مع اليوم غداً[(٣)].

- في قوله تعالى: ﴿اتخذوا أيمانهم جنة﴾ المنافقون ٢- قال البيضاوى: أى اتخذوا حلفهم الكاذب، أو شهادتهم هذه فإنها تجرى مجرى الحلف فى

---

(١) حاشية الشهاب ٨/ ١٧٠.

(٢) حاشية الشهاب ٨/ ١٨٠

(٣) حاشية الشهاب ٨/ ١٨٢.

التوكيد......

وقال الشهاب: قوله أو شهادتهم هذه... أى المراد بأيمانهم قولهم (نشهد) هنا... وقوله فإنها... أى هذه الجملة تجرى مجرى الحلف... توجيه لتسمية ما ذكر يميناً بأن الشهادة وأفعال العلم واليقين أجرتها العرب مجرى القسم وتلقته بما يتلقى به القسم كقوله: ﴿إنك لرسول الله﴾[1] فشبهت اليمين المقررة للدعوى بالشهادة المثبتة له واستعير اسمها له، أو هو مضمن له فيؤكد بها الكلام كالقسم[2].

– فى قوله تعالى: ﴿فآمنوا بالله ورسوله والنور الذى أنزلنا﴾ التغابن ٨– قال البيضاوى: يعنى بالنور القرآن فإنه بإعجازه ظاهر بنفسه مظهر لغيره مما فيه شرحه وبيانه.....

وقال الشهاب: عرفوا النور بأنه هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره فاستدل بثبوت الحد على ثبوت المحدود، فيعلم منه وجه إطلاق النور عليه والمشابهة بينهما، فإن فهمت فهو نور على نور، وضمير فيه للقرآن[3].

– فى قوله تعالى: ﴿يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن﴾ التغابن ٩– قال البيضاوى: أى يغبن فيه بعضهم بعضا لنزول السعداء منازل الأشقياء لو كانوا سعداء وبالعكس مستعار من تغابن التجار.....

وقال الشهاب: قوله يغبن فيه بعضهم بعضا... فالتفاعل على ظاهره، وهو كما فى الكشاف مستعار من تغابن التجار، وفيه تهكم بالأشقياء، لأن تلك المنازل نافعة لهم، أو جعل تغابنا مبالغة على طريق المشابكة[4].

– فى قوله تعالى: ﴿ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئا﴾ الملك ٤– قال البيضاوى: أى بعيداً عن إصابة المطلوب كأنه طرد عنه طرداً بالصغار...

وقال الشهاب: فى هذه بلاغة ومبالغة، وهو مأخوذ من خسأ الكلب المتعدى على أنه استعارة كما أشار إليه بقوله كأنه طرد... والصغار بالفتح

(١) المنافقون: ١.
(٢) حاشية الشهاب ٨/ ١٩٨.
(٣) حاشية الشهاب ٨/ ٢٠٣.
(٤) حاشية الشهاب ٨/ ٢٠٣، وانظر التفسير الكبير ٨/ ١٥٥ ففيه كلام جيد حول الآية.

الذل، وهو استعارة لذل الخيبة[1].

– فى قوله تعالى: **﴿إذا ألقوا فيها سمعوا لها شهيقاً﴾** قال البيضاوى: أى صوتاً كصوت الحمير **﴿وهى تفور﴾**[2] تغلى بهم غليان المرجل بما فيه **﴿تكاد تميز من الغيظ﴾**[3] تتفرق غضباً عليهم، وهو تمثيل لشدة اشتعالها بهم، ويجوز أن يراد غيظ الزبانية....

ويوضح الشهاب ما فى هذه الآيات من صور ببانية مناقشاً ومرجحا لبعضها فيقول:

قوله صوتاً كصوت الحمير... فهو استعارة تصريحية وقوله (لها) إما على ظاهره والمراد لها نفسها، أو لأهلها بتقدير المضاف، أو التجوز فى النسبة[4].

وتشبيه أصواتهم أو صوتها بصوت الحمير فى قباحته وكونه صوتاً منكراً، ولا مكنية فيه بأن تشبيه هى أو هم بالحمير فإنه لا حسن له ههنا، لأنه إنما يشبه بالحمار فى الجهل والبلادة وليس هذا محله كما توهم...

وفى الكشاف: سمعوا لها شهيقاً..إما لأهلها ممن تقدم طرحهم فيها أو من أنفسهم كقوله **﴿لهم فيها زفير وشهيق﴾** وإما للنار تشبيهاً لحسيسها المنكر الفظيع بالشهيق..

وقوله: تتفرق... تفسير للتمّيز هنا وأن المراد به التفرق والتقطع كما يقال تقطع وتمزق غضباً.... وقوله وهو تمثيل، يعنى شبه اشتعال النار بهم فى قوة تأثيرها فيهم وإيصال الضرر إليهم باغتياظ المغتاظ على غيره المبالغ فى إيصال الضرر إليه فيكون استعارة تصريحية والتمثيل بمعنى فى كلامه.

ويجوز أن تكون المصرحة هنا تخييلية تابعة للمكنية، بأن تشبه جهنم فى شدة غليانها وقوة تأثيرها فى أهلها بإنسان شديد الغيظ على غيره مبالغ فى إيصال الضرر إليه فتوهم[5] لها صورة كصورة الحالة المحققة الوجدانية وهى الغضب الباعث على ذلك، واستعير لتلك الحالة المتوهمة الغيظ كما فى

---

(١) حاشية الشهاب ٨/ ٢١٨. (٢) سورة الملك : ٧.

(٣) سورة الملك: ٨. (٤) على طريق المجاز العقلى.

(٥) هذا اللفظ لا يليق أن يطلق على صور القرآن وألفاظه ونسأل الله العصمة من الزلل والحفظ من أن نقول فى كتاب الله ما لا يرضى منزله جل وعلا...

شرح المفتاح الشريفى[١].

وأما ثبوت الغيظ الحقيقى لها بخلق الله فيها إدراكاً[٢] فبحث آخر، لكنه قدر قيل هنا: إنه لا حاجة إلى التجوز فيه، لأن «تكاد» تأباه، كما فى قوله ﴿يكاد زيتها يضئ ولو لم تمسسه نار﴾[٣] وقد صرح به علماء المعانى فى بحث المبالغة والغلو، ودفعه ظاهر فتدبر....

قوله: ويجوز أن يراد غيظ الزبانية... فلا تمثيل فيه لكنهم قالوا الاسناد فيه مجازى[٤]، أو هو على تقدير المضاف سواء كان الشهيق لجهنم أو لأهلها أو للزبانية، وأما الفوران فليس إلا لجهنم، والمراد إسناد ﴿تكاد تميز﴾ لا الغيظ كما توهم حتى يقال: إنه لم يسند لهم صريحاً ولا لضميرها لأنه مصدر لا يتحمل الضمير، ولا حاجة إلى تكلف أن أصلها غيظها[٥].

- فى قوله تعالى: ﴿هو الذى جعل لكم الأرض ذلولا﴾ الملك ١٥- قال البيضاوى: أى لينة سهلة ليسهل لكم السلوك ﴿فامشوا فى مناكبها﴾ أى فى جوانبها أو جبالها، وهو مثل لفرط التذليل، فإن منكب البعير ينبوعن أن يطأه الراكب ولا يتذلل له، فإذا جعل الأرض فى الذل بحيث يمشى فى مناكبها لم يبق شئ لم يتذلل....

وقال الشهاب مبيناً ما فى هذه الآية من صور الاستعارة: قوله لينة... المراد باللين هنا ليس ضد الخشونة بل ضد الصعوبة من قولهم للدابة: لينة الشكيمة إذا كانت منقادة غير صعبة، من الذّل -بالكسر- وهو سهولة الانقياد كما ذكره الجوهرى، فهو استعارة كما صرح به الزمخشرى، وسيأتى بيانه..

وقيل: إنه تشبيه بليغ لذكر المشبه وهو الأرض، وفيه نظر.

وقوله: فى جوانبها أو جبالها.... فالمناكب استعارة تصريحية تحقيقية وهى قرينة للمكنية فى الأرض حيث شبهت بالبعير، ففيه استعارة تحقيقية

---

(١) وهو المسمى بالمصباح شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم للسكاكى تحقيق د. فريد النكلاوى- محظوظ بكلية اللغة العربية ١٩٧٧م.
(٢) وهذا ما يبدو مناسباً لقدرة الله وتصرفه فى تلك المخلوقات.
(٣) سورة النور: ٣٥.
(٤) بأن أسند ما للزبانية إلى جهنم.
(٥) حاشية الشهاب ٨/ ٢١٨. ٢١٩.

ومكنية.

فإن قلت: كيف تكون مكنية وقد ذكر طرفها الآخر في قوله «ذلولا»؟

قلت: هو بتقدير أرضا ذلولا، فالمذكور جنس الأرض المطلق، والمشبه هو الفرد الخارجي وهو غير مذكور، فيجوز كون ذلولا استعارة والمكنية حينئذ هي مدلول الضمير لا المصرح بها في النطق، والمانع من الاستعارة ذكر المشبه بعينه لا بما يصدق عليه كما مر في سورة يوسف فتذكره وقد غفل عنه بعضهم هنا.

قوله: وهو مثل... هكذا هو في الكشاف، وقد بيّن هو مراده في شرح مقاماته فقال: المشي في مناكبها مثل لفرط التذليل، ورشح معنى الذل بوطء المناكب والتقلب فيها كما ذكرناه في الكشاف. أ هـ.

فالمعنى: أنه ليس هنا أمر بالمشي حقيقة وإنما القصد به إلى جعلها مثلا لفرط التذلل سواء كانت المناكب مفسرة بالجوانب أوالجبال وسواء كان ما قبله استعارة أو تشبيها، ومن لك يقف على المراد منه قال: الواو بمعنى أو، فإنه إذا جعل مثلا لم تكن المناكب مستعارة للجوانب والجبال بل تشبه الأرض بالبعير على نهج الكناية ويثبت لها المناكب تخييلا، وزاد فيه من قال: المراد تذلل الأرض لا تذلل البعير كما توهم فاعترض عليه بما مر، حتى احتيج إلى القول بأن الواو، بمعنى أو، والمراد: هو مثل إن لم تحمل المناكب على الجوانب، والتمثيل أيضا مناف لجعل الأرض والمناكب استعارة مكنية وتخييلية فالجمع بينهما خطأ وهو كله من ضيق العقل وقلة الفطن فتدبر[1].

وما ذكره أنه قرره في سورة يوسف في الآية السابقة هو جعله قوله تعالى: ﴿قالوا أضغاث أحلام﴾ يوسف ٤٤- من قبيل الاستعارة وليس تشبيها وذلك عندما قال البيضاوي في هذه الآية: أي هذه أضغاث أحلام، وهي تخاليطها جمع ضغث، وأصله ما جمع من أخلاط النبات وحزّم فاستعير للرؤيا الكاذبة...

ويوضح الشهاب ذلك فيقول: في الكشاف أضغاث أحلام تخاليطها وأباطيلها وما يكون منها من حديث النفس أو وسوسة شيطان، وأصل

(١) حاشية الشهاب٨/ ٢٢٢.

الأضغاث ما جمع من أخلاط النبات وحزّم، الواحد ضغث فاستعير لذلك، والإضافة بمعنى من، أى أضغاث من أحلام، والمعنى هى أضغاث أحلام.

وأوردوا عليه: أن الأضغاث إذا استعيرت للأحلام الباطلة والأحلام مذكرة ولفظ هى المقدر عبارة عن رؤيا مخصوصة، فقد ذكر المستعار له والمستعار وهو مانع من الاستعارة على الصحيح عندهم، ولنا فى تقديره وجهان:

الأول: أنه يريد أن حقيقة الأضغاث أخلاط النبات فشبه به التخاليط والأباطيل مطلقاً سواء كانت أحلاما أو غيرها، ويشهد له قول الصحاح والأساس: وضغث الحديث خلطه ثم أريد هنا بواسطة الإضافة أباطيل مخصوصة، فطرفا الاستعارة أخلاط النبات والأباطيل الملفقات.

فالأحلام ورؤيا الملك خارجان عنهما فلا يضر ذكرهما كما إذا قلت: رأيت أسد قريش فهو قرينة أو تجريد، فقوله: تخاليطها تفسير له بعد التخصيص، وقوله: فاستعيرت لذلك إشارة إلى التخاليط.

الثانى: أن الأضغاث استعيرت للتخاليط الواقعة فى الرؤيا الواحدة فهو أجزاؤها لا عينها، فالمستعار منه حزم النبات والمستعار له أجزاء الرؤيا، فهذا كما إذا استعيرت الورد للخدّ ثم قلت: شممت ورد هند مثلا، فلا يقال إنه ذكر فيه الطرفان.

قال فى الفوائد: أضغاث الأحلام مستعارة لما ذكر وهى تخاليطها وأباطيلها، وهى قد تتحقق فى رؤيا واحدة.

وقد وقع للشراح وأرباب الحواشى هنا أجوبة غير منتجة.

منها: أن المراد بالاستعارة معناها اللغوى فلا يضر كونه من قبيل: لجين الماء، وهو مع تعسفه يرده قوله فى الأساس، ومن المجاز أضغاث أحلام وهو ما التبس منها، وضغث الحديث خلطه، لأن المتبادر منه المجاز المتعارف وإن كان قد يطلقه على غيره فيه.

ومنها: أن الأحلام وإن تخصصت بالباطلة فالمراد بها هنا مطلق المنامات، والمستعار له الأحلام الباطلة وهى مخصوصة، والمذكورة هنا المطلق وليس أحد طرفيها.

---

(١) الكشاف ٢/ ٣٢٤، وانظر تلخيص البيان ١٧١.

قال العلامة: فإن قلت شرط الاستعارة ألا يكون المشبه مذكوراً ولا في حكم المذكور، والتقدير كما ذكرت هي أضغاث أحلام فلا يكون استعارة؟

قلت: هذه الاستعارة ليست استعارة أضغاث الأحلام للمنامات، بل استعارة الأضغاث لأباطيل المنامات وتخاليطها وهي غير مذكورة، والحلم بضم اللام وسكونها والرؤيا بمعنى واحد وهو ما يراه النائم في النوم، هذا بحسب الأمر الأعم كما في أضغاث أحلام، فإن بها المنامات أعم من أن تكون باطلة أو لا، إذ الأضغاث هل الأباطيل مضافة إلى الأحلام بمعنى (من).

وقد تخصص الرؤيا بالمنام الحق والحلم بالمنام الباطل أ. هـ.

وهذا وإن سلم أن ذكر المشبه بأمر أعم لا ينافي الاستعارة لا تسلم صحته هنا لأن المبتدأ المقدر: رؤيا مخصوصة فقد وقع فيما فرّ منه، على أن إضافة العام إلى الخاص لا تخلو من الكدر، إذ المعهود عكسها، فإن أراد أن الضمير راجع إلى رؤيا من غير اعتبار كونها مخلطة وباطلة كما قالوه في: نهاره صائم، ثم إذا جعل مجازاً من أن ذكر الطرفين مطلقاً لا ينافي الاستعارة بل إذا كان على وجه ينبئ عن التشبيه سواء كان بالجمل كزيد أسد، أو بالإضافة كلجين الماء، على أن المشبه هنا هو شخص صائم مطلقاً والضمير لفلان من غير اعتبار كونه صائماً وهو محل كلام، لكن العلامة في تفسير قوله ﴿في مقام أمين﴾ في سورة الدخان، أشار إلى أن ذكر الأعم لا ينافي الاستعارة فانظره..

وقد أورد على المصنف رحمه الله ما أورد على الزمخشري وأجاب عنه المحشّي بما ذكر ففيه ما فيه[1].

- في قوله تعالى: ﴿قال أوسطهم ألم أقل لكم لولا تسبحون﴾ نَ ٢٨-

قال البيضاوي: أي لولا تذكرونه وتتوبوا إليه من خبيث نيتكم، أو لولا تستثنون فسمي الاستثناء تسبيحاً لتشاركهما في التعظيم أو لأنه تنزيه عن أن يجري في ملكه ما لا يريد........

وقال الشهاب: قوله لولا تذكرونه... يعني أن لولا فيه تحفيفية، والمراد بالتسبيح التوبة وذكر الله، وقوله: أو لا تستثنون...... أي تقولون إن شاء الله،

---

(١) حاشية الشهاب ٥/ ١٨١، ١٨٢.

وقوله لتشاركهما... لأن التسبيح تنزيه له عما لا يليق بجلاله وهو تعظيم، وإن شاء الله تفويض الأمور إليه وهو تعظيم وتوقير له فاستعير أحدهما للآخر، فمعنى (تسبحون) تقولون إن شاء الله، وقوله أو لأنه تنزيه... لأن معنى التعليق أنه لا يقع شئ لا يريده وهو فى المعنى تنزيه فهو حقيقة[1].

– فى قوله تعالى: ﴿وأنه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا﴾ الجن ٣– قال البيضاوى: جدّ ربنا أى عظمته من جدّ فلان فى عينى إذا عظم، أو سلطانه، أو غناه، مستعار من الجدّ وهو البخت، والمعنى وصفه بالتعالى عن الصاحبة والولد لعظمته أو لسلطانه أو لغناه.

وقال الشهاب: قوله أى عظمته... فالمعنى عظمت عظمته كقوله جد جدّه وفيه من المبالغة ما لا يخفى، وقوله مستعار... راجع إلى الوجوه كلها، والبخت معروف وهو غير عربى فصيح[2].

– فى قوله تعالى: ﴿إن لك فى النهار سبحا طويلا﴾ المزمل ٧– قال البيضاوى: سبحا أى تقلباً فى مهماتك واشتغالاً بها فعليك بالتهجد فإن مناجاة الحق تستدعى فراغاً.

وقال الشهاب: أصل السبح المرّ السريع فى الماء فاستعير للذهاب مطلقاً كما قاله الراغب[3].

– فى قوله تعالى: ﴿فكيف تتقون إن كفرتم يوما يجعل الولدان شيبا﴾ المزمل ١٧– قال البيضاوى: أى من شدة هوله، وهذا على الفرض والتمثيل، وأصله أن الهموم تضعف القوى وتسرع بالشيب، ويجوز أن يكون وصف اليوم بالطول.

وقال الشهاب: قوله وهذا على الفرض والتمثيل.... والمعنى: أنه شبه يوم القيامة وما فيه من الأهوال بيوم يسرع فيه الشيب لهجوم الهموم والأحزان، ثم أطلق لفظ المشبه به على المشبه وشاع فيه حتى صار مثلاً إذ لا يصير الولدان شيباً حقيقة فهو تمثيل بيوم مفروض إذ لا نظير له فى الخارج[4].

– فى قوله تعالى: ﴿كلا لا وزر﴾ القيامة ١١– قال البيضاوى: لا ملجأ مستعار من الجبل واشتقاقه من الوزر وهو الثقل....

(١) حاشية الشهاب ٨/ ٢٣٠.
(٢) حاشية الشهاب ٨/ ٢٥٦.
(٣) حاشية الشهاب ٨/ ٢٦٦.
(٤) حاشية الشهاب ٨/ ٢٦٨.

وقال الشهاب: لأن الوزر الجبل المنيع ثم شاع وصار حقيقة لكل ملجأ[1].

– في قوله تعالى: ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه﴾ الإنسان ٢ – قال البيضاوي: (نبتليه) في موضع الحال أي مبتلين له بمعنى مريدين اختباره، أو ناقلين له من حال إلى حال فاستعير له الابتلاء....

وقال الشهاب: قوله بمعنى مريدين اختباره... يشير إلى ما يرد عليه من أن الابتلاء –بمعنى الاختبار بالتكليف– وهو يكون بعد جعله «سميعاً بصيرا» لا قبله فكيف يترتب عليه قوله فجعلناه... إلخ؟

فأجاب بأنه إما حال مقدرة مؤولة بقوله: مريدين اختباره، أو الابتلاء ليس بمعنى الاختبار المذكور بل هو مجاز مستعار لنقله من طور وحال إلى طور وحال آخر، لأن المنقول يظهر في كل طور ظهوراً آخر كظهور نتيجة الامتحان بعده، وأما كون (نبتليه) في نية التأخير، أي فجعلناه سميعاً بصيرا نبتليه فتعسّف ولذا لم يعرّج عليه المصنف[2]......

– في قوله تعالى: ﴿نحن خلقناهم وشددنا أسرهم﴾ الإنسان ٢٨ – قال البيضاوي: أي و أحكمنا ربط مفاصلهم بالأعصاب..... وقال الشهاب: يعني الأسر معناه في اللغة الشدّ والربط، ويطلق أيضا على ما يشدّ ويربط به ولذا سمّي الأسير أسيراً بمعنى مربوط، فشبهت الأعصاب بالحبال المربوط بها ليقوى البدن بها، أو لإمساكها للأعضاء، ولذا سموها رباطات أيضا.

والعارف يقول: فمن كان أسره من ذاته، وسجنه دنياه في حياته، فلبيك مدة عمره ويتأسف على وجوده بأسره...[3]

– في قوله تعالى: ﴿وإذا العشار عطلت﴾ التكوير ٤ – قال البيضاوي: المراد: النوق اللواتي أتى على حملهن عشرة أشهر، جمع عشراء (عطلت) تركت مهملة، أ،و السحائب اللاتي عطلت عن المطر......

وقال الشهاب: قوله تركت مهملة... أي لا راعي لها ولا طالب لها، وهو إمّا بعد البعث أو قبيل قيام الساعة حيث لا يلتفت أحد ما كان عنده.

---

(١) حاشية الشهاب ٨/ ٢٨٢.
(٢) حاشية الشهاب ٨/ ٢٨٧.
(٣) حاشية الشهاب ٨/ ٢٩٤.

وخص العشار لأنها أنفس أموالهم، وقوله: أو السحائب فهو استعارة بتشبيه السحابة المتوقع مطرها بالناقة العشراء القريب وضع حملها وهى استعارة لطيفة مع المناسبة التامة بينه وبين ما قبله، فإن السحب تنعقد على رؤوس الجبال وترى عندها، ولا ينافيه كونه مناسباً لما بعده على الأول فإنه معنى حقيقى مرجح بنفسه، وتعطيلها على هذا مجاز أيضا بمعنى عدم ارتقاب مطرها لأنهم فى شغل عنه[1].

- فى قوله تعالى: ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون﴾ المطففين ١٤- قال البيضاوى: هذا رد لما قالوه وبيان لما أدى بهم إلى هذا القول بأن غلب عليهم حب المعاصى بالانهماك فيه حتى صار ذلك صدأ على قلوبهم فعمى عليهم معرفة الحق والباطل فإن كثرة الأفعال سبب لحصول الملكات.....

وقال الشهاب: قوله فإن كثرة الأفعال... يعنى أنه يحصل من تكرار الفعل ملكة راسخة لا تقبل الزوال وصفة للنفى قارّة فيها فبكثرة المعاصى يرسخ حبها فى القلب بحيث لا يزول كالصدأ الذى لا يزول بسهولة.

فالرين أصل معناه الصدأ أو الوسخ القار، شبه به حب المعاصى الراسخ فى النفس فهو استعارة مصرحة وإليه أشار صلى الله عليه وسلم: إن العبد كلما أذنب ذنباً حصل فى قلبه نكتة سوداء حتى يسود قلبه..[2]

- فى قوله تعالى: ﴿والله أعلم بما توعون﴾ الإنشقاق ٢٣- قال البيضاوى: أى بما يضمرون فى صدورهم من الكفر والعداوة...

وقال الشهاب: يعنى أن هذا على التشبيه بالوعاء فهو استعارة... وعلى هذا فهو فى حق المنافقين... ويبعده كون السورة مكية، ولذا قيل: المراد بما يضمرونه حقّيّة الدين وإن أخفوه عناداً ولاده بعد فيه كما قيل، وليس فى النظم ما يأباه[3].

٠- فى قوله تعالى: ﴿والسماء ذات البروج﴾ البروج ١- قال البيضاوى: يعنى البروج الاثنى عشر، شبهت بالقصور لأنها تنزلها السيارات وتكون فيها الثوابت، أو منازل القمر، أو عظام الكواكب سميت بروجاً لظهورها، أو أبواب

(١) حاشية الشهاب ٨/ ٣٢٦، ٣٢٧. (٢) حاشية الشهاب ٨/ ٣٣٧.
(٣) حاشية الشهاب ٨/ ٣٤١.

السماء فإن النوازل تخرج منها، وأصل التركيب للظهور.....

وقال الشهاب: قوله شبهت بالقصور... إلخ يعنى أن أصل معنى البرج الأمر الظاهر من التبرّج ثم صار حقيقة فى العرف للقصور العالية لأنها ظاهرة للناظرين، ويقال لما ارتفع من سور المدينة برج أيضا.

وأما بروج السماء بالمعنى المعروف منها وإن التحق بالحقيق والعرف العام أيضا وعند المنجمين هو فى الأصل استعارة، فإنها شبهت بالقصور لعلوها ولأن النجوم نازلة فيها كسكّان، ففيه استعارة مصرحة تتبعها مكنية.

وقول الطيبىّ: إنه شبه الفلك بسور المدينة فأثبت له البروج غير مناسب لما ذكره الشيخان هنا، نعم هو وجه آخر.

وقوله: فإن النوازل تخرج منها... أى مع الملائكة، فجعلت مشبهة بقصور العظماء النازلة أو أوامرهم منها، أو لأن لكونها مبدأ للظهور وصفت بالظهور مجازاً فى الطرف لا فى الإسناد كجرى النهر كما قيل لأنه بعيد متكلف[1].

- فى قوله تعالى: ﴿ألم تر كيف فعل ربك بعاد. إرم ذات العماد﴾ الفجر ٧- قال البيضاوى: (ذات العماد) ذات البناء الرفيع، أو القدود الطوال، أو الرفعة والثبات...

وقال الشهاب: قوله البناء الرفيع... أى العالى، أو المراد طول القامات على التشبيه بالاسطوانات، وقوله أو الرفعة... بعلو المقدار فهو استعارة، وقوله الثبات... هو طول العمر أو الوقار فهو استعارة أيضا[2].

- فى قوله تعالى: ﴿فلا اقتحم العقبة﴾ البلد ١١- قال البيضاوى: أى فلم يشكر تلك الأيادى باقتحام العقبة وهو الدخول فى أمر شديد، والعقبة: الطريق فى الجبل استعارها بما فسرها من الفك والاطعام فى قوله ﴿وما أدراك ما العقبة﴾ وقال الشهاب: قوله استعارها... أى العقبة، لأنها استعارة مصرحة لشكر المنعم بالعمل بالأركان، وشكر الإحسان بالإحسان..

فشبه الإعتاق والإطعام لعلو منزلته عند الله بمحل مرتفع، وأثبت له

---

(١) حاشية الشهاب ٨/ ٣٤٢، ويجعل الباقلانى هذه الآية من قبيل البديع المسمى بالموازنة، إعجاز القرآن ٨٩.

(٢) حاشية الشهاب ٨/ ٣٥٧.

الاقتحام ترشيحاً، أو جعل فعله اقتحاماً وصعوداً شاقاً وذكره بعده النجدين جعل الاستعارة فى الذروة العليا من البلاغة، وقوله: لما فيهما.. إلخ متعلق بقوله استعارها للإشارة لوجه الشبه فسقط قول الإمام[1]: إنه لابد فيه من تقدير، أى ما أدراك ما اقتحام العقبة، لأن العقبة غير الفك، لأنه إن أراد أنها غيره بحسب الحقيقة فلا نزاع فيه، وإن أراد ادعاء ومجازا فلا وجه له، وكذا ما قيل: العقبة عين والفك معنى فكيف يفسر أحدهما بالآخر؟ والمراد بالاقتحام فعل ذلك[2].

– فى قوله تعالى: ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾ الضحى ٧– قال البيضاوى: ضالاً عن علم الحكم والأحكام (فهدى) فعلمك بالوحى والالهام والتوفيق للنظر...

وقال الشهاب: قوله عن علم الحكم... جمع حكمة وهى العلوم الحقّة النافعة، فالضلال مستعار من ضلّ فى طريقه (إذا سلك طريقا غير موصلة لمقصده) لعدم ما يوصله للعلوم النافعة وهو ما ذكر من الوحى وما بعده[3].

– فى قوله تعالى: ﴿فإن مع العسر يسرا﴾ الشرح ٥– قال البيضاوى: والمعنى بما فى إنّ مع من المصاحبة المبالغة فى معاقبة اليسر للعسر واتصاله به اتصال المتقارنين...

وقال الشهاب: قوله والمعنىّ بزنة المرضى أى المقصوز مبتدأ، وقوله فى إنّ مع، أى فى هذا اللفظ متعلق به، وقوله من المصاحبة بيان لما، وقوله المبالغة خبره، وقوله فى معاقبة.. إلخ متعلق بالمبالغة، وقوله اتصال المتقارنين... فهو استعارة، شبه التقارب بالتقارن فاستعير لفظ (مع) لمعنى (بعد) وليس تبعية كما توهم[4].

---

(١) يقصد الرازى فهو القائل بذلك، وجعل الرازى العقبة إما أن تكون فى الآخرة أو فى الدنيا وكونها فى الدنيا فهى مثل ضربه الله لمجاهدة النفس والشيطان فى أعمال البر، وهذا قول الحسن ومقاتل، قال الحسن: عقبة الله شديدة... إلخ ويضيف الرازى قوله: وأقول هذا التفسير هو الحق، لأن الإنسان يريد أن يترقى من عالم الحس والخيال إلى يفاع عالم الأنوار الإلهية، ولا شك أن بينه وبينها عقبات سامية، دونها صواعق حامية، ومجاوزتها صعبة والترقى إليها شديد، تفسير الرازى ٨/ ٤٠٦.

(٢) حاشية الشهاب ٨/ ٣٦٣. (٣) حاشية الشهاب ٨/ ٣٧٢.

(٤) حاشية الشهاب ٨/ ٣٧٥.

- في قـوله تعـالى: ﴿وأخرجت الأرض أثقالها﴾ الزلزلة ٢- قـال البيضاوى: ما فى جوفها من الدفائن أو الأموات، جميع ثقل وهو متاع البيت...

وقال الشهاب: قوله جمع ثقل... يعني بفتحتين، قال في القاموس: الثّقل محركة متاع المسافر وكل نفيس مصون، وما ذكره المصنف هو المعنى الثانى، لأن متاع البيت من شأنه ذلك، وهذا على الاستعارة، ويجوز أن يكون بكسد فسيكون بمعنى حمل البطن على التشبيه أيضا، لأن الحمل يسمى ثقلا كما في قوله تعالى: ﴿فلما أثقلت﴾ قاله الشريف المرتضى فى الدرر، وأشار إلى أنه لا يطلق ما ذكر إلا بطريق الاستعارة[١].

- فى قوله تعالى: ﴿إن الإنسان لربه لكنود. وإنه على ذلك﴾ العاديات ٦، ٧- قال البيضاوى: أى وإن الإنسان على كنوده «لشهيد» يشهد على نفسه لظهور أثره عليه، أو أن الله سبحانه وتعالى على كنوده لشهيد فيكون وعيداً.

وقال الشهاب: قوله يشهد على نفسه... هذا لا ينافى قوله على كنوده، لأنه إذا شهد على كنوده فقد شهد على نفسه، وقوله لظهور أثره...

فالشهادة مستعارة لظهور آثار كفرانه وعصيانه بلسان حاله، وقوله أو أن الله.. فالضمير له تعالى، وقوله فيكون وعيداً... وهو تمثيل أيضا، ولقرب المرجع على الثانى جوزوه وإن كان الأول أرجح كما أشار إليه بتقديمه[٢].

- فى قوله تعالى: ﴿ألم يجعل كيدهم﴾ الفيل ٢- قال البيضاوى: أى فى تعطيل الكعبة وتخريبها ﴿فى تضليل﴾ فى تضييع وإبطال، بأن دمّرهم وعظّم شأنها...

وقال الشهاب: قوله فى تعطيل الكعبة.. لأن مقصودهم من بناء الكنيسة تعطيل الكعبة من الزوار وصرفهم للكنيسة، وقوله: وإبطال.. عطف تفسير بقوله تضييع، لأنه من ضلّ عنه إذا ضاع، استعير هنا للإبطال، ودمّرهم أهلكهم، وإنما سماه كيداً -وهو قصد المضرة خفية، وهو مظهر لقصد تخريبه -لأن سببه حسد سكان الحرم وقصد صرف شرفهم له وهو خفيّ فسمي كيدا لذلك فتدبر[٣].

(١) حاشية الشهاب ٨/ ٣٨٨.
(٢) حاشية الشهاب ٨/ ٣٩٢، وانظر تفسير الرازى ٨/ ٤٦٥.
(٣) حاشية الشهاب ٨/ ٣٩٩، والرازى ٨/ ٤٨٣.

- فى قوله تعالى: ﴿إن شانئك هو الأبتر﴾ الكوثر ٣- قال البيضاوى: أى الذى لا عقب له إذ لا يبقى منه نسل ولا حسن ذكر، وأما أنت فتبقى ذريتك وحسن صيتك وآثار فضلك إلى يوم القيامة، ولك فى الآخرة ما لا يدخل تحت الوصف..

وقال الشهاب: قوله الذى لا عقب له... فهو استعارة، شبه الولد والأثر الباقى بالذّنب لكونه خلفه فكأنه بعده، أو عدمه بعدمه، وقد انقطع نسل كل من عاداه صلى الله عليه وسلم حقيقة أو حكماً، لأن من أسلم منهم انقطع أبيه منه بالدعاء ونحوه لأنه لا عصمة بين مسلم وكافر، وما فى بعض التفاسير من أنها نزلت فى أبى جهل سهو أو خطأ من الناسخ لأن أبا جهل مات قبل وفاة إبراهيم رضى الله عنه[١].

- فى قوله تعالى: ﴿إذا جاء نصر الله والفتح﴾ النصر ١- قال البيضاوى: المراد فتح مكة، أو جنس نصر الله للمؤمنين وفتح مكة وسائر البلاد عليهم، وإنما عبر عن الحصول بالمجئ تجوزاً للإشعار بأن المقدرات متوجهة من الأزل إلى أوقاتها المعينة لها فتقرب منها شيئاً فشيئا، وقد قرب النصر من وقته فكن مترقباً لو روده مستعداً لشكره...

وقال الشهاب: قوله وإنما عبرّ.. إلخ يعنى أنه مستعار، لأن المقدر متوجه من الأزل لوقته فكأنه سائر نحوه، لكن قول الراغب: المجئ الحصول ويكون فى المعانى والأعيان يقتضى خلافه[٢].

- فى قوله تعالى: ﴿وامرأته حمالة الحطب﴾ سورة تبتّ ٤- قال البيضاوى: يعنى حطب جهنم، فإنها كانت تحمل الأوزار بمعاداة الرسول صلى الله عليه وسلم، وتحمل زوجها على إيذائه، أو النميمة فإنها توقد نار الخصومة، أو حزمة الشوك فإنها كانت تحملها فتنشرها بالليل فى طريق الرسول...

وقال الشهاب: قوله حطب جهنم... يعنى أن الحطب هنا مستعار للخطايا والأوزار لأنها فسرت به كما نقله البغوى عن ابن جبير هنا.

ووجهه: أن كلا منهما مبدأ للإحراق فلذا استعار له المصنف قوله

(١) حاشية الشهاب٨/ ٤٠٤، وانظر تفسير الرازى ٨/ ٥٠٤.
(٢) حاشية الشهاب ٨/ ٤٠٦.

حطب جهنم وفسره بقوله فإنها...

وقوله: أو النميمة فإنها توقد نار الخصومة... استعارة لطيفة كاستعارة حطب جهنم للأوزار، فالحطب مستعار للنميمة كما قال:

* ولم يمس بين الحيّ بالحطب الرطب

وفي وصفه بالرطب بلاغة عجيبة فإنه يعثر إيقاد ويكثر دخانه، يقال: فلان يحطب على فلان إذا أغرى به، وهو استعارة مشهورة[1].

في قوله تعالى: ﴿ومن شر النفاثات فى العقد﴾ الفلق ٤ – قال البيضاوى: أى ومن شر النفوس أو النساء السواحر اللاتى يعقدن عقداً فى خيوط وينفثن عليها، وقيل: المراد بالنفث فى العقد إبطال عزائم الرجال بالحيل مستعار من تليين العقيدة بنفث الريق ليسهل حله....

وقال الشهاب: قوله مستعار... يعنى شبه العزائم بعقد معقودة والتحيّل فى إبطالها بالنفث للحلّ فهما استعارتان مصرحتان ويصح أن تكون تمثيلية[2].

* ثانيا: ما جاء عند الشهاب من امثلة الاستعارة التبعية:

تقديم: يذكر البلاغيون أن الاستعارة التبعية تقع فى الأفعال والمشتقات وفى الحروف، وإذا وقعت فى غير ذلك تكون أصلية ويعللون لذلك بقولهم: سميت الاستعارة فى اسم الجنس –عيناً أو معنى وما أول به– أصلية لعدم كونها تابعة لاستعارة أخرى تعتبر أولاً، أو لعدم بنائها على تشبيه تابع لتشبيه أخر يعتبر أولاً، أو لأنها الكثير، من قولهم هذا أصل أى كثير.

وإنما سميت الاستعارة التبعية تبعية لأنها تابعة لاستعارة أخرى تعتبر أولاً، أو لأنها مبنية على تشبيه تابع لتشبيه آخر يعتبر أولاً من اعتبار استعارة معه[3].

والسبب فى جعل الاستعارة فى الأفعال والمشتقات والحروف تبعية ما ذكره السعد[4] من قوله: وإنما كانت تبعية لأن الاستعارة تعتمد على التشبيه،

---

(١) حاشية الشهاب ٨/ ٤١٠. (٢) حاشية الشهاب ٨/ ٤١٦.

(٣)الرسالة البيانية ١٤٩، وانظر المفتاح ١٧٩، والمطول ٣٧١، وحاشية الدسوقى مع شروح التلخيص ٤/ ١١٤.

(٤) المطول ٣٧٢.

والتشبيه يقتضي كون المشبه موصوفاً بوجه الشبه، أو كونه مشاركاً للمشبه به في وجه الشبه، وإنما يصلح للموصوفية الحقائق، أي الأمور المتقررة الثابتة كقولك: جسم أبيض، وبياض صاف، دون معاني الأفعال والصفات المشتقة منها لكونها متجددة غير متقررة بواسطة دخول الزمان في مفهومها أو عروضه لها ودون الحروف وهو ظاهر، وأن الموصوف في نحو شجاع باسل، وجواد فياض، وعالم نحرير فمحذوف، أي رجل شجاع باسل، كذا ذكره القوم، وههنا نظر: ويوضح السعد هذا النظر مقرراً أن ما ذكره القوم لا يتناول أسماء الزمان والمكان والآلة فتخرج بناء على قولهم من دائرة الاستعارة التبعية مع أن المعروف أن هذه الأمور من قبيل الاستعارة التبعية ولذلك يقول مبيناً كيفية دخول أسماء الزمان والمكان والآلة في نطاق الاستعارة التبعية والوجه في ذلك:

يقول: إن هذا الدليل بعد تسليم صحته غير متناول لأسماء الزمان والمكان والآلة لأنها تصلح للموصوفية نحو: مقام واسع، ومجلس فسيح، ومنبت طيب، ولا تقع أوصافاً البتة.

وهم أيضا قد خصصوا ما يشتق من الفعل بالصفات المشتقة، وهذه ليست بصفات بالاتفاق ألبتة، ولهذا صرحوا بأن تعريف الصفة بما دل على ذات باعتبار معنى هو المقصود غير صحيح؟ لانتقاضه باسم الزمان والمكان والالة، فإن المقتل مثلاً اسم للمكان باعتبار وقوع القتل فيه، فيجب أن تكون الاستعارة أصلية لا تبعية وأن يقدر التشبيه في نفسها لا في مصادرها.

ولا شك أنا إذا قلنا: بلغنا فقتل فلان أي الموضع الذى ضرب فيه ضرباً شديداً كان المعنى على تشبيه ضربه بالقتل، وكذا إذا قلنا: هذا مرقد فلان إشارة إلى قبره، فهو على تشبيه الموت بالرقاد.

فالأولى أن يقال: إن المقصود الأهم في الصفات وأسماء الزمان والمكان والآلة: هو المعنى القائم بالذات لا نفس الذات وهذا ظاهر.

فإذا كان المستعار صفة أو اسم مكان مثلا ينبغي أن يعتبر التشبيه فيما هو المقصود الأهم، إذ لو لم يقصد ذلك لوجب أن يذكر اللفظ الدال على نفس الذات وحينئذ يكون الاستعارة في جميعها تبعية.

ثم يبين ما تكون استعارة الأفعال والحروف تابعة له بقوله: فالتشبيه في الأوليين، أي الفعل وما يشتق منه لمعنى المصدر، وفي الحرف لمتعلق معناه، أي

لما تعلق به معنى الحرف(١).

فيقدر التشبيه في: نطقت الحال، والحال ناطقة بكذا للدلالة بالنطق، أى يقدر تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فى إيضاح المعنى وإيصاله إلى الذهن، ثم تدخل الدلالة فى جنس النطق بالتأويل المذكور فيستعار لها لفظ (النطق) ثم يشتق منه الفعل والصفة، فتكون الاستعارة فى المصدر أصلية وفى الفعل والصفة تبعية.

ويقدر التشبيه فى (لام التعليل) نحو ﴿**فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا**﴾ أى يقدر تشبيه العداوة والحزن الحاصليين بعد الالتقاط بعلة الالتقاط الغائبة -كالمحبة والتبني- ونحو ذلك فى الترتب على الالتقاط والحصول بعده، ثم استعمل فى العداوة والحزن ما كان حقه أن يستعمل فى العلة الغائبة فتكون الاستعارة فيها تبعاً للاستعارة فى المجرور.....

ثم يقول السعد: فتحقيق الاستعارة التبعية فى ذلك أنه شبه ترتب العداوة والحزن على الالتقاط بترتب العلة الغائبة عليه، ثم استعمل فى المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائبة التى هو المشبه به، فجرت الاستعارة أولاً فى العلية والغرضية وبتبعيتها فى اللام كما مر فى (نطقت الحال) فصار حكم اللام حكم الأسد حيث استعيرت لما يشبه العلية ثم يقول: والحاصل: أنه إن قدر التشبيه فى أمثال ذلك فيما دخل عليه الحرف فالاستعارة مكنية والحرف قرينة وهو اختيار السكاكى كما إذا قدرت فى (نطقت الحال) تشبيه

---

(١) يقول السيد: وقد تحققت أن معنى الحرف من حيث هو معناه لا يصلح أن يلاحظ محكوماً عليه، وموصوفاً بشئ، فلا يتصور جريان الاستعارة فى الحروف ابتداء، نعم متعلقات معانى الحروف كالابتداء والظرفية والاستعلاء معان مستقلة، فيقع التشبيه بها ويجرى الاستعارة فيها أصالة ثم تسرى إلى معانى الحروف لاشتمالها عليها.

وكذا عرفت أن معانى الأفعال من حيث أنها معانيها لا تصلح أن تقع محكوماً عليها فلا يجرى الاستعارة فيها أصالة بل تبعاً لمعانى مصادرها -حاشية السيد على المطول ٣٧٥.

والمراد بمتعلق معنى الحرف: قال السكاكى: هو ما يعتبر به عنه عند تفسير معناه مثل قولنا (من) معناها ابتداء الغاية،، و (فى) معناها الظرفية، وهذه ليست معانى الحروف وإلا كانت أسماء وإنما هى متعلقات لمعانيها.

وقال الخطيب: بتعلق معنى الحرف هو المجرور دون التعرض للعامل الذى أوصل الحرف معناه إلى المجرور للعلم بأنه لابد فى تعقل معنى الحرف منه، المفتاح ١٧٩، ١٨٠، وبقية الإيضاح ٣/ ١٣٦.

الحال بالإنسان المتكلم، ويكون نطقت قرينة.

وإن قدر التشبيه في متعلق معنى الحرف كالعلية والظرفية وما أشبه ذلك فالاستعارة تبعية(١).

وبعد هذا التقديم نجمع الآيات التي ذكر فيها الشهاب أنها من الاستعارة التبعية وهي على النحو التالي:

- في قوله تعالى: ﴿مالك يوم الدين﴾ الفاتحة ٤- قال البيضاوي: معناه ملك الأمر يوم الدين على طريقة ﴿ونادى أصحاب الجنة﴾(٢).

وقال الشهاب: يعني أن رسم الفاعل كالمفعول يخالف الصفة المشبهة الدالة على الثبوت فهو حقيقة في الحال إلا أنه منزل منزلة الماضي في تحقق الوقوع فاستعير له استعارة تبعية كما في قوله تعالى: ﴿ونادى﴾ فإنه بمعنى ينادي، وإرادة الحال ولو حكاية كما في قوله ﴿وكلبهم باسط ذراعيه﴾(٣) كافية فيه.

- في قوله تعالى: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه﴾ البقرة ٢- يقول البيضاوي: أن القرآن بالغ أقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة... ثم سجل على كماله بنفي الريب عنه...

وقال الشهاب: قوله مراتب البلاغة... جمع مرتبة وهي محل الرتوب وهو الاستقرار استعيرت للشرف كالمنزلة والمكانة والرتبة. كما يخاطب العظيم بالمجلس السامي تأدباً، وليس ما هنا مجرد تفنن في العبارة لأن المرقاة توصل للرتبة فهي أعلا منها فلذا أتى بها في البلاغة إشارة إلى أنها أشرف من الفصاحة..

وقوله: ثم سجل على كماله بنفي الريب عنه... أي قرره وأثبته، وفي شرح مقامات الزمخشري له قال: سجل عليه بكذا إذا شهره كأنه كتب به عليه سجلاً، فهو استعارة للتشهير والنداء، والمصنف استعارة للإثبات وهو

---

(١) المطول ٣٧١ -٣٧٦، وفي ذلك كلام كثير للشراح وأصحاب الحواشي والتقريرات ولمن أراد المزيد فليرجع إلى: شروح التلخيص ٤/ ١١٣ -١١٦، الأطول ١/ ١٣٧- الرسالة البيانية ١٤٨، جامع العبارات ٣٨٢، حاشية عبد الحكيم على المطول ٤٩٣.

(٢) سورة الأعراف ٤٤.

(٣) سورة الكهف ١٨ -حاشية الشهاب ١/ ١٠١.

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

وبالجملة]: لا وجه لدخول (على) على الهدى، وأيضا الاستعارة مجاز، أى كلمة مستعملة فى غير معناها لعلاقة المشابهة، وإذا لم تذكر ألفاظها ولم تقدر يبعد اعتبار التجوز.

بقى ههنا إشكال: على اعتبار الاستعارة التمثيلية فى المركب مطلقاً فإن المقصود فيه التشبيه بين الحالتين المنتزعتين من الأمور المتعددة الواقعة فى الطرفين ولم يظهر وضع أمر بإزاء حالة حتى يصرف منها إلى أخرى بعلاقة التشبيه.

وبالجملة: لا يظهر فى تلك الاستعارة ما يتصرف فيه بالتجوز.

وأما الهيئة التركيبية فموضوعة إزاء الإثبات أو النفى، وظاهر أنه لم يقصد التشبيه فيها فلا تجوّز فيه.

إذا عرضت ما تلوناه عليك وهو زبدة ما فى هذا المقام فالذى يخطر بالبال، بعد طىّ شقة القيل والقال: أن الخلاف بينهم فى حرف واحد، إذ لا خلاف فى أن التمثيل التفصيلى المعروف يستدعى تركب الطرفين حقيقة، وأن التمثيل الآخر الذى هو محل النزاع هل يشترط فيه التركيب بعد الاتفاق على أنه لا يلزم التصريح بأجزائه لفظاً ولا تقديراً؟

فذهب الشريف إلى أنه يشترط فيه أن تكون أجزاؤه مرادة منوية، فلا يكون ما اقتصر عليه من الحرف ونحوه مما هو عمدة المعنى المجازى مستعملاً فى معنى مجازى بل حقيقة وإلا كان مجازاً مفرداً لا تمثيلاً، أو لا يشترط فيه ذلك، بل يكفى تركب المأخذ المنتزع منه ذلك، ويكون الحرف المذكور مع ما يدل عليه بالالتزام من طرفى التشبيه وما يتممها متجوزاً فيه وإلا لم يصح دخول (على) على (الهدى) كما مشى عليه السعد ومن مشى على جادته.

فالنزاع كاللفظى، وأما الإشكال الذى أورده ولم يجب عليه فقد استصعبه بعض المتأخرين.

فيدفعه أن اللفظ المركب له هيئة ومادة دالة على معنى مجموع مركب موجود فى الخارج، ومجموع المادة والهيئة موضوع له بالوضع النوعى أو بأوضاع مفرداته على الخلاف المعروف فيه وهو المتصرف فيه لا الهيئة فقط ولا المفردات وسنحققه فى محله إن شاء الله.

نعم: يرد على ما مر من أن الاستعلاء الخاص المقيد تمثيل أنه لو

اقتضى ذلك لم يكن لنا استعارة تبعية أصلاً لاستلزامها لهذا التركيب.

والمراد بالاستعلاء العلو لا طلبه وهى قد اشتهرت بهذا المعنى، وفى قول البيضاوى: وقد صرحوا بالتمثيل فى قولهم: امتطى الجهل وغوى، واقتعد غارب الهوى، وذلك إنما يحصل باستفراغ الفكر وإدامة النظر فيما نصب من الحجج والمواظبة على مواظبةالنفس فى العمل.

يقول الشهاب: والتصريح بما ذكر إما فى صورة التشبيه كقولهم جعل الغواية مركباً، فإنه فى قوة قوله: الغواية مركب، أى كالمركب وإما فى صورة الاستعارة كقولهم اقتعد غارب الهوى إذ شبه فيه الهوى بالمطية على طريق الاستعارة المكنية وخيل بإثبات الغارب، ورشح بذكر الاقتعاد، فإنه من اقتعد بمعنى ركب، والغارب له معان: ما بين السنام والعنق، ومنه استعير: حبلك على غاربك، وأما قولهم: امتطى الجهل، فإن جعل بمنزلة قولك ركب مطا الجهل كان استعارة بالكناية، وأن جعل فى قوة قولك: اتخذ الجهل مطية كان تشبيها.

وأيا ما كان فتشبيه الجهل بالمطية مقصود منه كما فى قوله:

* إن الشباب مطية الجهل

ثم يضيف قوله: وفى الكشف عدّ امتطى الجهل تشبيها خطأ بيّن، سواء كان معناه: ركب مطاه فيكون كغارِب الهوى، وقد سلم فيه الاستعارة، أو اتخذه مطية فيكون نظير قوله (قتل البخل وأحيا السماحا) نعم لو ذكر ترجمته كان تشبيها، ومنه أتى على من أتى.

وقد نوّر هذا بأن معنى امتطى الجهل اتخذه مطية على سبيل الحقيقة دون التشبيه فلابد من الاستعارة إذ لا يمكن تقدير الأداة.

نعم إذا ذكرت الترجمة يمكن جعله تشبيهاً، والتصريح بحسب الأصل لا يقتضى القصد بل مجرد الظهور دون استبعاد.

ولا شك فى أن تشبيهه الجهل بالمركب فى هذا المثال أظهر من تشبيه الهدى به بحيث لا يخفى على أحد سواء اعتبر فيه الاستعارة بالكناية أو التبعية أو التشبيه، بل نقول: اسم الإشارة فى قوله صرحوا بذلك إشارة إلى تشبيه حال المهتدى بحال الراكب فإن ذلك خفى يحتاج إلى النظر، وفى قوله باستفراغ الفكر... إيماء إلى تشبيه الذهن بقليب يستقى منه وتشبيه ما يفيده بماء

عذب، ومحاسبة النفس بجعلها كعامل أو وكيل، وأعمالها بمنزلة أموال عندها، أو العقل حاكم عليها يحاسبها، وفيه لطف لا يخفى(١).

– فى قوله تعالى: **﴿سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾** البقرة ٦– قال البيضاوى: وفائدة الإنذار –بعد العلم بأنه لا ينجع– إلزام الحجة.....

وقال الشهاب: ينجع مضارع نجع بمعنى أفاد ونفع، وأصله من نجع الدواء إذا نفع المريض، ففيه تشبيه لإنذار الرسل بالدواء النافع ولطفه ظاهر كما قال تعالى: ﴿وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة﴾(٢).

– فى قوله تعالى: **﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة﴾**(٣)– يقول البيضاوى: والتغشية مسببة عما اقترفوه...

ويقول الشهاب: اقترفوه بمعنى اكتسبوه من القبائح لأنه من القرف(٤) وهو قشر اللحاء عن العود والجليدة عن الجرح، ثم استعير للاكتساب مطلقاً إلا أنه متعارف فى القبيح والإساءة كما قيل: الاعتراف يزيل الاقتراف، وهو المراد هنا..

وفى قول البيضاوى: وردت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم ووخامة عاقبتهم... يقول: ناعية بمعنى مظهرة ومنادية بتشهير قبائحهم، وفيه إيماء إلى أن قبائحهم كأنها مهلكة وقاتلة لهم، كأنهم قتلوا بها أنفسهم...

وعن الفراء: النعى رفع الصوت بذكر الموت ثم قيل مجازاً: نعى عليه هفوته إذا شهرها.

والوخامة مصدر وخم البلد والمرعى –بالضم– إذا كان فيه وباء وفساد هواء يضر ساكنيه فاستعير هنا لكون العاقبة غير حميدة.

وفى قول البيضاوى عن المنافقين (المذبذب بين القسمين) .... يقول: أصل الذبذبة حكاية الصوت للشئ المعلق به ثم استعير لكل حركة واضطراب، وتذبذب المنافقين ترددهم بين الإيمان والكفر، أو اضطرابهم بميلهم تارة إلى

---

(١) حاشية الشهاب ١/ ٢٤٥ –٢٤٩.
(٢) سورة الاسراء: ٨٢، وحاشية الشهاب ١/ ٢٨٧.
(٣) سورة البقرة: ٧.
(٤) القرف:

المؤمنين وتارة إلى الكافرين[1]

- فى قوله تعالى: ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى﴾ البقرة ١٦ - يقول الشهاب: الضلالة: الجور عن القصد وفقد الاهتداء، يقال: ضل منزله، فاستعير للذهاب عن الصواب فى الدين[2].

- وفى قول البيضاوى: والحكمة فى تقطيع القرآن سوراً إفراد الأنواع وتلاحق الأشكال وتجاوب النظم.

يقول الشهاب: تجاوب النظم التئامه وائتلافه حتى كأن بعضه يجيب بعضا منه، وهو استعارة حسنة[3].

- فى قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ البقرة ٢٩ - قال البيضاوى: قصد إليها بإرادته من قولهم: استوى إليه كالسهم المرسل، إذا قصده قصداً مستوياً من غير أن يلوى على شئ، وأصل الاستواء: طلب السواء، وإطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الأجزاء.

ولا يمكن حمله عليه لأنه من خواص الأجسام.

ويقول الشهاب مبيناً ذلك ومشيراً إلى أن فيه مجازاً بمرتبتين:

جعل الزمخشرى الاستواء حقيقة فى الاعتدال والاستقامة ثم نقل مجازاً إلى القصد المستوى من غير ميل إلى شئ آخر، ثم شبه بذلك القصد الذى فى الأجسام إرادته تعالى[4] خلق السماء من غير إرادة إلى خلق شئ آخر، واستعير لها لفظ الاستواء، فهى استعارة مصرحة[5] تبعية مترتبة على مجاز[6] أو مجاز فى المرتبة الثانية كذا قرره القطب فى شرحه.

وظاهر كلام المصنف يخالفه، فإنه جعل الإعتدال ليس هو معناه الحقيقى[7].

---

(١) حاشية الشهاب ١/ ٢٨٤، ٢٩٥، ٣٠٠ (٢) حاشية الشهاب ١/ ٣٥٧.

(٣) فقد استعير التجاوب للائتلاف والالتئام بجامع التوافق وشدة الارتباط فى كل، حاشية الشهاب ٢/ ٣٣.

(٤) أى أن إرادته تعالى خلق السماء مشبه، والقصد فى الأجسام مشبه به.

(٥) فهى مصرحة لذكر المشبه به، وتبعية لكونها فى الفعل (استوى).

(٦) وذلك بنقل الاستواء من حقيقته التى هى الاعتدال والاستقامة إلى القصد المستوى، ثم نقل القصد المستوى إلى إرادة خلق السماء.

(١) حاشية الشهاب ٢/ ١٥٥.

- في قوله تعالى: ﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم﴾ البقرة ٤٤- قال البيضاوي أي تتركونها من البر كالمنسيات....

ويقول الشهاب: هذا إشارة إلى أن (تنسون) استعارة تبعية مبنية على تشبيه تركهم أنفسهم عن الخير بالنسيان في الفعل والإهمال لأن نسيان الرجل نفسه محال[١].

- في قوله تعالى: ﴿الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم﴾ البقرة ٤٦- قال البيضاوي: أي يتوقعون لقاء الله، أو يتيقنون أنهم يحشرون إلى الله فيجازيهم...

وقال الشهاب: الظن مستعمل في اليقين، فالاستعارة تصريحية بلا شبهة، وكأن النكتة في استعارة الظن المبالغة في إيهام أن من ظن ذلك لا يشق عليه فكيف من تيقنه؟ ووجه التجوز معنى التوقع[٢].

- في قوله تعالى: ﴿وإذ فرقنا بكم البحر﴾ البقرة ٥٠- يذكر الشهاب أن (الباء) في (بكم) على ثلاثة أوجه، ويقرر أن في واحد منها استعارة تبعية فيقول:

وأول الوجوه: الاستعانة والتشبيه بالآلة، فتكون استعارة تبعية في معنى باء الاستعانة، وإليه أشار المصنف بقوله: حتى حصلت فيه مسالك بسلوككم فيه، وهو تكلف[٣].

- في قوله تعالى: ﴿ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون﴾ البقرة ٩٢- يرى الشهاب أن الاتخاذ يمكن حمله على الحقيقة ويمكن حمله على المجاز على أنه بمعنى العبادة وقوله (وأنتم ظالمون) جاري مجرى القرينة الدالة على التجوز.

وفيه تعريض بأنهم صرفوا العبادة عن موضعها الأصلي إلى غير موضعها وإيهام مبالغة من حيث أن إطلاق الظلم يشعر بأن عبادة العجل كل الظلم وأن من ارتكبها لم يترك شيئا من الظلم[٤].

- في قوله تعالى: ﴿وأشربوا في قلوبهم العجل﴾ البقرة ٩٣- قال

(١) حاشية الشهاب٢/ ١٥٤، وأمالي المرتضى ٢/ ١٣١.
(٢) حاشية الشهاب ٢/ ١٥٥.
(٣) حاشية الشهاب ٢/ ١٦٠.
(٤) حاشية الشهاب ٢/ ٢٠٦.

البيضاوى: أى تداخلهم حبه ورسخ فى قلوبهم صورته لفرط شغفهم به كما يداخل الصبغ الثوب والشراب أعماق البدن...

ويوضح الشهاب ذلك فيقول: لما كان المعنى أن حبه والميل إليه تمكن منهم عبر عنه بالإشراب، وهو من شرب الثوب الصبغ وأشربه، أو من أشربت البعير شددته بحبل فى عنقه، كأنه شد فى قلوبهم لشغفهم به، أو من الشراب، أى أشرب حبه فى قلوبهم، لأن من عادتهم أنهم إذا عبروا عن مخابرة حب أو بغض استعاروا له اسم الشراب إذ هو أبلغ نجاع فى البدن وقوله حبه... إشارة إلى تقدير مضاف.

وأما أن المراد: انتقاس صورته فى قلوبهم فيأباه (أشربوا) كما يستبعد الشهاب كون الإشراب حقيقة[1].

– فى قوله تعالى: **﴿ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى فى خرابها﴾** البقرة ١١٤ – فسر البيضاوى الخراب بالهدم والتعطيل، وقال الشهاب: وجعل التعطيل تخريباً استعارة حسنة[2].

– فى قوله تعالى: **﴿وأنزل من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها﴾** البقرة ١٦٤ – يقول الشهاب: وإحياء الأرض بالنبات[3] مجاز مشهور[4].

– فى قوله تعالى: **﴿ولا تتبعوا خطوات الشيطان﴾** البقرة ١٦٨ – قال البيضاوى: أى لا تقتدوا به فى اتباع الهوى فتحرموا الحلال وتحلوا الحرام...

وقال الشهاب: هذا يعنى أن اتباع الخطوات استعارة للاتباع كما يقال هو على أثره وعلى قدمه[5].

– فى قوله تعالى: **﴿وتزوّدوا فإن خير الزاد التقوى﴾** البقرة ١٩٧ – قال البيضاوى: أى وتزودوا لمعادكم التقوى فإنه خير زاد.

وقيل: نزلت فى أهل اليمن كانوا يحجون ولا يتزودن فيكونون كلاً

---

(١) حاشية الشهاب ٢/ ٢٠٦، ٢٠٧، هذا وجعل الزركشى أن ذلك من مجاز النقصان لأن المراد: حب العجل، وفى الصناعتين من قبيل الإيجاز بحذف المضاف، البرهان ١/ ٢٩٦، الصناعين ١٨٧ والكشاف ١/ ٢٦٧.

(٢) حاشية الشهاب ٢/ ٢٢٦، شبه التعطيل بالتخريب بجامع عدم النفع فى كل منهما.

(٣) حيث شبه ازدهار الأرض بالنبات بالحياة.

(٤) حاشية الشهاب ٢/ ٢٦٣.

(٥) حاشية الشهاب ٢/ ٢٦٦.

على الناس فأمروا أن يتزودوا ويتقوا الإبرام فى السؤال والتثقيل على الناس....

وقال الشهاب: قوله وتزودوا لمعادكم... يعنى أن الزاد المراد به العمل الصالح على طريقة الاستعارة، وعلى القول الآخر حقيقة، والمراد بالتقوى معناها اللغوى وهو اتقاء الإلحاح فى السؤال(١)..

- فى قوله تعالى: ﴿فإذا أفضتم من عرفات﴾ البقرة ١٨٩ - قال البيضاوى: دفعتم منها من فاض من الماء إذا صببته بكثرة....

وقال الشهاب: يعنى أنه من فاض الماء إذا سال منصباً وأسلته أفضته، والمراد به هنا دفعتم أنفسكم منها بكثرة تشبيها بفيض الماء(٢)..

- فى قوله تعالى: ﴿وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم﴾ البقرة ٢٠٦ - قال البيضاوى: يعنى حملته الأنفة وحمية الجاهلية على الإثم...

وقال الشهاب: أراد أنه استعارة تبعية، استعير الأخذ للحمل بعد أن شبه حالة إغراء حمية الجاهلية وحملها إياه على الإثم بحالة شخص له على غريمه حق فيأخذه به ويلزمه إياه(٣)، والمراد بالإثم حقيقته(٤).

- فى قوله تعالى: ﴿من ذا الذى يقرض الله قرضاً حسناً﴾ البقرة ٢٤٥ - قال البيضاوى: القرض الحسن المجاهدة والإنفاق فى سبيل الله...

وقال الشهاب: الإقراض استعارة لتقديم العمل، وكونه المجاهدة والانفاق ترشيح للاستعارة، وفى قوله تعالى: ﴿وأقرضتم الله قرضاً حسناً﴾ المائدة ١٢ - قال الشهاب: و فسر القرض بالانفاق فى سبيل الخير فهو استعارة، لأنه لما وعد بجزائه والثواب عليه شبه بالقرض الذى يقضى بمثله، وفى كلام العرب قديماً: الصالحات قروض(٥).

- فى قوله تعالى: ﴿الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا مناً ولا أذى﴾ البقرة ٢٦٢ - قال البيضاوى: ثم للتفاوت بين الانفاق

---

(١) حاشية الشهاب ٢/ ٢٩٠. (٢) حاشية الشهاب ٢/ ٢٩١.

(٣) فتكون الاستعارة التبعية مبنية على تلك الاستعارة التمثيلية.

(٤) حاشية الشهاب ٢/ ٢٩٦.

(٥) حاشية الشهاب ٢/ ٣٢٧، هذا وقال ابن القيم: صدر سبحانه الآية بألطف خطاب وهو الاستفهام المتضمن معنى الطلب، وهو أبلغ فى الطلب من صيغة الأمر، وسمى ذلك الإنفاق قرضاً حسناً حثا للنفوس وبعثالها على البذل. التفسير القيم ١٤٩، وذكر الرازى وجوها كثيرة فى الآية حول كون الاقراض حقيقة أو مجازاً والوجوه فى ذلك فمن أراد المزيد فليرجع إلى التفسير الكبير ٢/ ٢٨٥.

وترك المن والأذى....

وقال الشهاب: وفيه وجه آخر فى الانتصاف وهو الدلالة على دوام الفعل المعطوف به وإرخائه الطول فى استصحابه، فلا يخرج بذلك عن بعد الزمان، ومعناه فى الأصل: زمن تراضى وقوع الفعل وحدوثه، ومعناه المسعار له دوام وجود الفعل وتراخى زمن بقائه، ومثله قوله تعالى: ﴿ثم استقاموا﴾[1] أى داوموا على الاستقامة دواماً متراخياً، وترك الاستقامة هى المعتبرة كذا ههنا، أى يدومون على تناسى الإحسان وترك الامتنان ومثله يقع فى السين نحو ﴿إنى ذاهب إلى ربى سيهدين﴾[2] إذ ليس لتأخر الهداية معنى فيحمل على دوام الهداية وامتداد أمدها وتنفيسه[3].

- فى قوله تعالى: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو﴾ آل عمران ١٨ - قال البيضاوى: أى بيّن وحدانيته بنصب الدلائل الدالة عليها وإنزال الآيات الناطقة بها ﴿والملائكة﴾ بالإقرار ﴿وأولوا العلم﴾ بالإيمان بها والاحتجاج عليها شبه ذلك فى البيان والكشف بشهادة الشاهد.....

وقال الشهاب: قوله بيّن وحدانيته... يعنى أنه استعارة تصريحية تبعية، فالمشبه دلالته على الوحدانية بما نصب من الأدلة العقلية ونزل من الأدلة السمعية، وكذا الإقرار والإيمان والاحتجاج من الثقلين.

والمقصود: تشبيه إظهار مخصوص بإظهار آخر، والجامع بينهما مطلق الاظهار والبيان والكشف.

فلا يرد عليه: أنه يلزم الجمع بين المعانى المجازية لأنه يمتنع كما يمتنع الجمع بين الحقيقة والمجاز[4] ولا يرد أيضا أن قوله: بيّن... يقتضى أن المشبه البيان، وقوله: فى البيان... إلخ يقتضى أنه وجه الشبه[5].

---

(١) سورة فصلت: ٣٠. (٢) سورة الصافات: ٩٩.

(٣) حاشية الشهاب ٢/ ٣٤٢.

(٤) سبق بيان ذلك فى القسم الثانى فى المجاز المرسل.

(٥) حاشية الشهاب ٣/ ١٢، وقال ابن القيم: عبارات السلف فى (شهد) تدور على الحكم والقضاء والإعلام والبيان والإخبار. التفسير القيم ١٧٤، وانظر التفسير الكبير ٢/ ٤١٤.

- فى قوله تعالى: ﴿يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل﴾ آل عمران ٢٧ - قال البيضاوى: الولوج الدخول فى مضيق، وإيلاج الليل والنهار: إدخال أحدهما فى الآخر بالتعقيب أو الزيادة والنقص.....

وقال الشهاب: قوله والولوج الدخول... يعنى هو حقيقة كما فى قوله تعالى: ﴿حتى يلج الجمل فى سم الخياط﴾(١) وأما هنا فهو إمّا استعارة للتعاقب، أو زيادة زمان النهار فى الليل وعكسه بحسب المطالع والمغارب فى أكثر البلدان(٢).

- فى قوله تعالى: ﴿فلما أحسّ عيسى منهم الكفر﴾ آل عمران ٥٢ - قال البيضاوى: تحقق كفرهم عنده تحقق ما يدرك بالحواس....

وقال الشهاب: يعنى أن الاحساس استعير استعارة تبعيه للعلم بلا شبهة، إذ الكفر لا يحس، وأما تأويله بأحس آثار الكفر فليس بشئ(٣).

- فى قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين﴾ آل عمران ٩٧ - قال البيضاوى: وتسمية ترك الحج كفراً من حيث إنه فعل الكفرة، وذكر الاستغناء فإنه فى هذا الموضع مما يدل على المقت والخذلان...

وقال الشهاب: قوله من حيث إنه فعل الكفرة.... إشارة إلى أنه مجاز للمشابهة فى تركه(٤) وذكر الاستغناء فى هذا المقام كناية عن السخط بل عن كماله(٥).

- فى قوله تعالى: ﴿ومن يعتصم بالله فقد هدى إلى صراط مستقيم﴾ ال عمران ١٠١ - قال البيضاوى: أى ومن يتمسك بدينه أو يلتجئ إليه فى مجامع أموره.....

وقال الشهاب: أى إما أن يقدر مضاف، ويعتصم بمعنى يتمسك استعارة تبعية كما سيأتى(٦)، أو لا يقدر ويجعل الاعتصام بالله استعارة

---

(١) سورة الأعراف: ٤٠. (٢) حاشية الشهاب ٣/ ١٦.

(٣) حاشية الشهاب ٣/ ٢٩، هذا وذكر الرازى مضمون هذا ثم ذكر وجهاً آخر حملاً على الحقيقة فقال: أن يجرى اللفظ على ظاهره وهو أنهم تكلموا بالكفر فأحس ذلك بأذنه. التفسير الكبير ٢/ ٤٥٤.

(٤) فقد شبه ترك الحج بالكفر بجامع الإعراض فى كل.

(٥) حاشية الشهاب ٣/ ٤٩، ٥٠. (٦) يعنى فى قوله تعالى (واعتصموا بحبل الله)

للالتجاء إليه[١].

وفي قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا﴾ آل عمران ١٠٣ - قال البيضاوي: أي اعتصموا بدينه الإسلام أو بكتابه لقوله عليه الصلاة والسلام: «القرآن حبل الله المتين» استعار له الحبل من حيث أن التمسك به سبب للنجاة من الردى، كما أن التمسك بالحبل سبب للسلامة من التّردّي، وللوثوق به والاعتماد عليه جعل الاعتصام ترشيحاً للمجاز...

ويوضح الشهاب أنه يصح هنا أن تجعل الاستعارة تبعية أو تمثيلية أو مكنية فيقول: جوّز في الكشاف أن يكون استعارة تمثيلية على تشبيه الحالة بالحالة من غير اعتبار مجاز في المفردات، أو الحبل استعارة للعهد الذي يتمسك به، والاعتصام استعارة للوثوق بالعهد أو ترشيحاً لاستعارة الحبل[٢].

والمعنى اجتمعوا على استعانتكم بالله أو على التمسك بعهده، وجوّز فيه المكنية أيضا، والمصنف ذهب إلى الثاني[٣] وجعل المستعار له الدين والقرآن لما وقع في الحديث من تسميته حبل الله، وخالف الزمخشري في جعل الترشيح مقابلاً للاستعارة بناء على أنه لا تنافي بينهما، إذ يكفي في الترشيح أن يكون اللفظ مناسباً له وإن كان المراد به معنى لا يرشحه ولكل وجهة[٤].

- في قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا في الأرض أو كانوا غزّى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم﴾ آلَ عمران ١٥٦ - قال البيضاوي: قوله «ليجعل» ... متعلق بقالوا على أن اللام لام العاقبة مثلها في ﴿ليكون لهم عدوا وحزنا﴾[٥] أو لا تكونوا مثلهم في النطق بذلك القول والاعتقاد حسرة في قلوبهم خاصة...

وقال الشهاب: قوله متعلق بقالوا.... هذا إما داخل في التشبيه أو خارج عنه، فعلى الأول يتعلق بقالوا وليس هذا علة لقولهم، فيجعل مجازاً، بأن يشبه الأمر المترتب على الفعل بالعلة الباعثة عليه ويستعار له حرفه وهو المسمى بلام العاقبة.

(١) حاشية الشهاب ٣/ ٥١.
(٢) الكشاف ١/ ٤٥٠.
(٣) يعني اختار كون الاستعارة في المفردات.
(٤) حاشية الشهاب ٣/ ٥٢.
(٥) سورة القصص: ٨.

وعلى الثانى متعلق بلا تكونوا، أى نهاكم عنه ليجعل اعتقادكم الظاهر لهم حسرة فذلك إشارة إلى الاعتقاد الذى تضمنه القول أو للنفى المدلول عليه بالنهى[(١)].

قيل: وجعل الحسرة فى قلوبهم عبارة عن تمكنها ولزومها لهم[(٢)].

- فى قوله تعالى: ﴿إنما نملى لهم ليزدادوا إثمــا﴾ آل عمران ١٧٨ - قال البيضاوى: استئناف بما هو العلة للحكم قبلها، و«ما» كافة واللام لام الإرادة، وعند المعتزلة لام العاقبة.

وقال الشهاب: بيّن نهيهم عن حسبان خيريّته بأنه لازدياد إثمهم، والقائلون بأن الخير والشر بإرادته تعالى يجوّزون التعليل بمثل هذا إمّا لأنه غرض، وإمّا لأنه مراد مع الفعل، فيشبه العلة عند من لم يجوّز تعليل أفعاله بالأغراض.

وأما المعتزلة وإن قالوا بتعليلها لكن القبيح ليس مراداً له عندهم ومطلوباً وغرضاً، فلذا جعلوا ازدياد الإثم هنا باعثاً -نحو قعدت عن الحرب جنباً- لا غرضاً يطلب حصوله.

ولمّا لم يكن الازدياد متقدماً على الإملاء هنا والباعث متقدم جعلوه استعارة بناء على أن سبقه فى علم الله، شبهه بتقديم الباعث فى الخارج[(٣)].

- فى قوله تعالى: ﴿فإن تابا وأصلحا فاعرضوا عنهما﴾ النساء ١٦ - قال البيضاوى: أى فاقطعوا عنهما الإيذاء، و أعرضوا عنهما بالإغماض والستر.. وقال الشهاب: الإغماض مجاز الستر والترك وأصله غض البصر.

وفى استشهاد البيضاوى بقول الرسول صلى الله عليه وسلم: أن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر... يقول الشهاب: أصل معنى الغرغرة ترديد الماء فى الفم إلى الحلق، وغرغرة المريض تردد الروح فى حلقه على التشبيه[(٤)].

- فى قوله تعالى: ﴿وألقوا إليكم السلم﴾ النساء ٩٠- قال الشهاب: السلم -بفتحتين- الانقياد، وكأن إلقاء السلم استعارة، لأن من سلم شيئا ألقاه وطرحه عند المسلم له[(٥)].

---

(١) يعنى فى قوله ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا﴾

(٢) حاشية الشهاب ٣/ ٧٩.

(٣) حاشية الشهاب ٣/ ٨٤.

(٤) حاشية الشهاب ٣/ ١١٧.

(٥) حاشية الشهاب ٣/ ١٦٤.

- فى قوله تعالى: ﴿فأخذتهم الصاعقة بظلمهم﴾ النساء ١٥٣ - قال البيضاوى: هى نار جاءت من قبل السماء فزهلكتهم....

وقال الشهاب: أشار إلى أن (أخذتهم) مجاز عما ذكر[١].

- فى قوله تعالى: ﴿ولو أنهم أقاموا التوراة والأنجيل﴾ المائدة ٦٦ - قال البيضاوى: وذلك بإذاعة ما فيهما من نعت محمد عليه الصلاة والسلام...

وقال الشهاب: أصل الإقامة الثبات فى المكان، ثم استعير إقامة الشئ لتوفية حقه كما قاله الراغب[٢].

- فى قوله تعالى: ﴿إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتى عليك﴾ المائدة ١١٠ - قال الشهاب: كلمة (إذ) و (قال) عبر بهما عما فى المستقبل مجاز التحققه[٣].

- فى قوله تعالى: ﴿قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون﴾ الأنعام ٣٠ - قال البيضاوى: أى بسبب كفركم أو بيدله...

وقال الشهاب: الباء سببية أو للتعويض كالداخلة على الأثمان نحو: اشتريت بكذا، أو كافأت إحسانه بضعفه على أنه استعارة تبعية[٤].

- فى قوله تعالى: ﴿والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب﴾ الأنعام ٤٩ - قال البيضاوى: جعل العذاب ماساً لهم كأنه الطالب للوصول إليهم...

وقال الشهاب: فعلى ما ذكره المصنف فيه استعارة تبعية، وجوزها الطيبى[٥].

آراء العلماء في الترشيح وكونه حقيقة او مجازا:

- فى قوله تعالى: ﴿وهو الذى يتوفاكم بالليل﴾ الأنعام ٦٠ - قال البيضاوى: أى ينيمكم فيه ويراقبكم، استعير التوفى من الموت للنوم لما بينهما من المشاركة فى زوال الإحساس والتمييز.

وقال الشهاب: أشار بذلك المصدر إلى أن الاستعارة تبعية، وقوله: فى زوال الإحساس... إشارة إلى وجه الشبه بينهما.

وجعل صاحب التلخيص وجه الشبه عدم ظهور الفعل.

---

(١) بمعنى أنه قد استعير الأخذ للاهلاك بجامع الاذهاب فى كل، حاشية الشهاب ٣/ ١٩٦.

(٢) حاشية الشهاب ٣/ ٢٦٣، وانظر تلخيص البيان ١٣٤.

(٣) حاشية الشهاب ٣/ ٢٩٨. (٤) حاشية الشهاب ٤/ ٤٧.

(٥) حاشية الشهاب ٤/ ٦٤.

وفى قوله تعالى: ﴿لم يبعثكم فيه﴾ أى يوقظكم، وأطلق البعث ترشيحاً للتوفّى....

يوضح الشهاب ذلك بقوله: قيل فعلى هذا يكون الترشيح مجازاً، وقد يقال: إنه ليس بمجاز......

ولا يخفى أن الترشيح له نوع خصوص بالمشبه به، والبعث مما لا خصوص له إذ يقال: بعثه من نومه إذا أيقظه كما صرح به فى المطول[1].

ولك أن تتكلف بأنه كذلك فى اللغة لكنه حقيقة شرعية فى إحياء الموتى فى الآخرة قلت: كونه ترشيحاً باعتبار ما ذكره وأنه المتبادر فى عرف الشرع وإن كان لغة أعم، وإذا أسند إليه تعالى لم يفهم منه إلا هذا أو الإيجاد، وبعث هنا ليس مجازاً كما توهم بل حقيقة جعل ترشيحاً لما مر.

ولا يشترط فى الترشيح اختصاصه بالمشبه به بل أن يكون أخص به بوجه كما قرروه فى قوله * له لبد أظفاره لم تقلم *

إذ جعلوا «لم تقلم» ترشيحاً، والبعث فى الموت أقوى لأن عدم الإحساس فيه أقوى، فإزالته أشد وهو ظاهر وإن خالفه ما فى المطول لأنه غير مسلم حتى جعله بعضهم قرينه فى قوله ﴿من بعثنا من مرقدنا﴾[2] مع أن البعث حقيقية فى الإيقاظ لكن المتبادر منه ما ذكر وإلا لم يكن ترشيحاً بل تجريداً.

ولو سلم أنه مجاز فهو لا ينافى الترشيح.

قال فى الفوائد: الترشيح أن يكون باقياً على حقيقته تابعاً للاستعارة لا يقصد به إلا تقويتها، وأن يكون مستعاراً من ملائم المستعار لملائم المستعار له[3]، فلا يتجه ما قيل: فيه بحث، لأنه لما كان البعث مجازاً عن الإيقاظ لم

---

(1) المطول: ٣٧٠، ٣٧١. (2) سورة يس: ٥٢.

(3) وذكر السيد فى حاشيته على الكشاف قوله: أعلم أن الترشيح قد يكون باقياً على حقيقته تابعاً للاستعارة لا يقصد به إلا تقويتها كقولك: رأيت أسداً وافي البراثن، فإنك لا تريد به إلا زيادة تصوير للشجاع وأنه أسد كامل من غير أن تذهب بلفظ البراثن إلى معنى آخر.

وقد يكون مستعاراً من ملائم المستعار منه لملائم المستعار له كما فى قوله:

ولما رأيت النسر عز ابن دأية * وعشش فى وكريه جاش له صدرى

فإنه استعير لفظ الوكرين من معناه الحقيقى للرأس واللحية، أو للفودين أعنى جانبي الرأس، ولفظ التعشيش للحلول والنزول فيهما مع كونهما مستعارين ترشيحاً لتينك الاستعارتين لا باعتبار المعنى المقصود بهما بل باعتبار لفظهما ومعناهما الأصلى. حاشية السيد على الكشاف ١/ ١٩٣.

يكن من الترشيح في شئ لأن الترشيح باق على حقيقته لا يعتبر فيه تشبيه ولا استعارة، والذى غرّه ظاهر كلامهم.

وكذا ما قيل: البعث الإشارة لا الإيقاظ، غايته أن بعث النائم يكون بإيقاظه فلا ترشيح فيه، ولو قلنا: بعث النائم بإيقاظه لا يكون ترشيحاً بل تجريداً[١].

- في قوله تعالى: **﴿فلا تقعد معهم حتى يخوضوا في حديث غيره﴾** الأنعام ٦٨- قال الشهاب: وأصل الخوض عبور الماء استعير للتفاوض في الأمور[٢].

- في قوله تعالى: **﴿قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل﴾** الأنعام ١٣٥ - قال البيضاوى: التهديد بصيغة الأمر مبالغة في الوعيد كأن المهدد يريد تعذيبه مجمعاً عليه فيحمله بالأمر على ما يقضى به إليه، وتسجيل بأن المهدد لا يتأتى منه إلا الشر كالأمور الذى لا يقدر أن يتفصّى عنه.....

وقال الشهاب: قال النحرير يريد أن الأمر للتهديد، وهو من قبيل الاستعارة تشبيهاً لذلك المعنى المأمور به الواجب الذى لابد أن يكون ممن ضربت عليه الشقوة، وقوله: لا يتأتى منه إلا الشر.... إشارة إلى وجه الشبه والعلاقة[٣].

- في قوله تعالى: **﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة﴾** الأنعام ١٥٨ - قال البيضاوى: أى ما ينظرون، يعنى أهل مكة، وهم ما كانوا منتظرين لذلك، ولكن لما كان يلحقهم لحوق المنتظر شبهوا بالمنتظرين...

وقال الشهاب: هل للاستفهام الانكارى وتفيد فائدة النافي حتى جاز أن يجئ بعدها الأمر وهو مراد المصنف إلا أنه لما اقتضى وقوعه أشار بقوله شبهوا بالمنتظرين إلى أنه فرضيّ وهو دقيق، فالانتظار استعارة[٤].

- في قوله تعالى: **﴿ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها﴾** الأعراف ٤٣- قال الشهاب: الميراث مجاز عن الإعطاء، وتجوز به عنه إشارة إلى أن السبب فيه ليس موجباً[٥] وإن كان سبباً بحسب الظاهر كما أن الإرث ملك بدون

---

(١) حاشية الشهاب: ٤/ ٧٤، ٧٥.
(٢) حاشية الشهاب ٤/ ٧٨.
(٣) حاشية الشهاب ٤/ ١٢٧.
(٤) حاشية الشهاب ٤/ ١٤٠، ٥/ ٣٢٩.
(٥) وهو العمل في الدنيا.

كسب[1].

- في قوله تعالى: ﴿إنا لنراك في سفاهة﴾ الأعراف ٦٦ - قال البيضاوي: أي متمكنا في خفة عقل راسخاً فيها حيث فارقت دين قومك....

وقال الشهاب: أي حيث لم يقل سفيها، وجعله متمكناً فيها تمكن الظرف في المظروف، ففيه استعارة تبعية مع إن واللام المؤكدة لذلك[2].

- في قوله تعالى: ﴿أو لتعودن في ملتنا﴾ الأعراف ٨٨ - يقول الشهاب: وعدّى (عاد) بـ (في) كأن الملة بمنزلة الوعاء المحيط بهم[3].

- في قوله تعالى: ﴿ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق﴾ الأعراف ٨٩ - يقول البيضاوي: احكم أو أظهر أمرنا حتى ينكشف ما بيننا وبينهم ويتميز المحق من المبطل، من فتح المشكل إذا بيّنه......

وقال الشهاب: «افتح» مجاز بمعنى أظهر وبيّن، ومنه فتح المشكل لبيانه وحلّه تشبيها له بفتح الباب وإزالة الإغلاق حتى يوصل إلى ما خلفها[4].

- في قوله تعالى: ﴿فوقع الحق﴾ الأعراف ١١٨ - قال البيضاوي: أي فثبت لظهور أمره، ﴿وبطل ما كانوا يعملون﴾.......

وقال الشهاب: يعني استعير الوقوع للثبوت والحصول، أو للثبات والدوام لأنه في مقابلة (بطل) فإن الباطل زائل.

وفائدة الاستعارة الدلالة على التأثير، لأن الوقع يستعمل في الأجسام، وهو كقوله تعالى: ﴿بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه﴾[5] إذ استعير

(١) حاشية الشهاب: ٤/ ١٧٠، وفي تلخيص البيان: لما عملوا في الدنيا أعمالاً استحقوا عليها الجزاء والثواب فكأنهم استحقوا دخول الجنة فحسن من هذا الوجه أن يوصفوا بأنهم ورثوها، وقال أبو حيان: صيِّرت لكم كالإرث، تلخيص البيان ١٤٥، والبحر المحيط ٤/ ٣٠٠.

(٢) حاشية الشهاب ٤/ ١٨١.

(٣) حاشية الشهاب ٤/ ١٩٠، ويذكر حسن جلبي يقول إن هذا من قبيل التغليب أو الحقيقة، ويجعلها العز بن عبد السلام من التضمين، الإيجاز في بعض أنواع المجاز ٧٥.

(٤) حاشية الشهاب ٤/ ١٩٢.

(٥) سورة الأنبياء: ١٨، وقال الرازي نقلاً عن غيره: أن التعبير بوقع الحق، يفيد قوة الثبوت والظهور بحيث لا يصح فيه البطلان كما لا يصح في الواقع أن يصير لا واقعا. التفسير الكبير ٤/ ٢٧٤.

القذف لإيراد الحق على الباطل، والدمغ لإذهاب الباطل.

ومن فسّر الوقع بالتأثير أراد هذا[1].

وفى قوله تعالى: ﴿بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه﴾ الأنبياء ١٨ - قال البيضاوى: أى فيمحقه، وإنما استعار لذلك القذف، وهو الرمى البعيد المستلزم لصلابة المرميّ، والدمغ الذى هو كسر الدماغ بحيث يشق غشاءه المؤدى إلى زهوق الروح تصوير لإبطاله به ومبالغة فيه.

ويوضح الشهاب هذا مبيناً أن ذلك إما عن طريق الاستعارة التبعية أو يكون تمثيلاً أو استعارة مكنية فيقول: قوله استعار لذلك: أى لتغليب الحق حتى يمحق الباطل، فهو استعارة تصريحية تبعية، ويصح أن يكون تمثيلاً لغلبة الحق على الباطل حتى يذهبه برمى جرم صلب على رأس دماغها رخو ليشقه، وفيه إيماء إلى علو الحق وتسفل الباطل، وأن جانب الأول باق والثانى فان، ووجه التصوير: أنه استعارة محسوس لمعقول بجعله كأنه مشاهد محسوس.

ويجوز أن يكون استعارة مكنية، بتشبيه الحق بشئ صلب يجئ من مكان عال، والباطل بجرم رخو أجوف سافل، والقذف ترشيح

أو بشخص والدمغ تخييل، وأصل معنى يدمغه يشق دماغه ويصيبه، ويفسر البيضاوى قوله تعالى ﴿فإذا هو زاهق﴾ بقوله: هالك، والزهوق ذهاب الروح، وذكره لترشيح المجاز....

ويوضح الشهاب هذا فيقول: لأن من رمى فدمغ تذهق روحه فهو من لوازمه.

- فى قوله تعالى: ﴿فلما كشفنا عنهم الرجز إلى أجل هم بالغوه إذا هم ينكثون﴾ الأعراف ١٣٥ - قال الشهاب: النكث النقض وأصله نكث الصوف المغزول ليغزله ثانياً فاستعير لنقض العهد بعد إبرامه، وهى استعارة فصيحة، كما شبه بعكسه[2].

- فى قوله تعالى: ﴿فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب﴾ الأعراف ١٦٩ - قال البيضاوى: أى التوراة من أسلافهم يقرؤونها ويقفون على ما فيها.

---

(١) حاشية الشهاب ٤/ ٢٠٤، وما ذكره الشهاب من حاشية الطيبى (فتوح الغيب) الورقة: ٥٨٧.

(٢) حاشية الشهاب ٦/ ٢٤٦، ٢٤٧.

وقال الشهاب: هذا إشارة إلى أن الوراثة مجاز عن كونها فى أيديهم واقفون عليها بعد آبائهم كما كان الإرث[1].

- فى قوله تعالى: ﴿وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم﴾ الأعراف ١٧٢- قال البيضاوى: (أخذ) أى أخرج من أصلابهم نسلهم على ما يتوالدون قرنا بعد قرن.........

وقال الشهاب: أى أن الكلام محمول على ما يتبادر منه، و(أخذ) استعارة بمعنى أخرج وأوجد، لأن الأخذ لشئ يخرجه من مقره[3]...

- فى قوله تعالى: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم﴾ التوبة ٥- قال البيضاوى: انسلخ أى انقضى، وأصل الانسلاخ خروج الشئ مما لابسه من سلخ الشاة...

وقال الشهاب: قال أبو الهيثم: يقال أهللنا شهر كذا أى دخلنا فيه فنحن نزداد كل ليلة منه لباساً إلى نصفه ثم نسلخه عن أنفسنا جزءاً جزءا حتى ينقضى فينسلخ، وهى استعارة حسنة، ومثل انسلخ المجرد، وسنة جرداء أى تامة، والسلخ يستعمل تارة بمعنى الكشط كسلخت الإهاب عن الشاة أى نزعته عنها، وأخرى بمعنى الإخراج كسلخت الشاة عن الإهاب أى أخرجتها منه.

وإطلاق الانسلاخ على الأشهر استعارة من المعنى الأول، فإن الزمان ظرف محيط بالأشياء الموجودة، كذا قيل[4]....

- فى قوله تعالى: ﴿شاهدين على أنفسهم بالكفر﴾ التوبة ١٧- قال البيضاوى: وذلك بإظهار الشرك وتكذيب الرسول، والمعنى: ما استقام لهم أن يجمعوا بين أمرين متنافيين عمارة بيت الله وعبادة غيره....

وقال الشهاب: قوله بإظهار الشرك... يعنى أن شهادتهم على أنفسهم مجاز عن الإظهار، لأن من أظهر فعلاً فكأنه شهد به على نفسه وأثبته لها[5]..

- فى قوله تعالى: ﴿وجنات لهم فيها نعيم مقيم﴾ التوبة ٢١- قال الشهاب: المقيم مستعار لكونه دائماً[6]....

---

(١) حاشية الشهاب ٤/ ٢١٠.
(٢) حاشية الشهاب ٤/ ٢٣٢.
(٣) حاشية الشهاب ٤/ ٢٣٤.
(٤) حاشية الشهاب ٤/ ٣٠٠.
(٥) حاشية الشهاب ٤/ ٣١٠.
(٦) حاشية الشهاب ٤/ ٣١٢.

وعن قول النبى صلى الله عليه وسلم (حمى الوطيس) يقول الشهاب: أصل معنى الوطيس التنور، وهذا استعارة بليغة، ومعناها اشتد الحرب[1].

- فى قوله تعالى: ﴿**وضاقت عليهم الأرض بما رحبت**﴾ التوبة ٢٥- قال الشهاب: أى ضاقت مع سعتها عليكم، وهو استعارة تبعية إما لعدم وجدان مكان يقرون به آمنين مطمئنين، أو أنهم لا يجلسون فى مكان كما لا يجلس فى المكان الضيق[2].

- فى قوله تعالى: ﴿**ولأوضعوا خلالكم**﴾ التوبة ٤٧- قال البيضاوى: ولأسرعوا ركائبهم بينكم بالنميمة والتضريب، أو الهزيمة والتخذيل، من وضع البعير وضعاً إذا أسرع...

وقال الشهاب: المراد الإسراع بالنمائم، لأن الراكب أسرع من الماشى كما فى الكشاف[3] فقيل: المفعول مقدر وهو النمائم، فشبه النمائم بالركائب فى جريانها وانتقالها وأثبت لها الإيضاع ففيه تخييلية ومكنية، وقيل: إنه استعارة تبعية، شبه سرعة إفسادهم لذات البين بالنميمة بسرعة سير الركائب ثم استعير الإيضاع وهو للإبل، والتضريب الإفساد من قولهم ضرب البرد النبات إذا أفسده[4].

- فى قوله تعالى: ﴿**وإن جهنم لمحيطة بالكافرين**﴾ التوبة ٤٩- قال البيضاوى: جامعة لهم يوم القيامة أو الآن، لأن إحاطة أسبابها بهم كوجودها..

وقال الشهاب: قال النحرير فعلى الأول: المجاز فى (محيطة) حيث استعمل فى الاستقبال، وعلى الثانى: يعنى الآن -فى «جهنم» حيث استعمل فى الأسباب أو الكلام تمثيل: شبهت حالهم فى إحاطة الأسباب بهم بحالهم عند إحاطة النار، وما ذكره بناء على اسم الفاعل، فما قيل من أن اسم الفاعل لا يدل على شئ من الأزمنة وضعاً فيستعمل لكل منه بحسب القرائن، وأن جعل جهنم مجازاً بعيد عن الفهم ليس بشئ لمن عرف معنى كلام القوم[5].

- فى قوله تعالى: ﴿**فلا تعجبك أموالهم**﴾ التوبة ٥٥- قال الشهاب: العجب ما يتعجب منه وما لم يعهد، ويستعار للمونق الذى يروقك، يقال:

---

(١) حاشية الشهاب ٤/ ٣١٥.
(٢) حاشية الشهاب ٤/ ٣١٥.
(٣) الكشاف ٢/ ١٩٤.
(٤) حاشية الشهاب ٤/ ٣٣١.
(٥) حاشية الشهاب ٤/ ٣٣٢، وانظر البحر المحيط ٥/ ٥١.

أعجبني كذا أى راقني، ومنه ما في هذه الآية[1].

قال البيضاوى في قوله تعالى **﴿يحذر المنافقون أن تنزل عليهم﴾** أى على المؤمنين **﴿سورة تنبئهم بما في قلوبهم﴾** التوبة ٦٤- أى وتهتك عليهم أستارهم....

وقال الشهاب: قوله تهتك... تفسير لتنبئهم، لأنه استعارة لإفشاء سرهم حتى كأنها تقول لهم في قلوبكم كيت وكيت، وإسناد الإباء إلى السورة مجاز[2].

- في قوله تعالى: **﴿وخضتم كالذى خاضوا﴾** التوبة ٦٩- قال البيضاوى: أى ودخلتم في الباطل...

وقال الشهاب: الخوض الشروع في دخول الماء ويستعار لمباشرة الأمور وأكثر ما يستعمل في الذم في القرآن فلذا خصه بالباطل[3].

- في قوله تعالى: **﴿ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله﴾** التوبة ٩١- قال البيضاوى: أى نصحوا بالإيمان والطاعة في السر والعلانية كما يفعل الموالى الناصح...

وقال الشهاب: معنى نصح لله ورسوله مستعار للإيمان والطاعة ظاهراً وباطناً، وفي قوله كما يفعل... إشارة إلى أنه استعارة[4].

- في قوله تعالى: **﴿وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم﴾** التوبة ١٠٣- يقول الشهاب: السكن السكون، وما يسكن إليه من الأهل والوطن، فإن كان المراد الأول: فجعلها نفس السكن والاطمئنان مبالغة وهو الظاهر، وإن كان الثاني: فهو مجاز، بتشبيه دعائه في الالتجاء إليه بالسكن[5].

---

(١) حاشية الشهاب ٤/ ٣٣٤.
(٢) حاشية الشهاب ٤/ ٣٤١.
(٣) حاشية الشهاب ٤/ ٣٤٣.
(٤) حاشية الشهاب ٤/ ٣٥٤.
(٥) حاشية الشهاب ٤/ ٣٦١، هذا ويرى ابن القيم أن الكلام حقيقة، لأنه جعل الصلاة بمعنى الدعاء والعبادة ثم يقول: وبهذا تزول الإشكالات الواردة على اسم الصلاة الشرعية هل هو منقول من موضعه في اللغة فيكون حقيقة شرعية أو مجازاً شرعياً؟ فعلى هذا تكون الصلاة باقية على مسماها في اللغة وهو الدعاء، والدعاء دعاء عبادة ودعاء مسألة، والمصلي من حين تكبيره إلى سلامه بين دعاء العبادة ودعاء المسألة فهو في صلاة حقيقية لا مجازاً ولا منقولة، لكن خص اسم الصلاة بهذه العبادة المخصوصة كسائر الألفاظ التي يخصها أهل اللغة والعرف ببعض مسماها كالدابة... تفسير ابن القيم ٢٩٨.

– فى قوله تعالى: ﴿**التائبون العابدون السائحون**﴾ التوبة ١١٢– قال البيضاوى: أى الصائمون لقوله صلى الله عليه وسلم «سياحة أمتى الصوم» شبه بها لأنه يعوق عن الشهوات، أو لأنه رياضة نفسانية يتوصل بها إلى الاطلاع على خفايا الملك والملكوت....

وقال الشهاب: لما كان فى الأمم السابقة السياحة والرهبانية، وقد نهى عنها فسرت كما وقع فى الحديث بالصوم وهو استعارة له، لأنه يعوق عن الشهوات كما أن السياحة تمنع عنها فى الأكثر، أو لأنه رياضة روحية ينكشف بها كثير من أحوال الملكوت والملك، فشبه الاطلاع عليها بالاطلاع على البلدان والأماكن النائية إذ لا يزال يتوصل من مقام إلى مقام، ويدخل من مدائن المعارف إلى مدينة بعد أخرى على مطايا الفكر، من ساح الماء إذا سال[1].

– فى قوله تعالى: ﴿**لقد تاب الله على النبى والمهاجرين**﴾ التوبة ١١٧– قال البيضاوى: أى من إذن المنافقين فى التخلف، أو برأهم من علقة الذنب...

وقال الشهاب: يعنى أن التوبة إمّا على ظاهرها فتقتضى ذنباً ولا مانع منه فى حق غيره صلى الله عليه وسلم فلذا لم يتعرض له، وفى حقه صلى الله عليه سلم المراد به: ما ارتكبه من الإذن للمنافقين وخلاف الأولى، كقوله ﴿**عفا الله عنك لم أذنت لهم**﴾[2].

أو هى مجاز عن البراءة من الذنب والصون عنه فيكون استعارة لشبه البراءة عنه بعفوه فى أنه لا مؤاخذة فى كل منهما، كما فى قوله تعالى ﴿**ليغفر لك الله**﴾[3] فإنه بمعنى ليصونك عن ذلك[4].

– فى قوله تعالى: ﴿**إن فرعون لعال فى الأرض**﴾ يونس ٨٣– قال البيضاوى: يعنى لغالبٌ فيها – وقال الشهاب: فسر العلو بالغلبة والقهر، وهو مجاز معروف، وفى قوله ﴿**وإنه لمن المسرفين**﴾ قال البيضاوى: يعنى فى الكبر والعتو حتى ادعى الألوهية......

وقال الشهاب: قوله فى الكبر... أى التكبر، والعتوّ أى التّجبر إشارة إلى

---

(١) حاشية الشهاب ٤/ ٣٦٩.
(٢) التوبة: ٤٣.
(٣) سورة الفتح: ٢.
(٤) حاشية الشهاب ٤/ ٣٧١.

أن الإسراف مجاز عن تجاوز الحد لا التبذير[1].

- في قوله تعالى: ﴿وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم﴾ يونس ٨٨- قال البيضاوى: هذا دعاء عليهم بلفظ الأمر بما علم من ممارسة أحوالهم أنه لا يكون غيره، وقيل اللام للعاقبة وهى متعلقة بأتيت، ويحتمل أن تكون للعلة، لأن إيتاء النعم على الكفر استدراج وتثبيت على الضلال، ولأنهم لما جعلوها سبباً للضلال فكأنهم أوتوها ليضلوا فيكون «ربنا» تكرير للأول تأكيداً وتنبيها على أن المقصود عرض ضلالتهم وكفرانهم تقدمة لقولهم «ربنا اطمس»... .

وقال الشهاب: قوله وقيل اللام للعاقبة... قيل عليه إن موسى عليه السلام لا يعلم عاقبتهم... ودفع بأنه أخبر عنه بالوحى...

واعترض بأنه مخلّ بالتكليف، لأنه كيف يطلب منهم ما أعلمه الله بأنه لا يقع ؟- ولو قيل: إنه لما رأى أحوالهم علم أن أمرهم يؤول إلى ذلك لممارسته لهم لم يرد شئ من ذلك.

وقوله: ويحتمل أن تكون للعلة... والمراد من التعليل: أنه إنما أنعم عليهم مع كفرهم لاستدراجهم بذلك، فالاستدراج سبب وعلة لضلالهم أو لإضلالهم..

والظاهر: أنه حقيقة على هذا وإنه مقصود لله تعالى.

ولا يلزم ما قاله المعتزلة: من أنه إذا كان مراداً لله يلزم أن يكونوا مطيعين بضلالهم بناء على أن الإرادة أمر أو مستلزمة له لأنه تبين بطلانه فى الكلام السابق فلا حاجة إلى جعل المعنى لئلا يضلوا كما قدره بعضهم...

أو التعليل مجازى كما أشار إليه بقوله: ولأنهم... إلخ فلما ضلوا بسبب الدنيا جعل إيتاؤها كأنه لذلك فيكون فى اللام استعارة تبعية، والفرق بين هذا وبين العاقبة إن قلنا بأنه معنى مجازى أيضا: أن فى هذا ذكر ما هو سبب لكن لم يكن إيتاؤه لكونه سبباً، وفى لام العاقبة لم يذكر سبب أصلاً، وهى كاستعارة أحد الضدين للآخر، فاعتبر الفرق فإنه محل اشتباه حتى وهم فيه كثير[2].

---

(١) حاشية الشهاب ٥/ ٥٤.

(٢) حاشية الشهاب ٥/ ٥٦.

- في قوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ هود ٦- يقول البيضاوي: أي غذاؤها ومعاشها لتكفله إياه تفضلاً ورحمة، وإنما أتى بلفظ الوجوب تحقيقاً لوصوله وحملاً على التوكل فيه....

ويوضح الشهاب الاستعارة هنا مبيناً أنها من المجاز بمرتبتين فيقول:

قوله: وإنما أتى بلفظ الوجوب.... يعني أن (على) تستعمل للوجوب ولا وجوب على الله عند أهل الحق، فأجاب المصنف: بأنه لتحققه بمقتضى وعده كان كالواجب الذي لا يتخلف فينبغي لمن عرف ذلك التوكل على الله.

فكلمة (على) المستعملة للوجوب مستعارة استعارة تبعية لما يشبهه ويكون من المجاز بمرتبتين[1]، ولا يمنع من التوكل مباشرة الأسباب مع العلم بأنه المسبب لها[2].

- في قوله تعالى: ﴿ولئن أذقنا الإنسان منا رحمة﴾ هود ٩- قال البيضاوي: ولئن أعطيناه نعمة بحيث يجد لذتها...

وقال الشهاب: لما كان الذوق اختبار طعم المطعوم ملائماً كان أولاً، وكانت الرحمة النعمة مطلقاً مطعوماً أو غيره كان الذوق عاماً من هذا الوجه، ولما أريد ما يلائم ويستلذ منه كان خاصاً من وجه فلذا فسره بما ذكر وجعله مجازاً عنه[3].

- في قوله تعالى: ﴿ما كانوا يستطيعون السمع﴾ هود ٢٠- قال البيضاوي: وذلك لتصامهم عن الحق وبغضهم له....

وقال الشهاب: قيل إن المراد أنهم يستثقلون استماع الحق إلى الغاية ويستكرهونه كذلك فكأنهم لا يستطيعونه، وهذا شائع في كل لسان كقولهم: هذا كلام لا أستطيع أن أسمعه إذا استكرهوه، ولا يراد نفي القدرة بل فرط الاستكراه، فهذه استعارة تصريحية تبعية[4]، لأنها تشبيه حالهم بحال آخر لهم

---

(١) المرتبة الأولى: أنه لتحقق الرزق من الله صار كالواجب، ثم يقتضي ذلك لمن عرفه أن يتوكل على الله، فالتوكل المفهوم من الكلام مرتب على كون الرزق كالواجب.

(٢) حاشية الشهاب ٥/ ٧٢. (٣) حاشية الشهاب ٥/ ٧٧.

(٤) وفي البرهان مجاز مرسل بعلاقة السببية ٢/ ٢٦١.

لا استعارة تمثيلية، فإنها -أى التمثيلية- تشبيه حال شئ بحال آخر.

فحاصله: أنه شبه استكراههم ونفرتهم عن الشئ بعدم الاستطاعة عليه، ووجه الشبه: الامتناع من كل منهما.

لكن فيه[1] أنّ قوله (إن الاستعارة التمثيلية لا تكون إلا فى تشبيه حال شئ بحال آخر) لا يظهر له وجه، لأن اللازم فيها إنما هو التركيب وملاحظة الهيئة وإن كانت لذات واحدة.

فلو قلت: فى (أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى) إنه شبه حال تردده بين إقدام وإحجام بحالته إذا قدم رجلاً وأخر أخرى لم يكن منه مانع...

وقيل فى تقرير الاستعارة التبعية: إنه شبه تصامهم عن الحق وبغضهم له بعدم استطاعة السمع، فأطلق على المشبه اسم المشبه به..

وأورد عليه: أنه لا يلائم قول المصنف (لتصامهم ولتعاميهم)، ولو تعين أن اللام للتعليل فلا ضير فيه أيضا لأن تحقيق المعنى الحقيقى المناسب للمجازى قد يعلل به إطلاقه عليه والتجوز به.

فالمعنى: لوقوع التصام والتعامى وفرط الإعراض والبغض أطلق عليهم عدم الاستطاعة.

وأما حمله على نفى استطاعة النافع من ذلك فيذهب به رونق الكلام والمبالغة التى فيه.

وأما القول بأنه تشبيه وأن كلام الكشاف مبنىّ عليه فليس بشئ يحتاج إلى الرد[2].

- فى قوله تعالى: ﴿أولئك الذين خسروا أنفسهم﴾ هود ٢١- قال البيضاوى: أى باشتراء عبادة الآلهة بعبادة الله تعالى....

وقال الشهاب: كأنه أراد أن خسران أنفسهم بخسران مالها من عبادة الله إذ استبدلوها بذلك.

وفى الكشاف[3]: أن خسرانهم فى تجارتهم لاخسران أعظم منه لأنهم خسروا أنفسهم، يعنى: أن المقصود من خلقهم عبادة الله، فقد تركوا أنفسهم

---

(١) هذا نقد من الشهاب للرأى السابق والقائل بكونها تصريحية تبعية.
(٢) حاشية الشهاب ٥/ ٨٧. (٣) الكشاف ٢/ ٢٦٤.

لعبادة الأوثان، فهذا في الحقيقة خسران في النفي وهو أعظم خسارة، ففي الكلام استعارة مرشحة كقوله:

إذا كان عمرك رأس المال فاحترس * عليه من الإنفاق في غير واجب[١].

- في قوله تعالى: ﴿وفار التنّور﴾ هود ٤٠- قال البيضاوي: نبع الماء منه وارتفع كالقدر تفور...

وقال الشهاب: هذا إشارة إلى أنه استعارة، شبه خروج الماء بفوران القدر مع ما في إخراج الماء من التنّور الذي هو محل النار من الغرابة[٢].

- في قوله تعالى: ﴿فأصبحوا في دارهم جاثمين﴾ هود ٩٤- قال البيضاوي: أي ميتين..... وقال الشهاب: أصل معنى الجثوم من جثم الطائر إذا لصق بالأرض بطنه، ولذا خص الجثمان بشخص الإنسان قاعداً، ثم توسعوا فيه فاستعملوه بمعنى الإقامة واستعير من هذا للميت لأنه لا يبرح مكانه فلذا فسره به المصنف[٣].

- في قوله تعالى: ﴿منها قائم وحصيد﴾ هود ١٠٠- قال البيضاوي: أي من تلك القرى باق كالزرع القائم.... وقال الشهاب: هذا إشارة إلى أنه استعارة بقرينة مقابلته بـ «حصيد» والمراد باق[٤].

- في قوله تعالى: ﴿واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه﴾ هود ١١٦- قال البيضاوي: ما أنعموا فيه من الشهوات واهتموا بتحصيل أسبابها وأعرضوا عما وراء ذلك....

وقال الشهاب: قوله ما أنعموا فيه من الشهوات... أي صاروا منَعمين فيه، لأن حقيقة الترف التنّعم، وتفسيره بطغوا فيه من أترفته النعم إذا أطغته، فـ (في) إما سببيته أو ظرفية مجازية خلاف المشهور وإن صح هنا لكن الأول أولى وأشمل، وجعل اتباعه كناية عن الاهتمام به وترك غيره لأنه دأب التابع للأمر[٥].

---

(١) حاشية الشهاب ٥/ ٨٧.
(٢) حاشية الشهاب ٥/ ٩٧، وأمالي المرتضى ٢/ ١٧٠.
(٣) حاشية الشهاب ٥/ ١٣٢، وتلخيص البيان ١٦٦.
(٤) حاشية الشهاب ٥/ ١٣٤، وتلخيص البيان ١٦٨.
(٥) حاشية الشهاب ٥/ ١٤٨.

- في قوله تعالى: ﴿إن النفس لأمارة بالسوء﴾ يوسف ٥٣- قال البيضاوى: من حيث أنها بالطبع مائلة إلى الشهوات فتهمّ بها وتستعمل القوى والجوارح فى أثرها كل الأوقات....

وقال الشهاب: يعنى الأمر فى (أمّارة) مجاز عن الهمّ أى القصد والعزم الذى يتبعه استعمال القوى والجوارح غالباً، وهو إشارة لوجه الشبه، فإن فى الأمر استعمالاً لها بالقول، وفى الهم استعمال لها بالحمل عليه(١).

- فى قوله تعالى: ﴿لتأتننى به إلا أن يحاط بكم﴾ يوسف ٦٦- قال البيضاوى: إلا أن تغلبوا فلا تطيقوا ذلك، أو إلا أن تهلكوا جميعاً...

وقال الشهاب: يعنى أنه استعارة كقولهم: أحيط بفلان إذا قرب هلاكه(٢)، وأصله من أحاط به العدو إذا سدّ عليه مسالك النجاة ودنا هلاكه، فقيل لكل من هلك أو غلب أحيط به(٣).

- فى قوله تعالى: ﴿لا تثريب عليكم﴾ يوسف ٩٢- قال البيضاوى: لا تأنيب عليكم، تفعيل من الثرب وهو الشحم الذى يغشى الكرش للإزالة كالتجليد فاستعير للتقريع الذى يمزق العرض ويذهب ماء الوجه...

وقال الشهاب: التأنيب والتقريع اللوم بعنف، ولما لم يستعمل من هذه المادة غير الثرب وهو الشحم الرقيق فى الجوف جعلوه منه، وجعلوا التفعيل للسلب كالتجليد بمعنى إزالة الجلد، فاستعير للوم، لأنه بإزالة الشحم يبدو الهزال وما لا يرضى، كما أنه باللوم تظهر العيوب، فالجامع بينهما طريان النقص بعد الكمال، أو إزالة ما به الكمال والجمال.

وكذا التقريع أصله: إزالة القرع وهو الثبور، وقوله: يمزق العرض ويذهب ماء الوجه، تفسير له بما يناسب معناه، أى التثريب الذى أصله إزالة الثرب استعير لتمزيق العرض وإذهاب ماء الوجه الذى هو إزالة الخير والوجاهة(٤).

- فى قوله تعالى: ﴿ذلك لمن خاف مقامى وخاف وعيد﴾ إبراهيم ١٤- قال البيضاوى: أى خاف وعيدى بالعذاب، أو عذابى الموعود للكفار....

---

(١) حاشية الشهاب ٥/ ١٨٧.
(٢) يعنى استعيرت الإحاطة لقرب الهلاك أو للهلاك نفسه.
(٣) حاشية الشهاب ٥/ ١٩١. (٤) حاشية الشهاب ٥/ ٢٠٤.

وقال الشهاب: قوله: أى وعيدى بالعذاب.... فياء المتكلم محذوفة ومتعلقة بمحذوف، أو هو بمعنى الموعود به، وقوله: الموعود... إشارة إلى هذا وأنه مصدر من الوعد على وزن فعيل، فيكون الوعد مستعار للإبعاد(١).

- فى قوله تعالى: ﴿وقال الشيطان لما قضى الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم﴾(٢) قال البيضاوى: أى وعد الباطل وهو أن لا بعث ولا حساب، وإن كانا فالأصنام تشفع لكم «فأخلفتكم» جعل تبيين خلف وعده كالإخلاف فيه....

وقال الشهاب: يعنى أنه استعير الإخلاف لعدم تحقق ما أخبر به وكذبه، ولو جعل مشاكلة لصح أيضا(٣).

- فى قوله تعالى: ﴿إلا من استرق السمع﴾ الحجر ١٨- قال البيضاوى: استراق السمع اختلاسه سراً، شبه به خطفتهم اليسيرة من قطان السموات لما بينهم من المناسبة فى الجوهر...

وقال الشهاب: قوله: استراق السمع اختلاسه... وهو المراد بالخطفة فى الآية الآخرى(٤)، وقوله: شبه.. إشارة إلى أنه استعارة(٥).

- فى قوله تعالى: ﴿ونحن الوارثون﴾ الحجر ٢٣- قال البيضاوى: أى الباقون إذا مات الخلائق كلها...

وقال الشهاب: فهو استعارة(٦) كما وقع فى الحديث: اجعله الوارث منا(٧).

- فى قوله تعالى: ﴿فاصدع بما تؤمر﴾ الحجر ٩٤- قال البيضاوى: فاجهر به من صدع بالحجة إذا تكلم بها جهاراً، أو فافرق به بين الحق والباطل، وأصله الإنابة والتمييز...

وقال الشهاب: (اصدع) أمر من الصدع بمعنى الإظهار والجهر، من

---

(١) حاشية الشهاب ٥/ ٢٥٩، وجعل الزركشى هذا تحت: المجاز بإضافة الفعل إلى ما ليس بفاعل فى الحقيقة وقال: لأن المراد: أى خاف مقامه بين يدى البرهان ٢/ ٢٩٢، وانظر تلخيص البيان ١٨٢.

(٢) سورة إبراهيم: ١٤.

(٣) حاشية الشهاب ٥/ ٢٦٣.

(٤) يعنى آية سورة الصافات رقم ١٠.

(٥) حاشية الشهاب ٥/ ٢٨٧.

(٦) يعنى استعير الإرث للبقاء الدائم.

(٧) حاشية الشهاب ٥/ ٢٩٠.

انصداع الفجر، أو من صدع الزجاجة ونحوها وهو تفريق أجزائها...

فالمعنى: افرق بين الحق والباطل، وقوله: وأصله.. إشارة إلى أنه مستعار منه[1].

- في قوله تعالى: ﴿أتى أمر الله فلا تستعجلوه﴾ النحل ١ - قال البيضاوي: والمعنى أن الأمر الموعود به بمنزلة الآتي المتحقق من حيث إنه واجب الوقوع فلا تستعجلوا وقوعه.

وقال الشهاب: يشير إلى أن (أتى) بمعنى يأتي على طريق الاستعارة، بتشبيه المستقبل المحقق بالماضي في تحقق الوقوع، والقرينة عليه قوله (فلا تستعجلوه) فإنه لو وقع ما استعجل، وقوله: فلا تستعجلوا وقوعه.. تفريع على وجوب الوقوع، فإن ما هو كذلك لا يخاف فواته حتى يستعجل فإن الاستعجال إنما هو في الأكثر لذلك[2].

- في قوله تعالى: ﴿الذين تتوفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم فألقوا السَّلم﴾ النحل ٢٨ - قال البيضاوي: أي فسالموا وأخبتوا حين عاينوا الموت....

وقال الشهاب: قوله فسالموا... أي انقادوا وأخبتوا، من قولهم: أخبت بمعنى ذلّ وتواضع، وأصله: الإلقاء في الأجسام فاستعمل في إظهارهم الانقياد إشعاراً بغاية خضوعهم واستكانتهم، وجعل ذلك كالشئ الملقى بين يدى القاهر الغالب على الاستعارة[3].

- في قوله تعالى: ﴿والذين هاجروا في الله من بعد ما ظلموا﴾ النحل ٤١ - قال البيضاوي: (في الله) أي في حقه ولوجهه....

وقال الشهاب: أي الذين هاجروا مخلصين لوجه الله لا لأمر دنيوي، وهو إشارة إلى أن (في) على ظاهرها وأنها هجرة متمكنة تمكن الظرف في مظروفه، فهي ظرفية مجازية، أو للتعليل كقوله صلى الله عليه وسلم: «أن

---

(١) حاشية الشهاب ٥/ ٣٠٨، وانظر إعجاز القرآن للباقلاني ٢٦٦، وتلخيص البيان ١٨٨.

(٢) حاشية الشهاب ٥/ ٣٠٩، ويقول السيد الشريف: واعلم أن التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه يعد من باب الاستعارة بأن يشبه غير الحاصل بالحاصل في تحقق الوقوع، ويشبه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم يستعار لفظ أحدهما للآخر، انظر حاشية السيد على المطول ٣٧٥.

(٣) حاشية الشهاب ٥/ ٣٢٧.

امرأة دخلت النار فى هرة» ....

وقيل: إنه إشارة إلى أنها ظرفية مجازية، وقوله: لوجهه... بيان لحاصل المعنى، ولو كان إشارة لكون (فى) للتعليل لقال فى الله أى لوجهه[1].

– فى قوله تعالى: ﴿ثم إذا كشف الضر عنكم إذا فريق منكم بربهم يشركون. ليكفروا بما آتيناهم﴾ النحل ٥٥– قال البيضاوى: أى بما آتيناهم من نعمة الكشف عنهم كأنهم قصدوا بشركهم كفران النعمة، أو إنكار كونها من الله...

وقال الشهاب: لما كان فى موقع اللام التعليلية هنا خفاء لأنه كتعليل الشئ بنفسه وجه بأنها لام العاقبة والصيرورة، وهى استعارة تبعية، والكفر بمعنى كفرانَ النعم أو جحودها، لأنه لما لم ينتج كفرهم وشركهم غير كفران ما أنعم به عليهم وإنكاره جعل كأنه علة غائية له مقصودة منه[2].

– فى قوله تعالى: ﴿ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم﴾ النحل ٦٦– يقول الشهاب: المؤاخذة مفاعلة من فاعل بمعنى فعل، أو هى مجاز، كأن العبد يأخذ حق الله بمعصيته، والله يأخذ منه بمعاقبته، وكذا الحال فى الخلق[3].

– فى قوله تعالى: ﴿فزين لهم الشيطان أعمالهم فهو وليهم اليوم﴾ النحل ٦٣– قال البيضاوى: أى فى الدنيا، وعبر باليوم عن زمانها، أو فهو وليهم حين كان يزيّن لهم، أو يوم القيامة، ويجوز أن يكون الضمير لقريش وأن يقدر مضاف، والولىّ: القرين أو الناصر فيكون نفياً للناصر لهم على أبلغ وجه......

ويوضح الشهاب ذلك ويناقشه فيقول: قوله أى فى الدنيا وعبر باليوم عن زمانها.... أى موالاته لهم فى مدة الدنيا ومآربها، ولما كان (اليوم) يستعمل معرّفاً لزمان الحال كالآن، وليس الشيطان ولياً للأمم الماضية فى زمان الحال وَجّه بأن ضمير (وهو وليهم) إن عاد إلى الأمم الماضية فزمان تزيين الشيطان لَهم أعمالهم وإن كان ماضياً صور بصورة الحال ليستحضر السامع تلك

الصورة العجيبة ويتعجب منها، وسمّوه حكاية الحال الماضية وليست الحكاية المتعارفة، وهو استعارة من الحضور الخارجىّ للحضور الذهنىّ، أو المراد

---

(١) حاشية الشهاب ٥/ ٣٣٣. (٢) حاشية الشهاب ٥/ ٣٤٠.
(٣) حاشية الشهاب ٥/ ٣٤٢.

باليوم مدة الدنيا لأنها كالوقت الحاضر بالنسبة للآخرة وقد ورد اطلاق اليوم على مدّتهـا كثيراً فهو مجاز متعارف، وليس فيه حكاية لما مضى، وهى شاملة للماضى والآتى وما بينهما.

والولي على هذين الوجهين بمعنى القرين أو المتولى لإغوائهم وصرفهم عن الحق، أو المراد باليوم يوم القيامة الذى فيه عذابهم لكنه صوره بصورة الحال استحضاراً له، فهو حكاية لما سيأتى، وليس من مجاز الأول[1].

أى لا ناصر لهم فى ذلك اليوم إلا هو بمعنى المتولى للإغواء إذ لا إغواء ثمّة، ولا بمعنى القرين لأنه فى الدرك الأسفل، وهو نفى للناصر على أبلغ وجه على حد قوله:

وبلدة ليس بها أنيس * إلا اليعافير وإلا العيس

أو ضمير وليهم للكفار فى مكة، أى زين الشيطان للأمم الماضية أعمالهم فهو الآن وليّ هؤلاء لاتصالهم بهم فى الكفر، أو هو بتقدير مضاف، قوله: وعبر باليوم عن زمانها.... أى من جميع أزمنتها، إشارة إلى وجه التجوز وتنزيله منزلة الحال لما مر[2].

- فى قوله تعالى: ﴿ولا تك فى ضيق مما يمكرون﴾ النحل ١٢٧- قال البيضاوى: أى فى ضيق صدر من مكرهم...

وقال الشهاب: فيه استعارة تبعية فى أداة الظرفية، كما يقال: زيد فى نقمة، لجعله النقم ونحوها من الغموم لشدته كأنه لباس أو مكان محيط به.

وقيل: إنه من القلب الذى شجع عليه أمن اللبس، لأن ضيق الصدر وصف فى الإنسان وليس الإنسان فيه، وقد تضمن من اللطف ما حسّنه وهو

أن الضيق عظم حتى صار كالشئ المحيط به من جميع الجوانب، وهو فى المعنى كالأول، إلا أنه لا داعى إلى ارتكاب القلب مع الاستغناء عنه بما مر[3].

- فى قوله تعالى: ﴿لتفتروا على الله الكذب﴾ النحل ١١٦- قال البيضاوى: تعليل لا يتضمن معنى الغرض....

---

(١) يعنى ليس مجازاً مرسلاً باعتبار ما سيكون.

(٢) حاشية الشهاب ٥/ ٣٤٣.

(٣) حاشية الشهاب ٥/ ٣٨٤.

وقال الشهاب: يعنى أنها لام الصيرورة والعاقبة المستعارة من التعليلية كما مر تحقيقه، إذ ما صدر منهم ليس لأجل هذا بل لأغراض أخر يترتب عليها[١].

– في قوله تعالى: **﴿ولتعلن علواً كبيرا﴾** الإسراء ٤– قال البيضاوى: ولتستكبرنّ عن طاعة الله، أو لتظّلمن الناس...

وقال الشهاب: أصل معنى العلو الارتفاع وهو ضد السفل فتجوز به عن التكبرّ والاستيلاء على وجه الظلم هنا[٢].

– في قوله تعالى: **﴿وربطنا على قلوبهم﴾** الكهف ١٤– قال البيضاوى: قويّناها بالصبر على هجر الوطن والأهل والمال، والجراءة على إظهار الحق والرد على دقيانوس....

وقال الشهاب: قوله قّويناها... هو مجاز من الربط بمعنى الشدّ المعروف كما في الأساس، أى استعارة منه كما يقال: رابط الجأش، لأن القلق والخوف ينزعج به القلب من محله كما قال تعالى: **﴿وبلغت القلوب الحناجر﴾**[٣] فشبه القلب المطمئن لأمر بالحيوان[٤] المربوط في محل[٥].

– في قوله تعالى: **﴿ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا﴾** الكهف ٢٨– قال البيضاوى في وجه: أو هو من أغفل إبله إذا تركها بغير سمة، أى لم نسمه بذكرنا كقلوب الذين كتبنا في قلوبهم الإيمان....

وقال الشهاب: قوله: أو من أغفل إبله إذا تركها... أى غفلا من غير سمة وعلامة بكيّ ونحوه، ومنه إغفال الخط والكتابة لعدم إعجامه، فهو استعارة لجعل ذكر الله الدال على الإيمان به كالسمة لأنه علامة لسعادة الدارين، كما جعل ثبوت الإيمان في القلب بمنزلة الكتابة، فمعنى تركهم غير موسومين بالإيمان تمكينهم من الكفر لا خلقه عندهم[٦].

– في قوله تعالى: **﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾** الكهف ٢٩– قال البيضاوى: أى لا أبالى بإيمان من آمن ولا كفر من كفر، وهو لا يقتضى استقلال العبد بفعله...

(١) حاشية الشهاب ٥/ ٣٧٨.
(٢) حاشية الشهاب ٦/ ١٠.
(٣) سورة الأحزاب: ١٠.
(٤) فعلى هذا تكون استعارة بالكناية.
(٥) حاشية الشهاب ٦/ ٨٠ وتلخيص البيان ٢٠٨.
(٦) حاشية الشهاب ٦/ ٩٦، وتلخيص البيان ٢١١.

وقال الشهاب: قوله لا أبالى بإيمان من آمن... يعنى أن الأمر والتخيير ليس على حقيقته، فهو مجاز عن عدم المبالاة والاعتناء به، والأمر بالكفر غير مراد، فهو استعارة للخذلان والتخلية، بتشبيه حال من هو كذلك بحال المأمور بالمخالفة، ووجه الشبه عدم المبالاة والاعتناء به فيهما، وهذا كقوله:

* أسيئ بنا أو أحسنى لا ملومة *

كما فصل فى غير هذه الآية، وهذا رد عليهم فى دعائهم إلى طرد الفقراء المؤمنين ليجالسوه ويتبعوه فقيل لهم إيمانكم إنما يعود نفعه عليكم فلا نبالى به حتى نطردهم لذلك بعدما تبين الحق وظهر، وبهذا ظهر ارتباطه بقوله ﴿وقل الحق من ربكم﴾ على الوجوه[1].

– فى قوله تعالى:﴿لقد جئت شيئاً فريّاً﴾ مريم ٢٧– قال البيضاوى: أى بديعاً منكراً، من فرى الجلد.

وقال الشهاب: يعنى أن أصل حقيقة الفرى قطع الأديم والجلد مطلقاً، ثم فرق بين قطع الإفساد والإصلاح، ثم استعير لفعل مّا لم يسبق له[2].

– فى قوله تعالى: ﴿إنا نحن نرث الأرض ومن عليها﴾ مريم ٤٠– قال البيضاوى: أى لا يبقى لأحد غيرنا عليها وعليهم ملك ولا ملك، أو نتوفّى الأرض ومن عليها بالإفناء والإهلاك توفّى الوارث لإرثه....

وقال الشهاب: إرث الأرض ومن عليها معناه: استقلاله بتملكها ظاهراً وباطناً دون من سواه وانتقال ذلك إليه انتقال ملك الموروث من المورث إلى الوارث، ومعناه حينئذ كمعنى قوله ﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهار﴾[3].

وقوله: أو نتوفيّ الأرض... أى نستوفيها ونأخذها ونقبضها بتشبيه الإفناء بأخذ العين وقبضها وقبض الوارث لما قبضه من مورّثه وهو استعارة فيهما[4].

– فى قوله تعالى: ﴿قل من كان فى الضلالة فليمدد له الرحمن مدا﴾ مريم ٧٥– قال البيضاوى: فيمده ويمهله بطول العمر والتّمتّع به، وإنما أخرجه على لفظ الأمر إيذاناً بأن إمهاله مما ينبغى أن يفعله استدراجاً وقطعاً لمعاذيره كقوله ﴿إنما نملى لهم ليزدادوا إثما﴾[5].

---

(١) حاشية الشهاب ٦/ ٩٧.
(٢) حاشية الشهاب ٦/ ١٥٥.
(٣) سورة غافر ١٦.
(٤) حاشية الشهاب ٦/ ١٥٩.
(٥) سورة آل عمران: ١٧٨.

وقال الشهاب: قوله ويمهله بطول العمر... إشارة إلى أن معنى المد -وهو تطويل الحبل ونحوه- أريد به تطويل العمر، وقوله: وإنما أخرجه.... إشارة إلى أن صيغة الأمر مستعارة للخبر كما يستعار الخبر للأمر،وقد أشار إليه بقوله أولاً فيمده... لأنه لكونه لا محالة كالمأمور به الممتثل لتنقطع أعذارهم وتقوم عليهم الحجة كما فى الآية المذكورة أو هو دعاء بإمهالهم وتنفيس مدة حياتهم(١).

- فى قوله تعالى: **﴿وألقيت عليك محبة منى﴾** طه ٣٩- قال البيضاوى: أى محبة كائنة منى قد زرعتها فى القلوب بحيث لا يكاد يصبر عليك من رآك...

وقال الشهاب: زرع المحبة فى القلوب استعارة لإظهارها وإيجادها(٢).

- فى قوله تعالى: **﴿ولأصلبنكم فى جذوع النخل﴾** طه ٧١- قال البيضاوى: شبه تمكن المصلوب بالجذع بتمكن المظروف بالظرف...

وقال الشهاب: يعنى أنه استعارة تبعية بتشبيه شدّة حاله بدخول المظروف فى ظرفه لشدة تمكنه فيه(٣)، والباء فى قوله بالجذع بمعنى (فى) أو (على)

---

(١) حاشية الشهاب ٦/ ١٧٨، وذكر الزركشى أن هذا مجاز بإطلاق الأمر وإرادة الخبر والتقدير مدّه الرحمن مداً، البرهان ٢/ ٢٩٠.

(٢) حاشية الشهاب ٦/ ٢٠٠.

(٣) قال الدسوقى في حاشيته على المغني: إن مفهوم كلام ابن هشام أن فى الآية استعارة بالكناية، فشبه المصلوب بالحال في ظرف بجامع التمكن، ثم طوى ذكر المشبه به، وذكر (فى) تخييل وهذا عند السكاكي، والمشهور أنه استعارة تبعية، فشبه الاستعلاء بالظرفية الكلية فسرى التشبيه الكلى للجزئى. حاشية الدسوقى على المغنى ١١٩- وقال الرازى: شبه تمكن المصلوب فى الجذع بتمكن الشئ الموعى في وعائه، وضعف أن تكون (فى) بمعنى على، التفسير الكبير ٦/ ٥٦- وقال الأمير: ومذهب جمهور الكوفيين جواز نيابة حروف الجر بعضها عن بعض بلا شذوذ -وقال في المغنى: فعليه حرف الجر مشترك وضعاً بين جميع ما ورد له ولا ينافيه ذكر النيابة، لأنهم لما رأوا هذا المعنى متبادرا من الحرف أكثر من تبادره من الآخر حكموا بأن الآخر نائب وإن كان كل منهما يستعمل فيه حقيقة، فمن هذا يقال إن (فى) فى جذوع النخل على مذهبهم بمعنى(على) ولا تجوّز ولا شئ، رسالة الأمير على البسملة، ورقة رقم ٣ مخطوط بدار الكتب -وقال المبرد بأن (فى) بمعنى(على) أيضا لكن الجذوع إذا أحاطت دخلت فى لأنها للوعاء، يقال: فلان فى النخل أى قد أحاط به، الكامل ٢/ ٨٢- وانظر تقرير الإنبابى على حاشية الصبان ٢/ ٣٠.

والظاهر الثانى كما فى: مررت به وعليه، أو للإلصاق، لا يرد عليه ما ورد على قول الزمخشرى فى الجذع... بأن الوجه أن يقول: على الجذع، لأن المشبه لا ظرفية فيه[١].

– فى قوله تعالى: ﴿فأتوا به على أعين الناس﴾ الأنبياء ٦١– قال البيضاوى: بمرأى منهم بحيث تتمكن صورته فى أعينهم تمكن الراكب على المركوب......

وقال الشهاب: هذا إشارة إلى أن (على) هنا مستعارة لتمكن الرؤية وانكشافها[٢].

– فى قوله تعالى: ﴿فكشفنا ما به من ضر﴾ الأنبياء ٨١– قال البيضاوى: بالشفاء من مرضه..... وقال الشهاب: فالكشف مجاز عن الشفاء[٣].

– فى قوله تعالى: ﴿وترى الأرض هامدة﴾ الحج ٥– قال البيضاوى: ميتة يابسة، من همدت النار إذا صارت رماداً....

وقال الشهاب: أشار إلى أنه استعارة، ويابسة تفسير لقوله ميتة[٤].

– فى قوله تعالى: ﴿فاذكروا اسم الله عليها صواف﴾ الحج ٣٦– قال البيضاوى: قائمات قد صففن أيديهن وأرجلهن، وقرئ: صوافِن، من صفن الفرس إذا قام على ثلاث وعلى حافر الرابعة، لأن البدنة تعقل إحدى يديها..

وقال الشهاب: قوله قائمات... يعنى أنه جمع صافة ومعقولة مقدر، وهو أيديهن وأرجلهن، وقوله من صفن الفرس، إشارة إلى أن إطلاقه على الإبل المذكورة مجاز بطريق التشبيه، وقولهم: صفن الرجل إذا صفّ قدميه مجازاً أيضا لكنه يجوز أخذه منه فيكون بمعنى صواف[٥].

– فى قوله تعالى: ﴿والذين سعوا فى آياتنا﴾ الحج ٥١– قال البيضاوى:

---

(١) حاشية الشهاب ٦/ ٢١٦. (٢) حاشية الشهاب ٦/ ٢٦١.

(٣) حاشية الشهاب ٦/ ٢٦٥، وقال العز بن عبد السلام: شبه خلو محال هذه المعانى منها بعد أن كانت فيها بكشف جرم عن جرم وإزالة جسم عن جسم. الإشارة إلى الإيجاز ١٣٢.

(٤) حاشية الشهاب ٦/ ٢٨٤، وتلخيص البيان ٢٣٦.

(٥) حاشية الشهاب ٦/ ٢٩٨.

بالرد والإبطال «معاجزين» أى مسابقين مشاقين للساعين فيها بالقبول والتحقيق...

وقال الشهاب: قوله مسابقين... يعنى أنه حال من الضمير، والمعاجز بمعنى المسابقة مع المؤمنين على طريق الاستعارة للمشاقة لهم ومعارضتهم، فكلما طلبوا إظهار الحق طلب هؤلاء إبطاله، كما يقال: جازاه فى كذا، قال تعالى ﴿أم حسب الذين يعملون السيئات أن يسبقونا﴾[1].

– فى قوله تعالى: ﴿تلك الجنة التى نورث من عبادنا من كان تقيا﴾ مريم ٦٣– قال البيضاوى: نبقيها عليهم من ثمرة تقواهم كما يبقى على الوارث مال مورّثه....

وقال الشهاب: أشار بقوله كما يبقى إلى أن فيه استعارة تبعية، استعير الإيراث للإبقاء، ويحتمل التمثيل... وقال البيضاوى: وقيل يورث المتقون من الجنة المساكن التى كانت لأهل النار لو أطاعوا زيادة فى كرامتهم...

فيقول الشهاب: وهو على هذا استعارة أيضا، وإنما مرّضه لأنه يدل على أن بعض الجنة موروث، والنظم يدل على أنها كلها كذلك[2].

وفى قوله تعالى: ﴿الذين يرثون الفردوس﴾ المؤمنون ١١– قال البيضاوى: هى مستعارة لاستحقاقهم الفردوس من أعمالهم وإن كان بمقتضى وعده مبالغة فيه...

وقال الشهاب: قوله وهى مستعارة... يعنى أن الوراثة مستعارة لما ذكر كاستعارة فعلها استعارة تبعية للمبالغة فى الاستحقاق لأنها أقوى أسباب الملك كما مر تحقيقه فى سورة مريم فى تلك الجنة....، ولظهور قوله ﴿يرثنى ويرث من آل يعقوب﴾[3] بل قوله ﴿إنا نحن نرث الأرض ومن عليها﴾[4] فى الاستعارة، إذا الإرث فى الآية الأولى غير مراد، وفى الثانية غير متصور استشهد به الشارح الطيبى[5] فلا غرابة فيه لعدم ذكر المؤمنين والجنة كما توهم[6].

---

(١) العنكبوت: ٤، حاشية الشهاب ٦/ ٣٠٥.

(٢) حاشية الشهاب ٦/ ١٧٠. (٣) مريم: ٦. (٤) مريم: ٤٠.

(٥) يعنى أن الطيبى استشهد فى شرحه لقوله تعالى «يرثون الفردوس» بالآيتين لظهور الاستعارة فيهما، وأنه عيب عليه بأن الآيتين ليست فيهما ذكر المؤمنين والجنة لكن الشهاب يؤيده.

(٦) حاشية الشهاب ٦/ ٣٢٢.

- في قوله تعالى: ﴿فقالوا أنؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون﴾ المؤمنون ٤٧- قال البيضاوي: خادمون منقادون- وقال الشهاب: قيل ففي (عابدون) استعارة تبعية بناء على أنه مجاز فيه في متعارف اللغة وإن صرح الراغب بأن العابد بمعنى الخادم حقيقة، وفي الكشاف: أنه كان يدعى الإلهية فادعى للناس العبادة، وأن طاعتهم له عبادة على الحقيقة.

واعترض عليه: بأن الإسناد إلى ملئه يأباه، والتغليب خلاف الظاهر[(١)].

- في قوله تعالى: ﴿ولدينا كتاب﴾ المؤمنون ٦٢- قال البيضاوي: أى اللوح أو صحيفة الأعمال ﴿ينطق بالحق﴾ أى بالصدق لا يوجد فيه ما يخالف الواقع...

وقال الشهاب: هذا إشارة إلى أن النطق استعارة هنا[(٢)].

- في قوله تعالى: ﴿فكنتم على أعقابكم تنكصون﴾ المؤمنون ٨٦- قال البيضاوي: تعرضون مدبرين عن سماعها والعمل بها...

وقال الشهاب: يعنى أن النكوص الرجوع فاستعير للإعراض والإدبار[(٣)].

- في قوله تعالى: ﴿فأنّى تسحرون﴾ المؤمنون ٨٩- قال البيضاوي: فمن أين تخدعون فتصرفون عن الرشد....

وقال الشهاب: أشار بهذا إلى أن السحر هنا مستعار للخديعة[(٤)].

- في قوله تعالى: ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته في الدنيا والآخرة لمسكم فيما أفضتم فيه عذاب عظيم﴾ النور ١٤- قال الشهاب: قال الراغب: فيّاض، أى سخيّ، ومنه استعير أفاض في الحديث، وهو من أفاض الماء في الإناء، فاستعير لنشر الحديث والإكثار منه فهو متعدّ بفي- كخاض- وليست للسببية كما توهم[(٥)].

- في قوله تعالى: ﴿وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهى تملى عليه بكرة وأصيلا﴾ الفرقان ٥- قال البيضاوي: أى ليحفظها فإنه أميّ لا يقدر أن يكرر من الكتاب أو ليكتب.....

---

(١) حاشية الشهاب ٦/ ٣٣٨.
(٢) حاشية الشهاب ٦/ ٣٣٨، وتلخيص البيان ٢٤٢.
(٣) حاشية الشهاب ٦/ ٣٣٨.
(٤) حاشية الشهاب ٦/ ٣٤٤.
(٥) حاشية الشهاب ٦/ ٣٦٤.

وقال الشهاب: قوله ليحفظها إشارة إلى أن المراد بالإملاء الإلقاء عليه للحفظ بعد الكتابة استعارة لا الإلقاء للكتابة كما هو المعروف حتى يقال إن الظاهر العكس وأن يقال: أمليت فهو يكتبها، وهذا على تفسير «اكتتبها» بكتبها، وقوله أو ليكتب... بيان لاحتمال أنه على ظاهره(١).

- في قوله تعالى: **﴿قل أذلك خير أم جنة الخلد التي وعد المتقون كانت لهم جزاء﴾** الفرقان ١٥ - قال البيضاوي: أي كانت لهم في علم الله أو اللوح، أو لأن ما وعده الله تعالى في تحققه كالواقع «جزاء» على أعمالهم....

وقال الشهاب: قوله في علم الله... تفسير للمضي بأنه باعتبار ما ذكر، أو المراد أنها ستكون، فهو وعد من أكرم الأكرمين لكنه لتحققه فإنه لا يخلف الميعاد -عبر عنه بالماضي على طريق الاستعارة.

ويجوز أن يكون هذا باعتبار تقدم وعده في كتبه على لسان رسله عليهم السلام(٢).

- في قوله تعالى: **﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا ثم جعلنا الشمس عليه دليلا. ثم قبضناه إلينا قبضا يسيرا﴾** الفرقان ٤٥ - قال البيضاوي: وثم في الموضعين لتفاضل الأمور، أو لتفاضل مبادي أوقات ظهورها...

وقال الشهاب: قوله وثم في الموضعين ... يعني أن التراخي رتبي، ففيه استعارة تبعية، شبه تباعد الرتبة بالتباعد الزماني فاستعير له ما يدل عليه، وهو إما من الأدنى إلى الأعلى، فإنه جعل الشمس دليلاً بطلوعها وهو أنفع من الظل الصرف، وارتفاعها الملزوم للقبض أنفع منه أو بالعكس، فإن الظل أطيب الأحوال وأدنى منه وقت الطلوع وأدنى منه وقت الشعاع(٣).

- في قوله تعالى: **﴿لولا دعاؤكم فقد كذبتم﴾** الفرقان ٧٧ - قال البيضاوي: أي بما أخبركم به حيث خالفتموه، وقيل: قد قصرتم في العبادة من قولهم: كذب القتال إذا لم يبالغ فيه...

- في قوله تعالى: **﴿فألقي السحرة ساجدين﴾** الشعراء ٤٦ - قال

---

(١) حاشية الشهاب ٦/ ٤٠٧. (٢) حاشية الشهاب ٦/ ٤١٠.

(٣) حاشية الشهاب ٦/ ٤٢٨، وتلخيص البيان ٢٥١.

البيضاوى: لعلمهم بأن مثله لا يتأتىّ بالسحر، وإنما بدّل الخرور بالإلقاء ليشاكل ما قبله[1]، ويدل على أنهم لما رأوا ما رأوا لم يتمالكوا أنفسهم فكأنهم أخذوا فطرحوا على وجوههم، وأنه تعالى ألقاهم بما خوّلهم من التوفيق....

وقال الشهاب: قوله: فكأنهم أخذوا.... إشارة إلى أن فى «ألقى» استعارة تبعية حسّنها المشاكلة، وليس مجازاً مرسلاً وإن احتمله النظم، ووجه الشبه: عدم التمالك لا السرعة كما قيل[2].

- فى قوله تعالى: ﴿**وأورثناها بنى إسرائيل**﴾ الشعراء ٥٩- قال الشهاب: هو استعارة، أى ملّكناها لهم تمليك الإرث بعد زمان أو بعد إغراق فرعون إن قيل: إنهم دخلوها وملكوها حينئذ، لكن المذكور فى التواريخ أنهم لم يدخلوها فى حياة موسى عليه السلام[3].

- فى قوله تعالى: ﴿**وتقلبك فى الساجدين**﴾ الشعراء ٢١٩- قال البيضاوى: وترددك فى تصفح أحوال المجتهدين...

وقال الشهاب: هذا إشارة إلى أن التقلّب بمعنى الذهاب والمجئ مجاز[4].

- فى قوله تعالى: ﴿**لولا أن ربطنا على قلبها**﴾ القصص ١٠- قال البيضاوى أى بالثبات والصبر...

وقال الشهاب: هذا إشارة إلى أن الربط على القلب مجاز كما فى قوله ﴿**وليربط على قلوبكم**﴾[5].

- فى قوله تعالى: ﴿**وضل عنهم ما كانوا يفترون**﴾ القصص ٧٥- قال البيضاوى: وغاب عنهم غيبة الضائع....

وقال الشهاب: هذا إشارة إلى أن ضل بمعنى ضاع، وهو مستعار هنا

---

(١) يعنى قوله تعالى ﴿**فألقى موسى عصاه**﴾. (٢) حاشية الشهاب ٧/ ١٣.

(٣) حاشية الشهاب ٧/ ١٥. (٤) حاشية الشهاب ٤/ ٢٩.

(٥) الأنفال: ١١، حاشية الشهاب ٧/ ٦٦، هذا ويذكر العز بن عبد السلام: شبه حفظه لما فى القلوب من يقين إيمان بحفظ من ربط على شئ برباط ليحفظه ويمنعه من الانفلات، فالرباط ههنا الصبر، والمربوط عليه اليقين والإيمان، والرابط هو الله، وهذا من مجاز تشبيه المعانى بالمعانى -وقال بالاستعارة أيضا الزمخشرى وذكر وجها آخر وهو: لولا أن طمأنا قلبها وسكنا ؟؟ه قلقه، الإشارة إلى الإيجاز ٩٤، والكشاف ٣/ ١٦٧، وانظر تفسير الرازى ٦/ ٤٢٨.

للغيبة[1].

- فى قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يشترى لهو الحديث﴾ لقمان ٦- قال البيضاوى: أى ما يلهى عما يعنى كالأحاديث التى لا أصل لها والأساطير التى لا اعتبار فيها.....

وقال الشهاب: الاشتراء مستعار لاختياره على القرآن وانصرافهم عنه واستبداله به[2].

- فى قوله تعالى: ﴿ولا تصعر خدك للناس﴾ لقمان ١٨- قال البيضاوى: أى لا تمله عنهم ولا تولهم صفحة وجهك كما يفعله المتكبرون، من الصعر وهو الصيد، داء يعترى البعير فيلوى عنقه...

وقال الشهاب: قوله لا تمله عنهم... هذا أصل معناه، والصَّيد -بفتح الصاد والياء- كما فى الجوهرىَ- وبكسر الصاد- كما فى القاموسَ- مرض فى أعناق الإبل يتشنج بها أعصابها فلا تتحرك وتلتفت، وقد استعير للتكبر كالصعر[3].

- فى قوله تعالى: ﴿ومكر أولئك هو يبور﴾ فاطر ١٠- قال الشهاب: أصل معنى البوار الكساد أو الهلاك فاستعير هنا للفساد وعدم التأثير لأن الكاسد يكسد لفساده، ولأن الهالك فاسد لا أثر له[4].

قال البيضاوى: أى لحد معين ينتهى إليه دورها، فشبه بمستقر المسافر إذ قطع مسيره، أو لكبد السماء، فإن حركتها فيه توجد إبطاء بحيث يظن أن لها هناك وقفة قال * والشمس حيرى لها فى الجو تدويم*

أو لاستقرار لها على نهج مخصوص، أو لمنتهى مقدر لكل يوم من المشارق والمغارب...

وقال الشهاب: قوله لحد معين... وإنما جعله مجازاً عما ذكر لدوام حركتها فلا قرار لها، فالمستقر على هذا اسم مكان تقطعه فى حركتها الدائمة ثم تعود، ووجه الشبه على هذا: الانتهاء إلى حد محل معين وإن كان للمسافر قراراً دونها، وهذا ما تقطعه فى السنة، واللام تعليلية أو بمعنى إلى.

(١) احاشية الشهاب ٧/ ٨٥.
(٢) حاشية الشهاب ٧/ ١٣٣.
(٣) حاشية الشهاب ٧/ ١٣٧.
(٤) حاشية الشهاب ٧/ ٢١٩.

قوله: أو لكبد السماء... أى وسطها فالمستقر اسم مكان أيضا، وجوّز فيه المصدرية وكلام المصنف لا يأباه، واللام فيه كالأول، وكونه محل قرار إما مجاز عن الحركة البطيئة أو هو باعتبار ما يتراءى، وهذا هو الوجه الثاني.

قوله: والشمس حيرى... يصف سير فرسه وجريه فى الظهيرة وشدة الحر، والجو ما بين السماء والأرض، والمراد به هنا وسط السماء، والتدويم وقوف الطائر فى الهواء، وهو مجاز أو استعارة لوقوفها وسكونها وهو محل الشاهد، وحيرى مؤنثة حيران استعارة أو تشبيه لها أيضا، لأن المتحير يقف فيقدم رجلاً ويؤخر أخرى(١).

- فى قوله تعالى: ﴿ومن نعمره ننكسه فى الخلق﴾ يس ٦٨- قال البيضاوى: نقلّبه فيه فلا يزال يتزايد ضعفه وانتقاص بنيته وقواه عكس ما كان عليه بدء أمره...

وقال الشهاب: قوله فلا يزال يتزايد ضعفه... تفسير لنقلبه وإشارة إلى أنه مستعار من التنكيس الحسى إلى المعنوى(٢).

- فى قوله تعالى: ﴿يطاف عليهم بكأس من معين﴾ الصافات ٤٥- قال البيضاوى: من عان إذا نبع، وصف به خمر الجنة لأنها تجرى كالماء...

وقال الشهاب: قوله وصف به... إشارة إلى أنه استعارة وأنه فى الأصل اسم مفعول أو صفة بوزن فعيل، وقوله: لأنها تجرى كالماء هذا بناء على أنها خمر حقيقية لكنها وصفت بالمعين تشبيها لها به لكثرتها حتى تكون أنهاراً جارية فى الجنان(٣).

- فى قوله تعالى: ﴿إذ جاء ربه بقلب سليم﴾ الصافات ٨٤- قال البيضاوى: ومعنى المجئ به ربه إخلاصه له كأنه جاء به متحفاً إياه...

وقال الشهاب: يعنى كان الظاهر: جاء ربه سليم القلب، فلم عدل عنه إلى ما فى النظم؟

وفى الكشاف: معناه أخلص لله قلبه وعرف ذلك منه فضرب المجئ مثلاً لذلك.أ.هـ.

وفى المطلع: معنى مجيئه ربه أنه أخلص لله قلبه وعرف ذلك منه معرفة

---

(١) حاشية الشهاب ٧/ ٢٤١.
(٢) حاشية الشهاب ٧/ ٢٥٠.
(٣) حاشية الشهاب ٧/ ٢٦٩.

الغائب وأحواله بمجيئه وحضوره فضرب مثلاً... وقال الإمام: معناه أنه أخلص لله قلبه فكأنه أتحف حضرته بذلك القلب، فقيل: المفهوم من المطلع أن الباء للملابسة، ومن كلام الإمام أنها للتعدية.

وظاهر كلام المصنف الأول، ثم إن ظاهر كلامهم أن فى (جاء) استعارة ولم يحمل على الحقيقة مع أن القلب قابل للانتقال لأن المجئ يقتضى الغيبة عن حضرته تعالى، إلا أنه لا معنى حينئذ لجعل (سليم) بمعنى الخالص أو المخلص كما قاله بعض الفضلاء.

أقول: هذا جميع ما قالوه برمته، والذى يقبله القلب السليم أن ما ذكروه من الاستعارة مقرر، وأن ما قاله المصنف هنا خالص أو مخلص بيان لمحصل المعنى فيصير معنى التركيب: أنه أخلص لله قلبه السليم من الآفات[(١)].

- فى قوله تعالى: **﴿وإن يونس لمن المرسلين. إذ أبق إلى الفلك المشحون﴾** الصافات ١٣٩ ، ١٤٠ - قال البيضاوى: (أبق) هرب، وأصله الهرب من السيد لكن لما كان هربه من قومه بغير إذن ربه حسن إطلاقه عليه **﴿فساهم فكان من المدحضين﴾**[(٢)] فصار من المغلوبين بالقرعة، وأصله المزلق من مقام الظفر، روى أنه لما وعد قومه بالعذاب خرج من بينهم قبل أن يأمره الله به فركب السفينة فوقفت فقالوا ههنا عبد آبق...

وقال الشهاب: قوله هرب، فرّق بعضهم بأن الإباق الهرب من غير خوف وكدّ عمل، وقوله بغير إذن ربه... على خلاف معتاد الأنبياء كما فى هجرة نبينا صلى الله عليه وسلم، وقوله: حسن إطلاقه... لأنه استعارة، شبه خروجه بغير إذن ربه بإباق عبد من سيده، أو هو من استعمال المقيد فى المطلق، والأول أبلغ- وقيل: الإباق الفرار بحيث لا يهتدى إليه طالب، وكان لما خرج طلبه قومه فلم يجدوه فاستعير له نظراً لهذا القيد، وهو إن سلم اعتباره فيه على ما ذكره بعض أهل اللغة فلا مانع من غيره....

قوله: وأصله المزلق... بصيغة المفعول، أى الواقع لزلقه فاستعير للمغلوب لسقوطه من مقام الظفر.

وفى قوله **﴿فالتقمه الحوت﴾**[(٣)] قال البيضاوى: فابتلعه، من اللقمة.

---

(١) حاشية الشهاب ٧/ ٢٧٥ . (٢) الصافات: ١٤١ . (٣) الصافات: ١٤٢ .

وقال الشهاب: أى مستعار منها لشبهه بها[1].

- فى قوله تعالى: ﴿فطفق مسحا بالسوق والأعناق﴾ صّ ٣٣- قال البيضاوى: أى بسوقها وأعناقها يقطعها، من قولهم: مسح علاوته إذا ضرب عنقه.....

وقال الشهاب: استعمال المسح بمعنى ضرب العنق استعارة وقعت فى كلامهم قديماً[2].

- فى وقوله تعالى: ﴿وجعل لله أنداداً ليضل عن سبيله﴾ الزمر ٨- قال البيضاوى: والضلال والإضلال لما كانا نتيجة جعله صح تعليله بهما وإن لم يكونا غرضين.....

وقال الشهاب: يعنى أن اللام هنا لام العاقبة والمآل لترتب ما ذكر على هذا الجعل، وهى مستعارة من لام التعليل الداخلة على الغرض استعيرت لما ذكر، لكن فيه أن الضلال ليس نتيجة جعل الأنداز بل سبب مقدم عليه كما لا يخفى[3].

- فى قوله تعالى: ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى إنما إلهكم إله واحد فاستقيموا إليه﴾ فصلت ٦- قال البيضاوى: أى فى أفعالكم متوجهين إليه، أو فاستووا إليه بالتوحيد......

وقال الشهاب: قوله فاستقيموا فى أفعالكم... إشارة إلى أن الاستقامة -وهى عدم الاعوجاج- مستعارة للإخلاص فى الأفعال[4].

- فى قوله تعالى: ﴿وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله﴾ فصلت ٣٦- قال البيضاوى: (نزغ) أى نخس، شبه به وسوسته لأنها تبعث الإنسان على ما لا ينبغى كالدفع بما هو أسوأ، وجعل النزغ نازغاً على طريقة جدّ جده، أو أريد به نازغ وصفاً للشيطان بالمصدر.....

وقال الشهاب: النخس المس بطرق قضيب أو إصبع بعنف مؤلم استعير للوسوسة هنا، وقوله: لأنها... أى الوسوسة تبعث الإنسان على ما لا ينبغى بتسويل الشيطان، كما أن النزغ يكون للبحث على حركة ونحوها، فهو وجه

---

(١) حاشية الشهاب ٧/ ٢٨٥.

(٢) حاشية الشهاب ٧/ ٣١٠.

(٣) حاشية الشهاب ٧/ ٣٣٠

(٤) حاشية الشهاب ٧/ ٣٨٨.

الشبه بينهما، وقوله: كالدفع.... مثال لما لا ينبغى، وهو ضد الدفع بالأحسن، وجد جدّه بمعنى سعد سعده، من الإسناد للمصدر مجازاً للمبالغة، وقوله: أو أريد به نازغ.... فالمصدر بمعنى الفاعل كالعدل بمعنى عادل[١].

- فى قوله تعالى: ﴿ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة﴾ فصلت ٣٩- قال البيضاوى: يابسة متطامنة، مستعار من الخشوع بمعنى التذلل.....

وقال الشهاب: يعنى أن أصل معنى الخشوع التذلل فاستعير استعارة تبعية لحال الأرض فى السكون وكونها مجدبة لا نبات فيها، كما وصفها بالهمود فى قوله ﴿وترى الأرض هامدة﴾[٢] وهو خلاف وصفها بالاهتزاز وما معه كما بينه الزمخشرى، ويجوز أن تكون استعارة تمثيلية كما ستراه[٣].

- فى قوله تعالى: ﴿والله الذى أرسل الرياح فتثير سحابا﴾ فاطر ٩- قال البيضاوى: على حكاية الحال الماضية استحضاراً لتلك الصورة البديعة الدالة على كمال الحكمة، لأن المراد بيان إحداثها بهذه الخاصية ولذلك أسنده إليها، ويجوز أن يكون اختلاف الأفعال للدلالة على استمرار الأمر.....

وقال الشهاب: قوله استحضاراً...... إشارة إلى أن حكاية الحال تكون فى الأمور المستغربة البديعة وأنه لتمثيلها بجعلها كالحاضر المشاهد، لأن الأمور الغريبة يهتم بها السامع فيزيد تصوره لها كأنها محسوسة له، وقوله: ولأن.... الظاهر أن الإحداث هو معنى الإرسال، لأنه إيجاد خاص من الله تعالى لها، والمقصود أن الإثارة خاصية لها وأثر لا ينفك عنها فلا يوجد إلا بعد إيجادها فيكون مستقبلا بالنسبة إلى الإرسال، فاستعمال المضارع فيه على ظاهره وحقيقته من غير تأويل، لأن المعتبر زمان الحكم لا زمان التكلم، والفاء دالة على عدم تراخيه وهو شئ أخر، فما قيل: من أنه مضاف للفاعل (أى إحداث الرياح الإثارة) وهى تحدث بعد إرسالها فللدلالة عليه أتى بصيغة المستقبل، والفاء وإن دلت عليه لكن لا مانع من تعدد الدال على أمر واحد للاهتمام به، كلام مغشوش مشوّش، والحق ما سمعته..

قوله للدلالة على استمرار الأمر... يعنى أنه أتى بما يدل على الماضى

---

(١) حاشية الشهاب ٧/ ٤٠٠.
(٢) سورة الحج: ٥.
(٣) يعنى فى قوله ﴿فإذا أنزلنا عليها الماء أهتزت وربت﴾.
(٤) حاشية الشهاب ٧/ ٤٠١.

ثم يدل على المستقبل إشارة إلى استمرار ذلك وأنه لا يختص بزمان دون زمان إذ لا يصح المضى والاستقبال فى شئ واحد إلا إذا قصد ذلك[1] -ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿إنما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب وأقاموا الصلاة﴾ فى نفس هذه السورة، حيث قال البيضاوى: (بالغيب) غائبين عن عذابه، أو عن الناس فى خلولتهم، أو غائباً عنهم عذابه... (وأقاموا الصلاة) فإنهم المنتفعون بالإنذار لا غير، واختلاف الفعلين (يخشون، وأقاموا)- لما مر من الاستمرار...

ويوضح هذا الشهاب فيقول: قوله واختلاف الفعلين لما مر... يعنى فى قوله ﴿والله الذى أرسل الرياح فتثير﴾[2] قالوا والمراد الوجه الثالث وهو استمرار الأمر، فهو هنا لاستمرار الطاعة والانقياد لثبوتها فى الماضى والمستقبل، وإنما يتجه بجعل الخشية والإقامة كشئ واحد، ويكفى أيضا تلازمهما كما فى المقيس عليه[3].

- فى قوله تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾ الزخرف ٢- قال البيضاوى: لكى تفهموا معانية.... وقال الشهاب: هذا إشارة إلى أن (لعل) مستعارة من الترجيّ للتعليل كما مر تحقيقه فى سورة البقرة[4] وما فى تفسيره بالإرادة ومعانيه إشارة إلى مفعوله المقدر[5].

- فى قوله تعالى: ﴿وأخذناهم بالعذاب لعلهم يرجعون﴾ الزخرف ٤٨- قال البيضاوى: أى على وجه يرجى رجوعهم... وقال الشهاب: هذا إشارة إلى الجواب عما يقال إن الرجاء منه تعالى محال، وقد مر تفسيرها بكى وما فيه، فالمراد: أن الترجى فيه وفى أمثاله من العباد، ولما كان الترجى فيع غير معين فسره بما ذكر، وفيه رد على الزمخشرى حيث فسره بالإرادة هنا بناء على مذهبه، والكلام فيه مفصل فى شروحه[6].

- فى قوله تعالى: ﴿ائتونى بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم﴾ الأحقاف ٤- قال البيضاوى: أو بقية من علم بقيت عليكم من علوم الأولين

(١) حاشية الشهاب ٧/ ٢١٨.
(٢) فقد جاء أرسل ماضياً وتثير مضارعاً.
(٣) حاشية الشهاب ٧/ ٢٢٢.
(٤) فى قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ البقرة ٢١.
(٥) حاشية الشهاب ٧/ ٣٤٢.
(٦) حاشية الشهاب ٧/ ٤٤٥.

هل فيها ما يدل على استحقاقهم للعبادة أو الأمر به، وقرئ (إثارة) بالكسر أى مناظرة، فإن المناظرة تثير المعانى....... وقال الشهاب: قوله: وقرئ (إثارة) بالكسر.... إشارة إلى أنه استعارة، فشبه ما يبرز بتحقيق المناظرة بما يثور من الغبار الثائر من حركات الفرسان، ويتبعه تشبيهها بالمسابقة وهم بالفرسان أشبه[1].

- فى قوله تعالى: ﴿هو أعلم بما تفيضون فيه﴾ الأحقاف ٨- قال البيضاوى: أى تندفعون فيه من القدح فى آياته....

وقال الشهاب: قوله تندفعون.... تفسير بقوله (تفيضون) لأنه مستعار من فاض الماء وأفاضه، إذا سال، لأخذ فى الشئ قولا كان أو فعلا كقوله تعالى: ﴿فإذا أفضتم من عرفات﴾[2] وهو المراد من الاندفاع، وقوله من القدح أى الطعن بيان لما.[3].

- فى قوله تعالى: ﴿حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق﴾ محمد عليه السلام ٤- قال البيضاوى: أثخنتموهم أى أكثرتم قتلهم وأغلظتموه، من الثخين وهو الغليظ....

وقال الشهاب: قوله أكثرتم قتلهم.... الثخن كالغلظ يكون فى نحو الحبل والبزّ عبارة عن كثرة طاقاته، وفى المائعات حالة قريبة من الجمود تمنعه من سرعة السيلان، فإثخان العدو إيقاع القتل بهم بشدة وكثرة مستعار من ثخن المائعات لمنعه عن الحركة[4].

- فى قوله تعالى: ﴿والله معكم ولن يتركم أعمالكم﴾ محمد ٣٥- قال االبيضاوى: ولن يضيع أعمالكم، من وترت الرجل إذا قتلت متعلقاً له من قريب أو حميم فأفردته عنه من الوتر، شبه به تعطيل ثواب العمل وإفراده منه..

وقال الشهاب: قوله: ولن يضيع أعمالكم... بيان لمحصل المعنى المراد منه... وحقيقته: أفردته ممن يقرب منه بصداقة أو قرابة نسبية كما بينه المصنف... وقوله: من قريب أو حميم... أى صديق بياناً لقوله متعلقاً بزنة المفعول، وقوله من الوتر -بفتح الواو- مصدر، ويجوز كسرها والأول هو الأصح، وقوله شبه به... أى بالوتر... إشارة إلى أن الاستعارة تبعية، وقع التشبيه

(١) حاشية الشهاب٨/ ٢٦.
(٢) البقرة: ١٩٨.
(٣) حاشية الشهاب ٨/ ٢٨.
(٤) حاشية الشهاب ٨/ ٤١.

والتصرف في المصدر فشبه تعطيل العمل عن الثواب بالوتر، أى قتل من ذكر، ويلزمه بطريق التبع تشبيه آخر[١].

وقد جوّز فيه المكنية، بأن يشبه العمل بلا ثواب بمن قتل قرينه وحميمه و (يتركم) تخييلية وقرينة لها، وتعطيل الثواب: عدم ترتبه على العمل[٢].

- في قوله تعالى: ﴿ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم أن تطئوهم﴾ الفتح ٢٥- قال البيضاوى: أى توقعوا بهم وتبيدوهم..... وقال الشهاب: يريد أن تهلكوهم، يعنى أن الوطء استعير هنا للبطش المهلك، وهى استعارة حسنة واردة فى كلامهم قديماً وحديثاً ووجهها ظاهر[٣].

- في قوله تعالى: ﴿وفى عاد إذ أرسلنا عليهم الريح العقيم﴾ الذاريات ٤١- قال البيضاوى: سماها عقيماً لأنها أهلكتهم وقطعت دابرهم، أو لأنها لم تتضمن منفعة وهى الدبور أو الجنوب أو النكباء.....

وقال الشهاب: قوله لأنها أهلكتهم... يعنى أن العقيم مستعار استعارة تبعية لما ذكر، بتشبيه ما فى الريح مما ذكر بما فى المرأة مما يمنع حملها، لأن أصل العقم اليبس المانع من قبول الأثر، وهو فعيل بمعنى فاعل أو مفعول، فلما أهلكتهم وقطعت بالاستئصال نسلهم شبه ذلك الإهلاك بعدم الحمل لما فيه من إذهاب النسل وهذا هو المراد هنا.

وأما قوله: أو لأنها لم تتضمن منفعة... فبيان معنى مجازى آخر للريح العقيم، وهى التى لا تلقح الشجر بزهر وثمر لا أنه مراد هنا إذ لا يصح أن يقال المراد: أرسلنا عليهم ريحاً لا نفع فيها، فشبه عدم تضمن المنفعة بعقم المرأة وهو ظاهر، فهو بمعنى فاعل من اللازم[٤].

- في قوله تعالى: ﴿يتنازعون فيها كأساً﴾ الطور ٢٣- قال البيضاوى: يتنازعون أى يتعاطون هم وجلساؤهم بتجاذب (كأساً) خمراً....

وقال الشهاب: قوله يتعاطون... إلخ أصل معنى التنازع تفاعل من النزع بمعنى الجذب ثم استعمل فى التخاصم بجعل الأقوال وتراجعها بمنزلة تجاذب الأجسام وكذا فى المحاورة، يقال: تنازعنا الحديث إذا تحادثوا فى سمر ونحوه،

---

(١) وهو تشبيه العمل بالشخص الموتور.

(٢) حاشية الشهاب ٨/ ٨٤.

(٣) حاشية الشهاب ٨/ ٦٥.

(٤) حاشية الشهاب ٨/ ٩٩.

وهو استعارة كما فى قوله (أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا).

وما هنا استعير لتعاطى الكاسات أى إدارتها بين الندامى، وأصله تفاعل من العطاء، لأن النديم يعطيه الساقى فإذا شرب أعطاها له، وقوله بتجاذب.. تفاعل من الجذب إشارة إلى معناه الأصلى المستعار منه، وقيل: إشارة إلى أن بينهما ملاعبة وتجاذباً لشدة سرورهم[١].

- فى قوله تعالى: **﴿أفتمارونه على ما يرى﴾** النجم ١٢- قال البيضاوى: أفتجادلونه عليه، من المراء وهو المجادلة، مأخوذ من مرى الناقة، كأن كلا من المتجادلين يمرى ما عند صاحبه....

وقال الشهاب: قوله واشتقاقه من مرى الناقة... إذا مسح ظهرها وضرعها ليخرج لبنها وتدرّ به، فشبه به الجدال لأن كلا يطلب الوقوف على ما عند الآخر ليلزمه الحجة فكأنه استخرج درّه[٢].

- فى قوله تعالى: **﴿والنجم والشجر يسجدان﴾** الرحمن ٦- قال البيضاوى: ينقادان لله فيما يريد بهما طبعا انقياد الساجد من المكلفين طوعاً...

وقال الشهاب: هذا إشارة إلى أنه استعارة مصرحة تبعية، شبه جريهما على مقتضى طبيعته بانقياد الساجد لخالقه وتعظيمه له[٣].

- فى قوله تعالى: **﴿فيهن قاصرات الطرف﴾** الرحمن ٥٦- قال البيضاوى: أى فى الخيام فإن (جنتان) يدل على جنان هى للخائفين، أو فيما فيهما من الأماكن والقصور، أو فى هذه الآلاء المعدودة من الجنتين والعينين والفاكهة والفرش....

وقال الشهاب: قوله أو فيما فيهما... فضمير فيهن للبيوت والقصور المفهومة من الجنتين أو للجنتين باعتبار ما فيهما مما ذكر كما هو المعروف فى أمثاله فى الدنيا، قوله أو فى هذه الالاء... فضمير فيهن للآلاء والظرفية مجازية كما يقال للمتنعّم هو فى النعيم وفى اللذات، والمجموع ظرف مجازى، فلا يتوهم أن المناسب للفرش (على) لا (فى) مع أنه غير مسلم.

وقد قيل: إنه شبه تمكنهم على الفرش بتمكن المظروف فى الظرف،

---

(١) حاشية الشهاب٨/ ١٠٥.
(٢) حاشية الشهاب ٨/ ١١٢.
(٣) حاشية الشهاب ٨/ ١٣٠.

وإيثاره للإشعار بأن أكثر حالهم الاستقرار عليها ولذا قيل **﴿متكئين على فرش﴾** ولا يضره تقدم **﴿فيهن خيرات حسان﴾** على ذكر الاتّكاء على الرفرف فتأمل(١).

- في قوله تعالى: **﴿وبسّت الجبال بسًّا﴾** الواقعة ٥- قال البيضاوى: أى فتتت حتى صارت كالسويق الملتوت، من بسّ السويق إذا لتّه، أو سيقت وسيرت من بسّ الغنم إذا ساقها....

وقال الشهاب: قوله كالسوايق... إشارة إلى أنه استعارة على هذا(٢).

- في قوله تعالى: **﴿وفرش مرفوعة﴾** الواقعة ٣٤- قال البيضاوى في وجه: وقيل الفرش النساء... وقال الشهاب: فإن النساء تسمى فراشاً كما تسمى لباساً على الاستعارة(٣).

- في قوله تعالى: **﴿يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية﴾** الحاقة ١٨- قال البيضاوى: تشبيها للمحاسبة بعرض السلطان العسكر لتعرف أحوالهم...

وقال الشهاب: جملة تعرضون مستعارة لتحاسبون(٤).

- في قوله تعالى: **﴿والذين هم على صلاتهم يحافظون﴾** المعارج ٣٤- قال البيضاوى: فيراعون شرائطها ويكملون فرائضها وسننها...

وقال الشهاب: إن الحفظ عن الضياع استعير للإتمام والتكميل للأركان والهيئات(٥).

- في قوله تعالى عن قوم نوح **﴿وأصروا﴾** نوح ٧- قال البيضاوى: وأكبّوا على الكفر والمعاصى، مستعار من أصر الحمار على العانة إذ صر أذنيه وأقبل عليها...

وقال الشهاب: قوله وأكبوا على الكفر... يعنى انهمكوا وجدوا فيها، وكونه مستعاراً مما ذكر في أصل اللغة، وقد صار حقيقة عرفية في الملازمة للانهماك في الأمر، والصّر في الأصل الربط، وصرّ الأذنين رفعهما ونصبهما مستويتين كما تفعله الحيوانات إذا أسرعت وجدّت في عضّ بعضها في مخاصمته أو سوقه للأتان ونزوه عليها للجماع، وفيه إيماء إلى أن المنهمك

---

(١) حاشية الشهاب ٨/ ١٣٨.
(٢) حاشية الشهاب ٨/ ١٤١.
(٣) حاشية الشهاب ٨/ ١٤٤.
(٤) حاشية الشهاب ٨/ ٢٣٧.
(٥) حاشية الشهاب ٨/ ٢٤٦.

في مثله قبيح رذل ملحق بأحمق الحيوانات لتشبيهه بالحمار في أقبح حالاته وأسوئها[(١)].

- في قوله تعالى: ﴿والله أنبتكم من الأرض نباتا﴾ نوح ١٧ – قال البيضاوى: أنشأكم منها، فاستعير الإنبات للإنشاء، لأنه أدل على الحدوث والتكوّن من الأرض.....

وقال الشهاب: هذا إشارة إلى أنه استعارة تبعية، وقوله: أدل على الحدوث... لأنه محسوس وقد تكرر إحساسه فكان أظهر في الدلالة على الحدوث والتكوّن من الأرض لأنه بغير واسطة[(٢)].

- في قوله تعالى: ﴿علم أن لن تحصوه فتاب عليكم﴾ المزّمل ٢٠ – قال البيضاوى: فتاب بالترخيص في ترك القيام المقدر ورفع التبعية فيه كما رفع التبعة عن التائب...

وقال الشهاب: قوله بالترخيص... إشارة إلى أن المراد بقوله (تاب عليكم) ليس قبول التوبة فإنه غير مناسب هنا كما في غيره، بل هو استعارة للترخيص وعدم المؤاخذة، كما أن من قبلت توبته لا يؤاخذ، فشبه الترخيص بقبول التوبة في رفع التبعة، واستعمل لفظ المشبه به في المشبه كما في قوله ﴿فتاب عليكم وعفا عنكم﴾[(٣)]، والتبعة: الإثم والمؤاخذة به[(٤)].

- في قوله تعالى: ﴿يا أيها المدثر﴾ المدثر ١ – قال البيضاوى: أى المتدثر وهو لابس الدثار، وقيل: تأذى من قريش فتغطى بثوبه منكراً، أو كان نائماً متدثراً فنزلت، وقيل المراد المتدثر بالنبوة والكمالات النفسانية، أو المختفى فإنه كان بغار حراء كالمختفى فيه على سبيل الاستعارة......

وقال الشهاب موضحاً وجه الاستعارة في كل ذلك: قوله وقيل تأذى من قريش، وهذا كما يفعله من يريد التوجه لما فكر فيه فيستر نظره ليجتمع خاطره، وقوله المتدثر بالنبوة.... إما أن يراد المتحلّى بها والمتزين كما أن اللباس الذى فوق الشعار يكون حلية لصاحبه وزينة ولذا يِسمّى حلّه، فلا يراد أنِ تشبيه الكمالات النفسية بالشعار أولى.

وأما القول: بأن التشبيه بالدثار في ظهورها، ففيه قصور، لأن الأمر

---

(١) حاشية الشهاب ٨/ ٢٥٠.
(٢) حاشية الشهاب ٨/ ٢٥٢.
(٣) البقرة: ١٨٧.
(٤) حاشية الشهاب ٨/ ٢٦٩.

النفساني لا يظهر والظاهر آثاره ومآله لما ذكرناه، وكذا القول بأنه شبه به في الإحاطة، قوله: أو المختفي... لأن الدثار يواري البدن فيخفيه فأطلق المدثر وأراد به الغائب عن النظر على الاستعارة والتشبيه، لأنه كان بغار حراء كذلك...

فما قيل: من أنه لا يوجد في اللغة (المدثر) بمعنى المختفي سهو، لأنه ليس معنى حقيقياً حتى يذكره أهل اللغة.

والذي أوقعه في الغلط قول المصنف كالمختفي، لأنه توهم أنه المشبه به وليس بمراد له لكنه تسمّح في العبارة، لأن المختفي من يقصد إخفاء نفسه خوفاً من الناس، فجعله مختفياً أولاً بمعنى الغائب عن النظر والثاني بالمعنى المتعارف.

والحاصل: أنه شبه أحد فرديه بالآخر، وقد وقع للقائل خيط هنا، وقوله: على سبيل الاستعارة.... أي التبعية في الوجهين قبله[1].

- في قوله تعالى: ﴿**بل يريد الإنسان ليفجر أمامه**﴾ القيامة ٥- قال البيضاوي: ليدوم على فجوره فيما يستقبله من زمان......

وقال الشهاب: قوله تعالى: ﴿**بل يريد الإنسان...**﴾ هو كقوله: ﴿**يريد الله ليبين لكم**﴾[2] وفي المعنى: أنه قد اختلف فيه، فقيل: المفعول محذوف، أي يريد الله التبيين ليبين لكم... وقوله: ليدوم على فجوره... فسره به لأن (أمامه) ظرف مكان استعير هنا للزمان المستقبل فيفيد الاستمرار[3].

- في قوله تعالى: ﴿**فالعاصفات عصفا**﴾ المرسلات ٢- قال البيضاوي: أقسم الله بطوائف من الملائكة أرسلهن الله بأوامره متتابعة فعصفن عصف الرياح في امتثال أمره....

وقال الشهاب: هو معنى العاصفات على أنه استعارة بمعنى المسرعات سرعة الرياح لعدم انفصال السرعة عن الإرسال[4]...

- في قوله تعالى: ﴿**وإذا النجوم انكدرت**﴾ التكوير ٢- قال البيضاوي: انقضّت، أو أظلمت من كدرت الماء فانكدر......

وقال الشهاب: قوله أو أظلمت... يعني أنه استعارة شبه ذهاب ضوئها بتكدير الماء المذهب لصفائه ورونق منظره، وفي قوله: ﴿**وإذا الجبال سيرت**﴾[5]

---

(١) حاشية الشهاب ٨/ ٢٧٠.
(٢) سورة النساء: ٢٦.
(٣) حاشية الشهاب ٨/ ٢٨٢.
(٤) حاشية الشهاب ٨/ ٢٩٥.
(٥) التكوير: ٣.

قال البيضاوى: أى عن وجه الأرض أو فى الجو... وقال الشهاب: عن وجه الأرض متعلق بسيرت لأنه بمعنى أزيلت على الاستعارة أو المجاز المرسل أيضا[1].

– فى قوله تعالى: ﴿إذا السماء انشقت. وأذنت لربها وحقت﴾ الانشقاق ١، ٢– قال البيضاوى: واستمعت له، أى انقادت لتأثير قدرته حين أراد انشقاقها أنقياد المطواع الذى يأذن[2] للآمر ويذعن له....

وقال الشهاب: قوله واستمعت.... لأنه من الأذن، قال:

صمّ إذا سمعوا خيراً ذكرت به * وإن ذكرت بشر عندهم أذنوا

وهو مجاز عن الانقياد والطاعة ولذا فسره بقوله: أى انقادت، قوله: المطواع هو الشديد الطاعة، وقوله: يذعن أى ينقاد، وأما الإذعان بمعنى الإدراك فليس من كلام العرب وإن كان له وجه من المجاز.

وليس فى قوله: انقياد المطواع إشارة إلى أنه استعارة تمثيلية كما توهم، فإنها تبعية مصرحة كما لا يخفى[3]

– فى قوله تعالى: ﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾ الانشقاق ٦– قال البيضاوى: عليه، وتقديره: لاقى الإنسان كدحه، أى جهداً يؤثر فيه، من كدحه إذا خدشه...

وقال الشهاب: قوله أى جهداً... تفسير للجواب على أنه لاقى كدحه، والجهد بالضم– التعب، فالمعنى: أنه لاقى تعباً ونصباً مؤثراً فيه غاية التأثير لما يرى من هول يوم القيامة فلا يقدر فيه مضاف، وقوله: من كدحه... بيان لمعناه الوصفى وهو الخدش فى الجلد أى تخريقه خرقاً صغيرة فاستعير للجدّ فى العمل وللتعب بجامع التأثير فى ظاهر البشرة فيهما كما أشار إليه الزمخشرى[4].

– فى قوله تعالى: ﴿بل الذين كفروا فى تكذيب﴾ البروج ١٩– قال البيضاوى: لا يرعوون عنه، ومعنى الإضراب: أن حالهم أعجب من هؤلاء فإنهم سمعوا قصتهم ورأوا آثار هلاكهم وكذبوا أشد من تكذيبهم....

---

(١) حاشية الشهاب ٨/ ٣٢٦.
(٢) أى يستمع لما يقوله ويستجيب لأوامره.
(٣) حاشية الشهاب ٨/ ٣٣٩.
(٤) حاشية الشهاب ٨/ ٣٣٩، ٣٤٠.

وقال الشهاب: وفى العدول عن يكذبون إلى جعلهم (فى تكذيب) وأنه لشدته أحاط بهم إحاطة الظرف بمظروفه، أو البحر بالغريق فيه، مع ما فى تنكيره من الدلالة على تعظيمه وتهويله، ولذا قال: أشد من تكذيبهم، ففيه استعارة تبعية فى كلمة (فى)[1].

– فى قوله تعالى: ﴿ما ودعك ربك وما قلى﴾ الضحى ٢ – قال البيضاوى: ما ودعك أى ماقطعك قطع المودع.....

وقال الشهاب: يعنى أن التوديع مستعار استعارة تبعية للترك هنا، وفيه من اللطف والتعظيم ما لا يخفى، فإن الوداع إنما يكون بين الأحباب ومن تعزّ مفارقته كما قال المتنبى:

حشاشة نفسى ودّعت يوم ودّعوا * فلم أدر أى الظاعنين أشيّع

وحقيقته التوديع غير متصورة هنا[2].

– فى قوله تعالى: ﴿إنا أنزلناه فى ليلة القدر﴾ القدر ١ – قال البيضاوى فى وجه: وقيل المعنى أنزلنا فى فضلها....

وقال الشهاب: ففيه مضاف مقدر، أى فى فضل ليلة القدر، أو فى بيانها أو حقها، أو الظرفية مجازية، كما فى قوله عمر رضى الله عنه: خشيت أن ينزل فىّ قرآن ومثله كثير ففيه استعارة تبعية، وقيل (فى) فيه مستعارة للسببية والضمير للقرآن بالمعنى الدائريين الكلى والجزئى، وبمعنى السورة[3].

هذا ما من الله به علىّ لإخراجه فى هذا العدد، وبمشيئة الله تعالى يتبع بقية ألوان الاستعارة فى العدد القادم؛ والله أعلم بمراده ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين﴾.

(١) حاشية الشهاب ٨/ ٣٤٥.
(٢) حاشية الشهاب ٨/ ٣٧٠.
(٣) حاشية الشهاب ٨/ ٣٨٣.

خاتمة

لقـد أعـاننى الله سبـحـانه وتعـالى على إخـراج هذا القـدر من أنواع الاستعارة التى وردت فى حاشية الشهاب على تفسير البيضاوى.

وكنت أود أن يشتـمـل هذا البـحث على كل ألوان الاستـعـارة، لكن لكثرة أمثلتها وتعدد فنونها لم يسعفنى الوقت لإخراجها كلهـا، ووقف الأمر عند هذا الحد من أنواعها، وسيتم بمشيئة الله تعالى إخراج ما تبقى من أنواع الاستعارة في العدد القادم من مجلة الكلية، هذا إن امتد بنا الأجل وأراد الله لنا البـقـاء، وأسعفنا الوقت لتنفيذ ذلك وأعاننا الله بعون منه وفضل، لأن المهمات والأعباء ما أكثرها، كما أن للسن عوامله وللطاقة الآن والجهد قدرهما، فنسأل الله التوفيق والعون والسداد لإتمام ما بدأنا إنه سميع مجيب الدعاء.

ربنا عليك توكلنا وإليك أنبنا وإليك المصير؛

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين؛

القاهرة في المحرم ١٤١٢ هـ

ابريل ٢٠٠٠

أ. د. فريد محمد بدوي النكلاوي

رئيس قسم البلاغة والنقد

اهم المصادر والمراجع

١- أسرار البلاغة. عبد القاهر الجرجاني. تحقيق محمود شاكر.

٢- الإتقان فى علوم القرآن. السيوطى.

٣- إعجاز القرآن للباقلانى. تحقيق السيد صقر. ط. المؤسسة المصرية للتأليف والنشر سنة ١٩٦٣.

٤- أمالى المرتضى. للعلوى. مطبعة السعادة طبعة أولى.

٥- الإيضاح للخطيب القزوينى. مطبعة السنة المحمدية.

٦- تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة طبع دار إحياء الكتب العربية.

٧- تفسير ابن كثير. مطبعة المنار ١٣٤٣هـ.

٨- تفسير البحر المحيط. أبو حيان الأندلسى ط. دار الفكر بيروت.

٩- التفسير القيم. لابن القيم.

١٠- التفسير الكبير. للرازى. الطبعة الأولى.

١١- تفسير الكشاف. للزمخشرى. طبع مصطفى الحلبى.

١٢- تقرير الإنبابى على حاشية الصبان. طبع عيسى الحلبى.

١٣- تلخيص البيان. الشريف الرضى.

١٤- حاشية الدسوقى على المغنى. المطبعة المحمدية ١٣٥٨هـ.

١٥- حاشية السيد على الكشاف. ط. مصطفى الحلبى.

١٦- حاشية السيد على المطول. والمطول طبع بولاق.

١٧- دلائل الإعجاز. عبد القاهر الجرجانى. تحقيق محمود شاكر.

١٨- رسالة الأمير على البسملة. مخطوط بدار الكتب.

١٩- شروح التلخيص. مطبعة عيسى الحلبى.

٢٠- الصناعتين. أبو هلال العسكرى. طبع عيسى الحلبى.

٢١- الطراز. يحيى العلوى. ط. دار الكتب العلمية بيروت.

٢٢- العمدة فى محاسن الشعر وآدابه ونقده. ابن رشيق. مطبعة السعادة

٢٣- الفوائد المشوق إلى علوم القرآن. ابن قيم الجوزية. ط. بيروت.

٢٤- الكامل للمبرد. مطبعة المعارف بيوروت.
٢٥- المثل السائد فى أدب الكاتب والشاعر. ابن الأثير. . مكتبة نهضة مصر.
٢٦- المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز. ابن عطية. طبع المغرب.
٢٧- معانى القرآن. الفراء. ط. الدار المصرية للتأليف والترجمة.
٢٨- مفتاح العلوم. السكاكى. ط. مصطفى الحلبى.
٢٩- المفردات فى غريب القرآن. الراغب الأصفهانى ط. مصطفى الحلبى.

الضمير المنفصل في النظم القرآني

بقلم د. إبراهيم عبد الحميد التلب
كلية اللغة العربية بالقاهرة.

مقدمة

الحمد لله حمداً يوافي نعمه، ويكافئ مزيده، والصلاة والسلام على أفصح العرب لساناً وأوضحهم بياناً، اللهم صلّ وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد

فإنّ القرآن الكريم هو كتاب العربية الأكبر، وهو محور اهتمام المسلمين، وقبلة الباحثين والدارسين، منذ نزل به الروح الأمين على قلب النبى الأمين، وسيظلّ كذلك إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ولا عجب فى ذلك، فهو النور الذى يبدد ظلمات الشرك والجهالة، وهو أساس كل خير، ومناط كل فضيلة، وهو الذى لا تزيغ به الأهواء، ولا يخلق عن كثرة الردّ والتكرار، ولا تنقضى عجائبه.

وقد أمرنا الله عزّ وجلّ بتدبر كتابه، والتعرف على دقائقه، وبلاغة القرآن وجه من وجوه إعجازه، فالحديث عن بلاغة القرآن وسحر بيانه إبراز لسر من أسرار الإعجاز القرآنى، فهو خدمة للدين والعقيدة فى المقام الأول؛ فمتى ثبت أن القرآن معجز فقد ثبت أنه حقّ من عند الله تعالى، ومتى ثبت أنه حق فقد ثبت أنّ الرسول حق، وأنّ الدين الذى جاء به حق. فهو الدليل على صحة الدين؛ لأنه المعجزة.

ولا يستطيع باحث أن يقول فى القرآن القول الفصل الذى لا قول بعده، إذ لا أعلم من الله بأسرار كتابه. فحديث الباحثين فى بلاغة القرآن هو اجتهاد يخطئ ويصيب. والمجتهد مثاب أخطأ أم أصاب، ما دامت النية خالصة لوجه الله تعالى.

والتصدى للبحث فى بلاغة القرآن يملأ النفس رهبة، ويجعل الإنسان

يفكر مراراً قبل أن يخطّ بيده شيئا، لأن هذا الأمر دين، والخطأ فيه جرم كبير، ولكن حسن النية ورجاد الأجر من الله يرفعان عنى حجاب الرهبة والإحجام.

فمن الله أستمد العون، وإياه أسأل أن يجعل قولي سديداً ورأيي رشيداً

وعلي الله قصد السبيل إنه نعم المولي ونعم النصير

د. إبراهيم عبد الحميد السيد التلب

كلية اللغة العربية بالقاهرة.

«الضمير المنفصل في النظم القرآني»

موضوع هذا البحث هو: «ضمير الفصل فى النظم القرآنى» وهو يتكون من فصلين:

الفصل الأول : «أحكام ضمير الفصل» وأعنى بها الأحكام النحوية لهذا الضمير عند البصريين والكوفيين وشروطه وفوائده، والدليل على إفادته للحصر.

والفصل الثانى: «مقامات ضمير الفصل» وأعنى بها تلك المواضع التى يرد فيها ضمير الفصل كثيراً، فى ضوء ما تبين لى من استقصاء مواضعه فى الذكر الحكيم. وهى فى الغالب الأعم تلك المواقف التى تشتد فيها الحاجة إلى توثيق الكلام وتقريره وتوكيده.

***

الفصل الأول

«احكام ضمير الفصل»

ما المقصود بضمير الفصل؟

هو ضمير منفصل يأتى بصيغة المرفوع مطابقاً لما قبله فى التكلم والخطاب والغيبة.

يقع بين المبتدأ والخبر فى الحال أو فى الأصل[1] نحو **﴿وأولئك هم المفلحون﴾**[2] **﴿وإنا لنحن الصافون﴾**[3] ،**﴿كنت أنت الرقيب عليهم﴾**، **﴿تجدوه عند الله هو خيراً وأعظم أجرا﴾**، **﴿إن ترن أنا أقل منك مالاً وولدا﴾**[4] .

وضمير الفصل يكون مفرداً مثل: **﴿إنك أنت السميع العليم﴾**[5] ويكون مثنى مثل: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهوّدانه أو ينصرانه» ويكون جمعاً مثل: **﴿أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون﴾**[6]

---

(١) معترك الأقران للسيوطى ٣/ ٥٧٩. ودراسات لأسلوب القرآن الكريم. القسم الثالث ١/ ١٣٢.

(٢) سورة البقرة ٥. (٣) سورة الصافات ١٦٥. (٤) سورة الكهف ٣٩.

(٥) البقرة ١٢٧. (٦) سورة المؤمنون ١٠، ١١

وهو يكون للمتكلم نحو: ﴿إني أنا الله رب العالمين﴾ وللمخاطب نحو: ﴿إنك أنت علام الغيوب﴾ وللغائب نحو: ﴿إن هذا لهو الفوز العظيم﴾[1].

ويجب أن يكون ضمير الفصل مطابقا لما قبله تكلماً وخطاباً وغيبة وإفراداً وتثنية وجمعاً.

شروط ضمير الفصل: يشترط فيه شرطان: أن يكون بصيغة المرفوع، وأن يطابق ما قبله.[2]

وإذا كانت القاعدة النحوية تقرر «أن الضمائر كلها أسماء» فإن ضمير الفصل يشذّ عن هذه القاعدة على خلاف فيه بين البصريين والكوفيين:

فيرى البصريون أن هذا الضمير يسمى فصلاً؛ لأنه يفصل بين النعت والخبر إذا كان الخبر مضارعاً لنعت الاسم كقولك: «زيد هو العاقل» وهو حرف لا موضع له من الإعراب.

أما الكوفيون فإنهم يسمّونه «عماداً»[3]؛ لأنه يعتمد عليه معنى الكلام، ويسميه بعضهم «دعامة» لأنه يدعم به الكلام أي يقوّى ويؤكد. وهو اسم له محلّ من الإعراب عندهم، فقال الفراء: محلّه بحسب ما قبله. وقال الكسائي: بحسب ما بعده. فمحله بين المبتدأ والخبر رفع، وبين معمولي ظن نصب، وبين معمولي كان: رفع عند الفراء ونصب عند الكسائي، وبين معمولي إن: نصب عند الفراء ورفع عند الكسائي[4].

وقد احتج البصريون لمذهبهم فقالوا: إنه لا موضع له من الإعراب؛ لأنه دخل لمعنى وهو الفصل بين النعت والخبر، ولهذا سميّ فصلاً كما تدخل الكاف للخطاب في «ذلك وتلك» وتثنى وتجمع، ولاحّظ لها في الإعراب.

واحتج الكوفيون لمذهبهم فقالوا: إنما قلنا إن حكمه حكم ما قبله، لأنه توكيد لما قبله، فتنزل منزلة النفس إذا كانت توكيداً. وكما أنك إذا قلت: «جاءني زيد نفسه» كان «نفسه» تابعاً لزيد في إعرابه، فكذلك العماد إذا قلت: «زيد هو العاقل» يجب أن يكون تابعاً في إعرابه لما قبله. وأما من ذهب

(١) الصافات ٦٠.
(٢) مغنى اللبيب لابن هشام ٢/ ٤٩٥.
(٣) معاني القرآن للفراء ١/ ٢٤٨.
(٤) مغنى اللبيب ٢/ ٤٩٧.

إلى أن حكمه حكم ما بعده فقال: إنه مع ما بعده كالشئ الواحد، فوجب أن يكون حكمه بمثل حكمه.

وقد ردّ البصريون على احتجاج الكوفيين فقالوا: «أما قولهم: إنه توكيد لما قبله فتنزل منزلة النفس في قولهم: جاءنى زيد نفسه. فهذا باطل؛ لأن المكنيّ (أى الضمير) لا يكون تأكيداً للمظهر فى شئ من كلامهم، والمصير إلى ما ليس له نظير فى كلامهم لا يجوز أن يصار إليه. وأما قولهم: إنه مع ما بعده كالشئ الواحد. فهذا باطل أيضا؛ إذ لا تعلق له بما بعده؛ لأنه كناية عمّا قبله، فكيف يكون مع ما بعده كالشئ الواحد ؟»[1].

شرط الجملة التي تشتمل علي ضمير الفصل:

يقع هذا الضمير بين المبتدأ والخبر في الحال أو فى الأصل بشرط أن يكونا معرفتين أو يكون الخبر اسم تفضيل؛ لأنه يشبه المعرفة فى أنه لا يقبل «أل».

وأجاز السيد الشريف الجرجانى مجئ الخبر فعلاً مضارعا؛ لأنه يشبه الاسم،[2] وجعل منه ﴿إنه هو يبدئ ويعيد﴾ وهو عند غيره توكيد أو مبتدأ، وتبعه أبو البقاء العكبرى فأجاز الفصل فى قوله تعالى: ﴿ومكر أولئك هو يبور﴾.

وقد يستدلّ لرأى الجرجانى بقوله تعالى: ﴿ويرى الذين أوتوا العلم الذى أنزل إليك من ربك هو الحق ويهدى إلى صراط العزيز الحميد﴾[3] فعطف «يهدى» «على الحق» الواقع خبراً بعد الفصل، ولا يصحّ إعراب الضمير نبتدأ لأن لفظ «الحق» بعده منصوب.

إعراب ضمير الفصل:

يجوز فى إعرابه ثلاثة أوجه: الفصل وهو أرجح. والابتداء وهو أضعف والتوكيد لما قبله. وذلك إذا كان بعده اسم مرفوع وقبله ضمير لم تدخل عليه

(١) الإنصاف فى مسائل الخلاف لابن الأنبارى جـ٢ المسألة المائة.
(٢) مغنى اللبيب ٢/ ٤٩٤. وحاشية السيد على الكشاف ١/ ١٤٦.
(٣) سورة سبأ ٦.

لام الابتداء مثل قوله تعالى: ﴿إنك أنت علام الغيوب﴾ وقوله تعالى: ﴿إنك أنت التواب الرحيم﴾ والذى جاء فى القرآن الكريم محتملاً لهذه الوجوه الثلاثة كان كله مؤكداً بحرف التوكيد «إن» فى ثلاثين موضعاً تقريباً(١).

وهناك مواضع لا تسرى فيها هذه الاحتمالات، بل يجوز فيها وجهان، أو يتعين وجه واحد فقط من الثلاثة فيكون فصلاً فقط أو ابتداءً فقط أو توكيداً فقط.

ويتعين ضمير الفصل: إذا وقع بعد اسم ظاهر، وكان ما بعده منصوباً نحو: كان زيد هو المنطلق، أو إذا دخلها لام الابتداء وانتصب ما بعدها، وإن كانت بعد مضمر نحو: «إن كنت لأنت الكريم»(٢). ومنه فى القرآن الكريم: ﴿وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم﴾.

يقول الزجاج: «هو» لا موضع لها من الإعراب، ودخلت ليعلم أن «الحق» ليس بصفة وأنه خبر. ويجوز «هو الحق» بالرفع ولا أعلم أحداً قرأ بها»(٣). وشواهده فى القرآن أربعة ويحتمل الفصل والتوكيد: إذا وقع الفصل بعد فعل ناسخ وضمير مطابق له، ولم تدخل لام الابتداء على الفصل نحو قوله تعالى: ﴿فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم﴾(٤) وقد جاء من هذا النوع ما يقرب من اثنتى عشرة آية كريمة.

ويحتمل الفصل والمبتدأ: إذا وقع الفصل بعد اسم ظاهر، أو دخلت عليه اللام مطلقاً سواء كان بعد اسم ظاهر أو ضمير كقوله تعالى: ﴿وأولئك هم المفلحون﴾ وقوله تعالى: ﴿إن هذا لهو القصص الحق﴾ وقوله تعالى: ﴿أئنك لأنت يوسف﴾.

وقد بلغت شواهده فى القرآن الكريم خمسة وسبعين شاهداً تقريباً.(٥)

ولام الابتداء من مؤكدات الكلام، وقد دخلت على ضمير الفصل فى

---

(٢) دراسات لأسلوب القرآن .القسم الثالث. ١/ ١٤٦.

(٢) شرح الكافية للرضى ٢/ ٢٥.

(٣) معانى القرآن للزجاج ٢/ ٤٥٤، ٤٥٥. (٤) سورة المائدة ١١٧

(٥) دراسات لأسلوب القرآن الكريم. القسم الثالث ١/ ٣٩.

ستة عشر موضعاً من القرآن الكريم، ويعلل الزمخشرى لدخولها على الفصل فى قوله تعالى: **﴿إن هذا لهو القصص الحق﴾** حيث يقول: فإن قلت: لم جاز دخول اللام على الفصل؟ قلت: إذا جاز دخولها على الخبر كان دخولها على الفصل أجوز، لأنه أقرب إلى المبتدأ منه، وأصلها أن تدخل على المبتدأ»[1].

فوائد ضمير الفصل:

هى ثلاث: **الأولى**: لفظية وهى الدلالة من أول الأمر على أن الوارد بعده خبر لا تابع ولهذا سمّى فصلاً، وسمّاه الكوفيون عماداً كما سبق القول لأنه يعتمد عليه معنى الكلام.

الثانية: معنوية وهى التوكيد، وقد فطن العلماء قديماً إلى تلك الفائدة للفصل فذكر سيبويه أنه يفيد التوكيد[2]. وكذلك المبرد[3] وهو توكيد للنسبة والحكم فى الجملة.

الثالثة: معنوية أيضا وهى الاختصاص (الحصر). وكثير من البيانيين يقتصر على هذه الفائدة، وقد ذكر الزمخشرى الثلاثة فى تفسير قوله تعالى: **﴿وأولئك هم المفلحون﴾** فقال: «هم: فصل وفائدته الدلالة على أن الوارد بعده خبر لا صفة، والتوكيد، وإيجاب أن فائدة المسند ثابتة للمسند إليه دون غيره»[4]. وهذه الأخيرة هى القصر أو الحصر، والحصر يعنى الإحاطة ولا دلالة له على النفى وإن لزم، والقصر هو منع التجاوز فلا يدل على الإحاطة وإن لزم.

الدليل على إفادته للحصر:

استدل السهيلى على ذلك بأنه أتى به فى كل موضع ادعى فيه نسبة ذلك المعنى إلى غير الله، ولم يؤت به حيث لم يدّع، وذلك فى قوله تعالى: **﴿وأنه هو أضحك وأبكى وأنه هو أمات وأحيا وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى من نطفة إذا تمنى وأن عليه النشأة الأخرى وأنه هو أغنى وأقنى وأنه هو رب الشعرى وأنه أهلك عاداً الأولى﴾**[5] فلم يؤت به فى **«وأنه خلق الزوجين»** **«وأن عليه النشأة الأخرى»** **«وأنه أهلك عاداً الأولى»** لأن ذلك لم يدّع لغير الله

---

(١) الكشاف ١/ ٤٣٥. (٢) الكتاب ١/ ٣٩٥. (٣) المقتضب ٤/ ١٠٤.
(٤) الكشاف ١/ ١٤٦. (٥) سورة النجم ٤٣-٥٠.

تعالى، وأتى به فى الباقى لادعائه لغيره.

وقال بهاء الدين السبكى: «وقد استنبطت دلالته على الحصر من قوله: **﴿فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم﴾** لأنه لو لم يكن للحصر لما حسن؛ لأن الله لم يزل رقيباً عليهم، وإنما الذى حصل بتوفيته أنه لم يبق لهم رقيب غير الله تعالى. ومن قوله: **﴿لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون﴾** فإنه ذكر لتبيين عدم الاستواء، وذلك لا يحسن إلا بأن يكون الضمير للاختصاص»[1].

أى قصر الفوز على أصحاب الجنة ونفيه عن أصحاب النار؛ لأن الجزاء من جنس العمل.

ومعنى ذلك أن ضمير الفصل يفيد قصر الخبر على المبتدأ أو المسند على المسند إليه نحو: «زيد هو يصارع الأسد» فمصارعة الأسد مقصورة على زيد دون غيره.

ومنه قوله تعالى: **﴿ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده﴾** فقبول التوبة مقصور على موصوف واحد هو الله عز وجل لا يتجاوزه إلى غيره أصلاً، والآية من قبيل قصر الصفة على الموصوف قصراً حقيقياً تحقيقيا. وقد انفرد الضمير بإفادة الحصر هنا.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن ضمير الفصل إنما يفيد الحصر إذا لم يكن معه طريق آخر، فإذا وجد معه طريق آخر فهو المفيد للقصر، ويكون الضمير حينئذ للتأكيد فقط أى لتأكيد معنى القصر المستفاد من غيره كالتعريف بلام الجنس فى قوله تعالى: **﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾** أى لا رزاق إلا الله تعالى.

وقوله تعالى: **﴿إنك أنت الوهاب﴾** أى لا وهاب إلا أنت. وقوله **﴿فالله هو الولىّ﴾** أى لا غيره فقصر المسند على المسند إليه فى هذه الآيات لا يرجع إلى إلى ضمير الفعل بل إلى التعريف باللام والدليل على ذلك: أن مثل هذا التعريف للمسند يفيد قصره على المسند إليه وإن لم يكن هناك ضمير فصل

---

(١) الإتقان فى علوم القرآن للسيوطى ٣/ ١٧١.

نحو: زيد الأمير وعمرو الشجاع. أى لا أمير إلا زيد ولا شجاع إلا عمرو.

وكذلك فإن تعريف المسند إليه بلام الجنس يفيد قصره على المسند، وإن كان مع ضمير الفصل كقولك: الكرم هو التقوى. والحسب هو المال. والدين هو النصيحة. أى: لا كرم إلاّ التقوى، ولا حسب إلاّ المال، ولا دين إلا النصيحة.(١)

فضمير الفصل إذن يفيد قصر المسند على المسند إليه إذا لم يكن معه طريق غيره أما إذا كان معه طريق آخر، فضمير الفصل يفيد تأكيد معنى القصر فقط.

ويرى بعض العلماء أن ضمير الفصل يفيد الأمرين معاً أى قصر المسند على المسند إليه والعكس. قال الأبهرى: «وقد يقصد به حصر المبتدأ فى الخبر نحو: المنطلق هو زيد. المراد به حصر الانطلاق فى زيد، وذلك لأن قولك: المنطلق زيد. يفيد حصر الانطلاق فى زيد. وإدخال الفصل ليس نقضاً له»(٢).

ولا أرى فى ذلك دليلاً على أن ضمير الفصل يفيد قصر المسند إليه على المسند؛ لأن القصر مستفاد من التعريف باللام، وضمير الفصل يفيد توكيد القصر فقط.

ويرى بهاء الدين السبكى: «أن الفصل يفيد قصر المسند على المسند إليه لا العكس.

ووصف قول الطيبى فى التبيان- الذى يرى أنه يفيد الأمرين- بأنه وهم»(٣). وهذا هو رأى سعد الدين التفتازانى أيضا، فضمير الفصل عنده يفيد قصر المسند على المسند إليه ولا يفيد العكس، ومن زعم ذلك فقد أخطأ، وذلك لقلة معرفته بدقائق هذا العلم، وسرعة نظره فى كلام الأئمة؛ وذلك لأنهم توهموا من كلام الزمخشرى فى تفسير قوله تعالى: **﴿وأولئك هم المفلحون﴾** أنه يفيد قصر المسند إليه على المسند.

والحق أنه كان يتحدث عن معنى التعريف وفائدته لا معنى الفصل. ثم

---

(١) حاشية السعد على الكشاف ١/ ١٥٢.

(٢) شرح الفوائد الغياثية للأبهرى ص٢٦٨.

(٣) عروس الأفراح ١/ ٣٨٨.

تحدث عن الفصل فى هذه الآية وختم بقوله: «الفصل قد يكون للتخصيص أى قصر المسند على المسند إليه مثل: ﴿إن الله هو الرزاق﴾ أى لا رازق إلا هو. أو قصر المسند إليه على المسند مثل «الكرم هو التقوى. والحسب هو المال» أى: لا كرم إلا التقوى ولا حسب إلا المال»[1].

***

الفصل الثاني

«مقامات ضمير الفصل»

تتبعت مواضع ضمير الفصل وشواهده فى القرآن الكريم، فأحصيت منه ما يقرب من مائة وعشرين موضعاً موزعة على جلّ سور القرآن الكريم مكية ومدنية، وربما تشتمل الآية الواحدة على موضعين[2] أو ثلاثة[3] مواضع للفصل حسبما يقتضى السياق قوة الأسلوب أو زيادةً فى جرعة التوكيد والتقرير والتحقيق.

وها هى ذى أهم المقامات التى يرد فيها ضمير الفصل فى القرآن الكريم:

أولاً: مقام التوحيد

وهو من أهم مقاصد الأنبياء جميعا، وهو أساس الرسالات السماوية كلها وهو من أهم مقاصد القرآن الكريم، فاللّه واحد لا شريك له فى ملكه، واحد فى ذاته وصفاته وأفعاله، وهوالمستحق للعبادة؛ لتفرده بالخلق والرزق والإحياء والإماتة وتدبير شئون الكون بأسره.

وقد اهتم القرآن الكريم بدحض الشرك وإقامة الأدلة على وحدانية الله تعالى؛ لإرساء دعائم التوحيد على أساس سليم، وتميز أسلوب القرآن فى تقرير وحدانية الله بالقوة والجلال والحكمة، فهو يخاطب العقول والقلوب معا.

ويستعين بكل الوسائل الممكنة لإثبات الوحدانية والاستدلال عليها.

---

(١) المطول للتفتازانى ص١٠٤.
(٢) سورة لقمان ٣٠. (٣) سورة الحج ٦٢.

وقد نظرت كثيراً فى آيات التوحيد التى اشتملت على ضمير الفصل، للوقوف على بعض الخصائص الأسلوبية المشتركة بين هذه الآيات التى يجمعها غرض واحد.

ففى هذه الآيات: يأتى التعبير عن الذات المقدسة غالباً بضمير الإفراد، فمقام التوحيد يقتضى التعبير بضمير المفرد، دفعاً لما يوهمه ضمير الجمع من التعدد. ثم يليه ضمير الفصل الذى يفيد الاختصاص ونفى الشركة مع غيره من طرق القصر والتوكيد.

وقد يأتى التعبير عن المولى عز وجل بالاسم الظاهر وهو مفرد بالطبع ثم يتبعه ضمير الفصل.

مشفوعاً بوسائل التوكيد المختلفة، والأمثلة كثيرة لكل من الحالتين:

فمن أمثلة التعبير بضمير الإفراد قوله تعالى: ﴿إنى أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى إننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى وأقم الصلاة لذكرى﴾[1]

فهذا المقام يحتاج إلى زيادة تقرير المعنى وتثبيته فى نفس المخاطب حتى يبلغ به درجة اليقين فى مرحلة اختياره لتحمل الرسالة، والتوكيد فى هذه الآيات ليس مرده دفع الشك والإنكار، وإنما مرده إلى الاعتناء بمضمون الآيات لأهميته القصوى.

وفى قوله: ﴿إنى أنا ربك﴾ من المؤكدات: إن واسمية الجملة وضمير الفصل الذى يفيد قصر الخبر على المبتدأ (اسم إن) فالربوبية مقصورة على ضمير المتكلم المفرد، ولا شك أن المقام هنا حقيق بما يدلّ على التوحيد من ضمير الإفراد، وقصر الربوبية على الله سبحانه يؤدى إلى قصر الألوهية عليه أيضا؛ لأن توحيد الربوبية يستلزم توحيد الألوهية، فالله هو الحقيق بالعبادة وحده دون سواه.

وفى التعبير بضمير الإفراد إيناس وتلطّف بالمخاطب، وموسى عليه السلام يخاطب ربه للمرة الأولى، فهو فى حاجة ماسّة إلى هذا الإيناس الذى يرفع عنه

---

(١) سورة طه ١٢، ١٣، ١٤.

المهابة عند مفاجأة الخوارق، ولا يخفى ما فى لفظ «ربك» من إيناس وتلطف وتشريف لموسى عليه السلام، فإضافة لفظ «رب» إلى ضمير موسى فيه تشريف له عليه السلام.

وفى قوله : **﴿إننى أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدنى﴾** نجد هذه المؤكدات: إن واسمية الجملة وتعريف الطرفين وضمير الفصل «أنا» وهو مؤكد للقصر المستفاد من تعريف الطرفين، فالألوهية مقصورة على المتكلم الفرد سبحانه وتعالى، فهو الحقيق بالعبادة وحده.

وبعض العلماء يرى أن الحصر مستفاد من ضمير الفصل، وذلك لأن إحضار المبتدأ بضمير الفصل ثانيا لابدّ وأن يحمل فى الكلام البليغ على اختصاصه به.[1]

ويضاف إلى كل ذلك القصر بطريق النفى والاستثناء، فهو مؤكد لمضمون الجملة السابق.

ومن أمثلة التعبير بالاسم الظاهر قوله تعالى: **﴿ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه الباطل وأن الله هو العلى الكبير﴾**[2] ففى هذه الآية جاء التعبير بلفظ الجلالة «الله» وهو أخص الأسماء بذات الحق، وأدلها على جميع صفاته العليّة.

واسم الاشارة «ذلك»: يرجع إلى ما سبق فى سورة لقمان من خلق السماوات بغير عمد، وإلقاء الجبال فى الأرض خشية أن تميد، وإنزال الماء من السماء، وبث الدواب فى الأرض، وإنبات أزواج النبات، وشمول قدرة الله وعلمه لكل شئ، وتسخير الشمس والقمر، وإسباغ النعم ظاهرة وباطنة، وقدرته على البعث، واختلاف الليل والنهار.

كل ذلك سببه أنّ الله هو الحق الثابت فى نفسه المستغنى عن كل شئ بنفسه والذى يفتقر كل شئ إليه، فوجوده هو الوجود الواجب، وكل ما عداه باطل زائل، وإذا كان كل ما عداه باطلاً فالآلهة التى عبدوها من دون الله من

---

(١) شرح الفوائد الغياثية لطاش كبرى زاده ص١٠٥ .

(٢) سورة لقمان ٣٠ .

ذلك الباطل، فهو العليّ المتعالى بذاته وصفاته عن كل مخلوق، وهو الكبير العظيم الشأن الذى لا شريك له.

وقد تكررت هذه الآية فى سورة الحج مع زيادة «هو» قبل كلمة «الباطل». فما السرّ فى هذا الاختلاف بين الآيتين فى لقمان والحج؟

أجاب عن ذلك الخطيب الاسكافى فقال: «إن آية الحج وقعت بعد توكيدات مترادفة فى ستة مواضع، وهى قوله **﴿والذين هاجروا فى سبيل الله ثم قتلوا أو ماتوا ليرزقنهم الله رزقاً حسنا﴾** فاللام والنون مؤكدتان، وبعده **﴿إن الله لهو خير الرازقين﴾** واللام مع «هو» مؤكدان. وبعده **﴿ليدخلنهم مدخلاً يرضونه﴾** واللام والنون سبيلهما تلك السبيل. وبعده **﴿وإن الله لعليم حليم﴾** اللام فى خبر إن كذلك، وبعده **﴿لينصرنّه الله إن الله لعفو غفور﴾** فلما ترادفت التوكيدات وجاء فى هذا الموضع، وفيه خبر بين خبرين أكد، وهو **﴿ذلك بأنّ الله هو الحق﴾** وقوله **﴿وأن الله هو العليّ الكبير﴾** اقتضت أشباهه مثله، فجاء الثانى الواقع بين الخبرين وبعد الأخبار المؤكدة مؤكداً بقوله «هو» فقال: **﴿وأن ما يدعون من دونه هو الباطل﴾** وليس كذلك ما جاء فى سورة لقمان؛ لأنه لم تتقدمه التوكيدات التى تستتبع أمثالها كما تقدمت فى آية الحج»[(١)].

ويضيف الكرمانى تعليلاً معقولاً للتأكيد بضمير الفصل فى آية الحج «فقد تقدّم فى هذه السورة ذكر الله سبحانه وذكر الشيطان. فأكدهما، لأنه خبر وقع بين خبرين، ولم يتقدم فى لقمان ذكر الشيطان، فأكد ذكر الله تعالى وأهمل ذكر الشيطان»[(٢)].

ومن هذا القبيل أيضا قوله تعالى: **﴿إن الله هو ربى وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم﴾**[(٣)] ومقصود عيسى عليه السلام إظهار الخضوع والاعتراف بالعبودية لله لكيلا يتقوّلوا عليه الباطل من قولهم إنه إله وابن إله؛ لأن إقراره لله بالعبودية يمنع ممّا تدعيه جهّال النصارى عليه.[(٤)]

وقد تكررت هذه الآية فى سورة آل عمران: **﴿إن الله ربى وربكم﴾** بدون

---

(١) درة التنزيل ص٣١٢

(٢) أسرار التكرار فى القرآن للكرمانى / ١٣٦ .

(٣) الزخرف ٦٤ .

(٤) مفاتيح الغيب للرازى ٤/ ٢٢٩ .

ضمير الفصل «هو». وكذلك في سورة مريم: ﴿وإن الله ربي وربكم﴾ أيضا. فلماذا اختصت سورة الزخرف بزيادة «هو» دون آيتي آل عمران ومريم؟

والجواب: أن آيتي آل عمران ومريم مسبوقتان بآيات كثيرة في ذكر عيسى وحقيقة أمره، وأنه عبد الله ورسوله. والله ربه ومالك أمره وهو الذى أيده بمعجزات تدل على صدق نبوّته وكذب من قال ببنوّته، فهذه الآيات السابقة تؤكد أن الله تعالى ربه، ولذلك استغنت هذه الآية عن تأكيد حاله عليه السلام بضمير الفصل.

أما آية الزخرف فلم تسبقها آيات كثيرة دالة على أن الله تعالى ربه، وهو عبده لا ابنه، ولذلك حسن تأكيد الكلام في هذه الآية بضمير الفصل صرفاً للناس عمّا ادعوه من أنه ابن الله إلى أنه عبده ورسوله. فالمقام يقتضي التوكيد بالضمير هنا.

ثم إن آية الزخرف قد تقدم فيها ذكر آلهة الكفار في قوله تعالى: ﴿وقالوا آلهتنا خير أم هو ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون﴾[1] فقولهم ﴿آلهتنا خير أم هو﴾ يعنون به المسيح عليه السلام، فجاء قوله تعالى حكاية عن المسيح: ﴿إن الله هو ربي وربكم فاعبدوه﴾ فكأنه قد قيل: إن الله هو ربي وربكم لا هؤلاء، فالضمير «هو» يفيد حصر الربوبية في الله سبحانه وتعالى ونفيها عن آلهتهم الباطلة. ولم يتقدم في آيتي آل عمران ومريم من ذكر آلهتهم شئ، فالمقام هناك لا يستدعي توكيداً بالفصل. وضمير الفصل في آية الزخرف يفيد الاختصاص، وهو لازم هنا لتصحيح اعتقادهم في المسيح، ولكن المعنى يحتمل وجهين: الأول: أن يريد: إنه هو خالقي والقائم بمصالحي لا غيره من الآلهة التي ترون عبادتها، فيكون من قصر المسند على المسند إليه.

الثاني: أن يريد: أنه هو ربي لا أبي كما زعمت النصارى تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فيكون حينئذ من قصر المسند إليه على المسند. وإلى الرأى الثاني يميل الكرماني حيث يقول: «حسن التأكيد بقوله «هو» ليصير المبتدأ مقصوراً على الخبر وهو إثبات الربوبية ونفي الأبوه تعالى الله عن ذلك»[2]

(١) سورة الزخرف ٥٨.
(٢) أسرار التكرار ص٤٤، ودرة التنزيل ص٦٧، ٦٨.

ومعنى ذلك أن ضمير الفصل قد يفيد قصر المسند إليه على المسند.

ثانياً: مقام التنزيه والتقديس:

الله سبحانه وتعالى متصف بكل كمال، ومنزه عن كل نقص **﴿ليس كمثله شئ وهو السميع البصير﴾**. وهذا الموضوع مرتبط بالتوحيد ولاحق به، فهو وصف لله بصفات الجلال والكمال والخلق والتدبير وسعة القدرة وإحاطة العلم وغيرها.

ولذلك يأتى التعبير عن الله سبحانه وتعالى فى هذا المقام أيضا بضمير الإفراد أو الاسم المظهر لبيان ما يختص به الله سبحانه وتعالى مما يليق بجلاله، كالتنزيه والتسبيح والحمد على الحقيقة والانفراد بالرزق والعفو والرحمة والعزة والحكمة وغير ذلك من الثناء على الله بما هو أهله، فهو تسبيح للواحد الأحد الفرد الصمد سبحانه وتعالى.

والتنزيه قد يكون صادراً من الملائكة، وقد يكون صادراً من الرسل فيما يحكيه القرآن عنهم، وقد يكون من الله عزوجل تقريراً لجلاله وعظمته وتعليماً لعباده. وفى هذا المقام يكثر توكيد الكلام بمؤكدات شتى كما فى قوله تعالى: **﴿قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم﴾**(١) فهذا اعتراف من الملائكة بالعجز والقصور، وأنه قد بان لهم ما خفى عليهم من فضل الإنسان والحكمة فى خلقه، ومراعاة للأدب بتفويض العلم كله إلى الله تعالى، والمعنى: نسبحك تسبيحاً ونبرّئك من أن نعلم شيئا غير ما علمتنا إياه، تنزيهاً لك عن الاعتراض عليك، وما أبلغ تصدير كلامهم بهذا المصدر «سبحانك» فهو اعتذار عن الاستفسار والجهل بحقيقة الحال، ولذلك جعل مفتاح التوبة.

وقوله: **﴿إنك أنت العليم الحكيم﴾** تعليل لما سبق من قصر علمهم على ما علمهم الله، وما يفهم من ذلك من علم آدم عليه السلام بما خفى عليهم. والعليم: هو الذى كمل علمه بجميع المعلومات ، والحكيم: ذو الحكمة الذى يضع الزمور حسبما تقتضيه الحكمة والمصلحة.(٢)

---

(١) سورة البقرة ٣٢.

(٢) إرشاد العقل السليم لأبى السعود ١/ ٨٤.

وهذا التذييل مستقر فى مكانه مناسب للسياق الذى ورد فيه «فالمقام هنا مقام تعليم، ووضع هذا التعليم فى موضع دون سواه، فناسب ذلك وصفه تعالى بالعلم والحكمة»[1].

وفى هذه الآية تأكيدات كثيرة: فالتنزيه فى قولهم «سبحانك» تأكيد معنوى.[2] وكذلك فى نفى العلم عن أنفسهم لذاتها وإثبات ما أعطاها الله فقط، ثم يلى ذلك التأكيد اللفظى فى جملة التذييل **﴿إنك أنت العليم الحكيم﴾**: التأكيد بإن واسمية الجملة، وضمير الفصل «أنت» وتعريف الطرفين، وصيغة المبالغة فى الخبر **«العليم الحكيم»** فالأول مبالغة فى العلم، وهى صفة لا تتحقق إلا بتحقق الإحاطة بكل المعلومات، والثانى مبالغة فى الحكمة البالغة اللازمة له، فليس العليم المطلق إلا أنت، وليس الحكيم المطلق إلا أنت، ولذلك جاءت هذه الجملة **«إنك أنت العليم الحكيم»** على سبيل الحصر، وهو مستفاد من تعريف الطرفين وضمير الفصل مؤكد له، وقيل: إن ضمير الفصل يفيد الحصر هنا بنفسه مع تعريف الطرفين أيضا، وقد سلفت الإشارة إلى هذا الرأى.

وتقديم **«العليم»** على **«الحكيم»** فى هذه الآية؛ لأنه هو المفضل به فى قوله «وعلّم» وقوله «لا علم لنا إلا ما علمتنا» فناسب اتصاله به؛ لأن الحكمة ناشئة عن العلم وأثر له وكثيراً ما تقدّم صفة العلم عليها[3]، فسبحان من أودع آيات كتابه هذه اللطائف.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى: **﴿وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمى إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق أن كنت قلته فقد علمته تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب﴾**[4].

فهذا تنزيه لله تعالى عن الشريك، وقد جاء فى سياق استفهام تقريرى الغرض منه حمل عيسى عليه السلام على الإقرار بما يعرفه من مضمون الحكم المتقرر لديه، وهو أنه لم يقل شيئا من ذلك حتى يعلم جهال النصارى بطلان دعواهم ويتبرأوا منها.

---

(١) من بلاغة القرآن ص٧٧.
(٢) تفسير المنار ١/ ٢٢٠.
(٣) الفتوحات الإلهية ١/ ٤٠.
(٤) المائدة ١١٦.

وقوله: ﴿إنك أنت علاّم الغيوب﴾ يدلّ بمنطوقه على أنه تعالى يعلم الغيب، فيكون مقرراً لقوله ﴿تعلم ما فى نفسى﴾ ويدلّ بمفهومه على أنه لا يعلم الغيب غيره، فيكون مقرراً لقوله ﴿ولا أعلم ما فى نفسك﴾. وفى هذه الجملة من المؤكدات: إنّ واسمية الجملة، وضمير الفصل «أنت» وتعريف الطرفين، وصيغة المبالغة «علام» وهى مضافة إلى الجمع المعرف بلام الجنس «الغيوب»(١) وهذا دليل على أن العالم بأصناف المعلومات على كثرتها وتفاوتها لا يعزب عن علمه شئ البتة، فضمير الفصل هنا يفيد قصر المسند على المسند إليه، فهو كقولنا: ليس علام الغيوب إلاّ أنت.

وقد يأتى التعبير عن الله سبحانه وتعالى بالاسم الظاهر الذى يحمل دلالة الإفراد للذات ودلالة المادة التى تحملها الصيغة، والاسم الأعظم «الله» صار علماً على الذات المقدسة جامعاً كل ما تتصف به من صفات الكمال والجلال.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿تكاد السماوات يتفطرن من فوقهن والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن فى الأرض ألا إنّ الله هو الغفور الرحيم﴾(٢).

وقوله تعالى: ﴿لله ما فى السماوات والأرض إن الله هو الغنى الحميد﴾(٣).

وقوله تعالى: ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾(٤).

وقوله تعالى: ﴿أم اتخذوا من دونه أولياء فالله هو الولى وهو يحيى الموتى وهو على كل شئ قدير﴾(٥). يقول الزمخشرى: «إن أرادوا ولياً بحق فالله هو الولىّ»(٦) وقد افتتحت الآية بهذا الإنكار، وبعد أن أنكر عليهم أرشدهم إلى من يصلح للولاية على وجه يفيد ضمناً أن ما اتخذوه وليّاً من دون الله لا يصلح لذلك. وهذا المعنى لا يتأتى إلا إذا كان ضمير الفصل يفيد الحصر أو يؤكد الحصر المستفاد من تعريف الطرفين. وهذا أسلوب قوى جزل فى التوجيه إلى

(١) الفتوحات الإلهية ١/ ٥٤٦.
(٢) سورة الشورى ٥. (٣) سورة لقمان ٢٦.
(٤) سورة الذاريات ٥٨. (٥) سورة الشورى ٩. (٦) الكشاف ٣/ ٤٦١.

الحق، وهو مناسب للسياق، ولفظ الجلالة «الله» هو أخص الأسماء بذات الحق، وأدلها على جميع صفاته العليّة، والولاية الحقة مقصورة على الله عز وجل.

وهكذا يكون أسلوب التقديس والتنزيه محققاً مقرراً، ولذلك نرى الملائكة يؤكدون نسبة التسبيح إليهم فيقولون: **﴿وإنا لنحن الصافون وإنا لنحن المسبحون﴾**(١) وتحلية كلامهم بفنون التوكيد؛ لإبراز أن صدوره عنهم بكمال الرغبة والنشاط، وهذا هو الذى تقتضيه جزالة التنزيل، وما يتصف به من دقة التعبير وقوة التأثير، فهو قمة الفصاحة وذروة البلاغة.

ثالثاً مقام الوعد والوعيد

جرت عادة القرآن الكريم أن يشفع الوعد بالوعيد، والترغيب بالترهيب، والبشارة بالإنذار على سبيل الإرشاد للعباد والتذكير بالعواقب، لأن الجزاء من جنس العمل.

وهذا الأسلوب له أثر عظيم فى تقويم النفوس، وسياستها بالترغيب والترهيب.

قال تعالى: **﴿ نبئ عبادى أنى أنا الغفور الرحيم وأن عذابى هو العذاب الأليم﴾**(٢) فالآية الأولى وعد بالمغفرة والرحمة لمن تاب، والثانية وعيد بالعذاب الأليم لمن تنكّب الصراط السوى.

وهو تعبير مؤكد بإن و اسمية الجملة وضمير الفصل وتعريف الطرفين وصيغة المبالغة «الغفور الرحيم»، ودلالة الأسلوب على القصر واضحة فالغفور الرحيم هو الله لا غيره. والعذاب الأليم هو عذابه دون غيره.

ومن الوعد قوله تعالى: **﴿ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون﴾**(٣). فهذا وعد من الله بنصر رسله وجنده، وهو وعد مؤكد بوجوه شتى:

---

(١) سورة الصافات ١٦٥، ١٦٦. (٢) سورة الحجر ٤٩، ٥٠.
(٣) سورة الصافات ١٧١، ١٧٢، ١٧٣.

منها القسم المضمر وجوابه «لقد» .وإن ولام الابتداء وضمير الفصل «هم» وتعريف الخبر باللام، فالنصر مقصور عليهم دون أعدائهم، والغلبة لهم لا لغيرهم.

ومقام الوعد والوعيد من المقامات التى تحتاج إلى توثيق القول وتوكيده؛ ليتقرر فى النفس ويتمكن منها فضل تمكن، فيزداد أنسهابه وثقتها فيه إن كان وعداً، ويزداد الزجر والفزع والارتداع إن كان وعيداً وتهديداً، وهذا مما يقتضيه المقام ويتطلبه أسلوب الدعوة إلى الله.

ويدخل فى الوعد والوعيد: التبشير والإنذار، فالوعد لا يكون إلا بخير ومثله البشارة.

والوعيد لا يكون إلا بشر، ومثله الإنذار. وفى الوعد والبشارة ترغيب، وفى الوعيد والإنذار ترهيب، والترغيب والترهيب أسلوب شائع ومتميز فى الدعوة إلى الله تعالى.

وقد وردت آيات كثيرة فى وعد المؤمنين وتبشيرهم بحسن المآب، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم بشراكم اليوم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها ذلك هو الفوز العظيم**﴾[1] . وقوله تعالى: ﴿**ومن يتولّ الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون**﴾[2] وقوله تعالى: ﴿**والذين هاجروا فى سبيل الله ثم قتلوا أو ماتوا ليرزقنهم الله رزقاً حسناً وإن الله لهو خير الرازقين**﴾[3] .وقوله تعالى: ﴿**والذين آمنوا وعملوا الصالحات فى روضات الجنّات لهم ما يشاءون عند ربهم ذلك هو الفضل الكبير**﴾[4] . وقوله تعالى: ﴿**فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذى أنزل معه أولئك هم المفلحون**﴾[5] . وقوله فى شأن المؤمنين: ﴿**أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون**﴾[6] . وآيات أخرى كثيرة كلها وعد للمؤمنين وبشارة للمتقين بحسن المآب.

وفى مقابل هؤلاء وردت آيات أخرى كثيرة فى وعيد الكافرين، وإنذارهم

---

(١) سورة الحديد ١٢ . (٢) المائدة ٥٦ . (٣) سورة الحج ٥٨ .
(٤) الشورى ٢٢ . (٥) سورة الأعراف ١٥٧ . (٦) المؤمنون ١٠ ، ١١ .

وتهديدهم بسوء المصير كقوله تعالى: ﴿**لا جرم أنهم فى الآخرة هم الخاسرون**﴾[1] وقد وردت هذه الآية في سورة هود بأفعل التفضيل: ﴿**لا جرم أنهم فى الآخرة هم الأخسرون**﴾[2] يقول الزمخشري: «لا ترى أحداً أبين خسراناً منهم»[3] وقد استفيد هذا المعنى من تصدير الجملة بأنّ وتعريف الخبر بلام الجنس وتوسيط ضمير الفصل وتقديم الجارّ والمجرور. ومجئ الخبر أفعل تفضيل كل ذلك يدل على فداحة الخسران فهم أشدّ الناس خسراناً؛ لأنهم لو أمنوا لكانوا من الشهداء على جميع الأمم فخسروا ذلك مع خسران النجاة وثواب الله.

ولكن لماذا جاء الخبر فى آية «النحل» بصيغة اسم الفاعل «الخاسرون»، وفى آية «هود» بصيغة التفضيل «الأخسرون» ؟

وقد أجاب الغرناطى عن ذلك بأن آية هود قد تقدمها ما يفهم المفاضلة، فقوله تعالى: ﴿**أفمن كان على بينة من ربه**﴾ تقديره: كمن كفر وجحد وكذب الرسل. وقوله: ﴿**ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا**﴾ صريح مفاضلة. ثم استمرت الآى في وصف هؤلاء، وعرضهم على ربهم وقول الأشهاد ﴿**هؤلاء الذين كذبوا على ربهم**﴾ إلى ذكر مضاعفة العذاب لهم، واستمر ذكرهم إلى قوله ﴿**لا جرم أنهم فى الآخرة هم الأخسرون**﴾ فناسب لفظ «الأخسرون» بصيغة التفاضل ومقصود التفاوت ما تقدم مما يفهم المفاضلة.... ولو ورد هنا «الخاسرون» مكان «الأخسرون» لتنافر النظم، وتباين السياق، وذهبت المناسبة.

وأما آية النحل فلم يقع قبلها أفعل التى للمفاضلة والتفاوت، وإنما جاء قبلها ﴿**إنما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله وأولئك هم الكاذبون**﴾ وبعد هذا ﴿**وأن الله لا يهدى القوم الكافرين**﴾ وبعده ﴿**وأولئك هم الغافلون**﴾ فاتفقت هذه الفواصل في اسم الفاعل المجموع جمع السلامة فى قوم متفقى الأحوال فى كفرهم إلى أن ختم وصفهم بقوله ﴿**لا جرم أنهم فى الآخرة هم الخاسرون**﴾ فتناسبت الآيات فى السياق والفواصل، ولم يكن لفظ المفاضلة ليناسب ما ورد هنا، إذ ليس فى الكلام ما يستدعى ذلك، لا من لفظه ولا من

(١) االنحل ١٠٩.   (٢) هود ٢٢.   (٣) الكشاف ٢/ ٢٩٤.

معناه، فوضح اختصاص كل من اللفظين بمكانه فى آيتى هود والنحل»(١).

نعم كل لفظ مناسب للسياق الذى ورد فيه. وأما كلمة «لاجرم» فهى فى الأصل بمعنى لابدّ ولا محالة. ثم كثرت فحوّلت إلى معنى القسم، وصارت بمعنى «حقا» ولهذا تجاب باللام نحو: لا جرم لأفعلن كذا[٢]. فهى تفيد التحقيق والتأكيد لما بعدها. أى: حقاً إنهم فى الآخرة لأشد الناس خسراناً. وبذلك تكاثرت عناصر التوكيد فى الآية. وفى ذلك تنفير من سلوك طريقهم.

واقرأ إن شئت قوله تعالى: ﴿فاعبدوا ما شئتم من دونه قل إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيامة ألا ذلك هو الخسران المبين﴾[٣]. وقوله تعالى: ﴿ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون﴾[٤]. وقوله فى شأن المنافقين: ﴿نسوا الله فنسيهم إن المنافقين هم الفاسقون﴾[٥]. وقوله تعالى: ﴿أولئك حبطت أعمالهم فى الدنيا والآخرة وأولئك هم الخاسرون﴾[٦].

فهذا كله وعيد للكافرين والمنافقين، وقد جاء مؤكداً بمؤكدات كثيرة من بينها ضمير الفصل.

وقد يعقد القرآن موازنة بين أهل الهدى وأهل الضلال؛ ليبين اختلافهما فى الحال والمآل كقوله تعالى: ﴿لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون﴾[٧].

ويأتى التذييل فى هذه الآية مؤكداً لعدم الاستواء، وموضحاً البون الشاسع بين الفريقين فالفوز الذى يظفر به من لا ينسى الله مقصور على أصحاب الجنة بما أسلفوا فى دنياهم.

كما يوازن بين المهتدى والضال: ﴿من يهد الله فهو المهتدى ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون﴾[٨]. ومنه قوله تعالى: ﴿فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هى المأوى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى

---

(١) ملاك التأويل ٢/ ٥١٢. (٢) معانى القرآن للفراء ٢/ ٨.
(٣) الزمر ١٥. (٤) البقرة ٢٢٩. (٥) التوبة ٦٧.
(٦) التوبة ٦٩. (٧) الحشر ٢٠. (٨) الأعراف ١٧٨.

فـإن الجنة هى المأوى﴾[1] . وللموازنة أثرها فى إيضاح المعانى وتقريرها فى النفوس، فإذا كان الخسران هو مصير الكافرين المكذبين فإن النجاة هى جزاء المؤمنين الصادقين.

رابعاً: مقام دفع الشك والإنكار:

إن الأخبار التى هى مظنّة الشك أو الإنكار تقتضى التأكيد الذى يضفى عليه قوة الوثوق والتحقيق. وهذا أمر نلحظه كثيراً فى القرآن الكريم. فى الرد على الكافرين والمنافقين وأهل الكتاب من اليهود والنصارى، وها هى ذى بعض الآيات التى توضح لنا هذه الحقيقة:

قال تعالى: **﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾**[2] والمعروف أن المشركين أنكروا تنزيل القرآن من الله تعالى. ولذلك يجئ خبر التنزيل موثقاً غاية التوثيق والتقرير.

ففى هذه الآية جملتان: الأولى **«إنا نحن نزلنا الذكر»** وهى مؤكدة بفيض من المؤكدات؛ لإنكارهم إنزال القرآن من الله، فقد صدرت الجملة بإن، وإسمها ضمير العظمة والفخامة «نا» وخبرها الجملة الفعلية «نزلنا» التى أعيد فيها ضمير الفخامة «نا» فاعلاً، وذلك يفيد تقوى الحكم بتكرار الإسناد، وبين اسم إن وخبرها يأتى ضمير الفصل «نحن» وهو يفيد التخصيص، كما أن تقديم المسند إليه على الخبر الفعلى يفيد التخصيص أيضا فى هذا السياق وبذلك يتآزر التقديم مع ضمير الفصل فى إفادة التخصيص الذى هو من أهم السياق، وبذلك يتآزر التقديم مع ضمير الفصل فى إفادة التخصيص أيضا فى طرق دفع الشك والإنكار. ويبلغ التوكيد فى الآية مبلغه الذى يقتضيه حال الكافرين.

أما الجملة الثانية: «وإنا له لحافظون» فهى واردة لدفع شك محتمل أن يصيب القرآن ما أصاب التوراة والزبور والإنجيل، ولبث الاطمئنان فى نفوس المؤمنين به، وليكون الخبر بحفظه من دلائل إعجازه، لأنه وعد بغيب صادق، فهو محفوظ بوعد الله إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. وأما التوكيد فى

---

(١) النازعات ٣٧- ٤١ .   (٢) الحجر ٩ .   (٣) الإنسان ٢٣ .

قوله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلا﴾[٣] فليس لدفع الشك أو الإنكار؛ لأن المخاطب هو سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم، وإنما هو لتقوية مضمون الكلام وتقريره فى نفس المخاطب، حتى يبلغ به عين اليقين، وفى ذلك تثبيت لفؤاده وتسلية له. يقول الزمخشرى: «تكرير الضمير بعد إيقاعه اسماً لإن تأكيد على تأكيد لمعنى اختصاص الله بالتنزيل؛ ليقرر فى نفس الرسول صلى الله عليه وسلم أنه إذا كان هو المنزل لم يكن تنزيله على أى وجه نزل إلا حكمة وصوابا، كأنه قيل: ما نزل عليك القرآن تنزيلاً مفرقاً منجماً إلا أنا لا غيرى، وقد عرفتنى حكيماً فاعلاً لكل ما أفعله بدواعى الحكمة»[١].

ومعنى «تكرير الضمير» أنه ضمير فصل كرر لتوكيد وتقرير ما أفاده التخصيص، والمعروف أن التخصيص يستلزم التوكيد وتقوية الحكم، فضمير الفصل هنا تأكيد على تأكيد.

وقضية البعث كانت من أعجب العجب على عقول الكافرين، وقد صور القرآن ذلك فى أكثر من موضع، وأشار إلى استهزائهم بالرسول عند سماعهم خبر البعث، ولذلك يأتى خبر البعث مؤكداً لإشاعة الثقة والطمأنينة فى نفوس المؤمنين ودفع إنكار المنكرين. قال تعالى: ﴿وإنا لنحن نحيى ونميت ونحن الوارثون﴾[٢] وقال تعالى: ﴿وإن ربك هو يحشرهم إنه حكيم عليم﴾[٣] أى هو وحده القادر على حشرهم والعالم بحصرهم مع إفراط كثرتهم، وتباعد أطراف عددهم[٤]. وقال تعالى: ﴿إنا نحن نحيى الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم﴾[٥] وقال تعالى: ﴿إنا نحن نحيى ونميت وإلينا المصير﴾[٦]. وقال تعالى: ﴿وأنه هو أضحك وأبكى وأنه هو أمات وأحيا﴾[٧] فضمير الفصل هنا يفيد القصر أى قصر الخبر على المبتدأ؛ لأن هذا الخبر من الأفعال التى هى مظنة الاشتراك، حيث ينسب الفعل فيها لغير الله سبحانه، فقد يعتقد بعض الجهال أن حياة الناس وموتهم فى أيديهم، فجاءت الآية لقصر ذلك الفعل على الله عزوجل.

ويأتى ضمير الفصل فى مقام الردّ على المنافقين وفضح أساليبهم الملتوية كما فى قوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم لا تفسدوا فى الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون﴾[٨] فقد ادعوا أن كونهم

---

(١) الكشاف ٤/ ٢٠٠
(٢) الحجر: ٢٣.
(٣) الحجر: ٢٥.
(٤) الكشاف ٢/ ٣٩٠.
(٥) سورة يس ١٢.
(٦) سورة ق ٤٣.
(٧) سورة النجم٤٣، ٤٤
(٨) البقرة ١١، ١٢.

مصلحين أمر ظاهر معلوم فقالوا إنما نحن مصلحون، ولذلك جاء الرد عليهم في غاية القوة والتأكيد: **﴿ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون﴾** مفتتحاً بأداة التنبيه «ألا» وهي لا تذكر إلا بين يدى كلام يعظم موقعه، ويجل خطبه. وبعد ذلك يأتي التوكيد بإن واسمية الجملة وضمير الفصل الذى يؤكد الإسناد فى الجملة، وتعريف الطرفين الذى يفيد القصر هنا.

وقد ذهب كثير من الباحثين إلى أن الآية تفيد قصر المسند على المسند إليه فكأن الإفساد مقصور عليهم منفى عن غيرهم[1]. وهذا المذهب هو الأصل فى ضمير الفصل مع تعريف الخبر باللام وهو مقبول حسن، ولكنى أرى أن غيره أحسن منه، وهو أن تكون الآية من قصر المسند إليه على المسند فكأنهم مقصورون على الإفساد لا يتجاوزونه إلى الإصلاح الذى زعموه.

فهو قصر قلب، وضمير الفصل تأكيد لهذا الحصر، وهذا أنسب لرد دعواهم الكاذبة، حيث قصروا أنفسهم على الإصلاح قصر إفراد، فجاء الرد الذى يفيد قصرهم على الإفساد قصر قلب. أى: هم مقصورون على الإفساد، لاحظ لهم فى الإصلاح. وهذا أبلغ من قصر الإفساد عليهم فى اعتقادى مع أنه يخالف الأصل المقرر فى ضمير الفصل، وتعريف المسند بلام الجنس، فكل منهما يفيد قصر المسند على المسند إليه. ولكن قد يقتضى السياق مخالفة الأصل كما فى هذه الآية الكريمة، ونحن نحتج بالقرآن على القواعد، ولا نحتج بالقواعد على القرآن. وعلماء الأمة لا يحمل كلام الله إلا على أحسن الوجوه وأبلغها وأفضل المعانى وأجزلها.

ومثل هذا يقال فى الآية التالية: **﴿وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون﴾**[2] فقد قصرهم على السفاهة قصر قلب، وهذا أيضا أبلغ من جعل السفاهة مقصورة عليهم لا تتعداهم إلى المؤمنين، وفيه إمعان فى ذمهم وتقبيحهم.

ومن المواطن التى يرد فيها ضمير الفصل أيضا: الرد على أهل الكتاب من اليهود والنصارى كما فى قوله تعالى: **﴿فمن افترى على الله الكذب من**

---

(١) دلالات التراكيب / ١٦١، ومن بلاغة القرآن / ٣٠.
(٢) البقرة ١٣.

بعد ذلك فأولئك هم الظالمون﴾[1] والحديث هنا عن اليهود. أى هم المستحقون للعذاب؛ لأن كفرهم ظلم منهم لأنفسهم ولمن أضلوه عن الدين من بعدهم وهذا رد على اليهود وتكذيب لهم حيث أرادوا براءة ساحتهم فيما بقى عليهم مما نطق به القرآن من تعديد مساوئهم التى كانوا يرتكبونها.

وفى هذه الآية تجئ جملة التذييل مقترنة بالفاء الواقعة فى جواب الشرط، والتعبير باسم الاشارة للبعيد «أولئك» يدل على بعد مرتبتهم فى الظلم وتحقيرهم لذلك، وتعريف الخبر باللام فيه قصر للظلم عليهم على سبيل المبالغة، وضمير الفصل مؤكد لمعنى القصر.

ومنه قوله تعالى فى الرد على النصارى: **﴿إن هذا لهو القصص الحق وما من إله إلا الله وإن الله لهو العزيز الحكيم﴾**[2]. والمعنى إن هذا الذى قصّ عليك يا محمد من خبر عيسى عليه السلام وأنه عبد الله ورسوله «لهو القصص الحق». وعيسى ليس بإله كما زعمت النصارى، ففيه رد عليهم، ونفى جميع آلهة المشركين، وإثبات الألوهية لله وحده لا شريك له. وإن الله لهو العزيز أى الغالب المنتقم ممن عصاه، وادعى معه إلهاً آخر. الحكيم فى تدبيره. ففى الآية رد على النصارى فى تثليثهم. ومقام الجدال مع المنكرين يستدعى توثيق القول وتقريره بمؤكدات شتى؛ ولذلك تزاحمت عناصر التوكيد هنا، ففى صدر الآية: إن ولام الابتداء وضمير الفصل وتعريف الخبر باللام، ووصفه بأنه الحق» وهذا التعبير يفيد القصر، فالقصص الحق هو قصص القرآن لا غيره، «وما من إله إلا الله» فالله واحد فى ذاته وصفاته وأفعاله **«وإن الله لهو العزيز الحكيم»** وهذا التذييل مؤكد بإن وضمير الفصل ولام الابتداء وتعريف الطرفين الذى يفيد قصر العزة والحكمة على الله دون غيره من المخلوقين، وضمير الفصل مؤكد لمعنى القصر.

والقرآن يقوض دعوى النصارى من أساسها فيقول: **﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم﴾**[3] قال الزمخشرى: «معناه بت القول على أن حقيقة الله هو المسيح لا غير»[4].

---

(١) آل عمران ٩٤. (٢) آل عمران ٦٢. (٣) المائدة ١٧.
(٤) الكشاف ١ / ٦٠١.

ومعنى ذلك أن هؤلاء يقولون بالاتحاد، وهم اليعقوبية، والخبر إذا عرف باللام أفاد القصر، فإذا ضم معه ضمير الفصل ضاعف تأكيد معنى القصر، فإذا صدرت الجملة بإن بلغ الكمال فى التحقيق[1]. ولذلك جاء الرد عليهم مؤكداً بالقسم الذى هو غاية فى التوكيد، فقوله «لقد كفر» جواب لقسم مضمر، أى: «والله لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم».

وفى ذلك تسجيل عليهم بالكفر وهو يتضمن التهديد والوعيد لهم ولمن اتبع ملتهم الباطلة.

ويشير القرآن إلى تعصبهم لدينهم بقوله: ﴿**ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى**﴾[2] وهدى الله: دين الإسلام. والهدى: الحق، أى: إن دين الإسلام هو الحق، ودينكم هو الباطل. «فقد زعم هؤلاء أن دينهم حق ودين الإسلام باطل. فأجيبوا بذلك على القصر القلبى حيث قلب عليهم اعتقادهم. وفى هذه الآية مبالغات شتى منها: إضافة الهدى إلى الله وتأكيده بإن، وإعادة الهدى فى الخبر، وجعله مصدراً وتوسيط ضمير الفصل، وتعريف الخبر بلام الجنس»[3].

والآية تفيد قصر الخبر «الهدى» على المبتدأ «هدى الله»، فالإسلام هو الحق لا غيره، وهو قصر قلب؛ لأن المخاطب يعتقد العكس، فالمراد رده عن الخطأ فى الاعتقاد إلى الصواب.

* * *

مقام الدعاء:

الدعاء هو الطلب من الأدنى إلى الأعلى على سبيل التضرع والخضوع، فهو موقف ضراعة وخضوع لله رب العالمين، وهو ديل صلة روحية وثيقة بين العبد والرب، يتوجه فيه العبد إلى الله بالكلية، ويعلن افتقاره إليه وتوكله عليه، فهو منظور فيه إلى حال المتكلم وحسه بالمعنى المتقرر فى نفسه الراسخ فى ضميره. والكلام فى حقيقته تجسيد لحقائق نفسية يفيض بها وجدان المتكلم

(١) الفتوحات الإلهية ١/ ٤٧٥. (٢) البقرة ١٢٠.
(٣) تحفة الأشراف ١/ ١٩٠.

قبل أن ينطلق لسانه، فقوة الكلام مرتبطة بقوة النفس الداعية، ولذلك يختلف التعبير المنفعل عن التعبير الهادئ، وإنما يتماسك الكلام ويترابط ويتلاحم بمقدار قوة الإحساس الذى يفيض به، وعمق الشعور الذى ينبثق عنه. ولذلك يرد أسلوب الدعاء مؤكداً مقرراً فى القرآن الكريم، وليس به من دواعى التوكيد إلا قوة الشعور بالمعنى وعمق الإحساس به والاعتناء بمضمونه، فالجملة الدعائية تدل على الطلب المصحوب بالإلحاح فى تحقيق الرغبة من الأدنى إلى الأعلى، وهذا شائع فى القرآن الكريم فى مقام التضرع والابتهال إلى الله، حيث يأتى تذييل الآية مؤكداً موثقاً مقرراً. ومن شواهد ذلك قوله تعالى: ﴿ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب﴾[1]: بعد أن آمن الراسخون فى العلم بمتشابه القرآن اتجهوا بالدعاء أن يحفظهم من الزيغ بعد الهداية؛ لعلمهم بضعف البشر وكونهم عرضة للتقلب والنسيان والذهول بينما قدرة الله فوق كل شئ، وعلمه محيط بكل شئ.

ولذلك فإن المؤمن يسأل الله تعالى أن يحفظه من الزيغ العارض، ويهبه الثبات على الحقيقة والاستقامة على الطريقة بفضله وكرمه. ثم تختم الآية بهذا الثناء المؤكد «إنك أنت الوهاب» والضمير المنفصل «أنت» يحتمل أن يكون فصلاً. وأن يكون مبتدأ. وأن يكون توكيداً لما قبله.

والفصل أرجح الثلاثة؛ لأنه يفيد القصر مع تعريف الخبر باللام، ففيه توكيد للقصر وتقوية للحكم.

وكلمة «الوهاب» غزيرة الدلالة فى هذا السياق، فهى تدل بمادتها على أن الله متفضل بما ينعم به على عباده لا يجب عليه شئ؛ لأنه وهّاب. وتدل بصيغتها على المبالغة فى التفضل على عباده برحمته، فصيغة «فعّال» من صيغ المبالغة، كما تدلّ على العموم فهو «الوهاب لكل مسئول ومرغوب. وهذا العموم مفهوم من عدم ذكر الموهوب، فالتخصيص بموهوب دون آخر تخصيص بلا مخصص»[2]. وقوله «من لدنك» أى من عندك. ولإيثار هذا الظرف مزّية هنا؛ لأن «لدن» أخصّ وأقرب، ولا تستعمل إلاّ فى الشئ الحاضر، فهى أدلّ على الاختصاص؛ والرحمة المطلوبة منه فى هذا المقام هى العناية الإلهية

---

(١) آل عمران ٨.   (٢) الفتوحات الإلهية ١٤/ ٢٤٤.

والتوفيق الذى لا يناله العبد بكسبه، والدليل على ذلك التعبير بالهبة ووصفه تعالى بالوهّاب، فإنّ الهبة عطاء بلا مقابل»[1].

وهذا الدعاء وثيق الصلة بمقاصد السورة وأغراضها، فقد عالجت سورة «آل عمران» أمر عيسى عليه السلام، ونزهت الله عن الولد، وتحدثت عن أهل الكتاب الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفراً. فالدعاء بحفظ القلوب من الزيغ مناسب لمقاصد السورة فى هذا السياق والتذييل المؤكد بإن وضمير الفصل وتعريف الطرفين؛ لإظهار ما هم عليه من كمال الطمأنينة وقوة اليقين وفرط الثقة فى عطاء الوهاب سبحانه وتعالى.

وإبراهيم عليه السلام وولده إسماعيل يتوجهان إلى الله بهذا الدعاء **﴿ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم﴾**[2].

أى إنك وحدك الكثير التوب على عبادك بتوفيقهم للتوبة إليك وقبول توبتهم منهم الرحيم بالتائبين فالضمير هنا يؤكد الحصر المستفاد من تعريف الخبر باللام، فلا تواب إلا أنت ولا رحيم إلا أنت.

ومنه قوله تعالى: **﴿ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا واغفر لنا ربنا إنك أنت العزيز الحكيم﴾**[3].

والمعنى: لا تظهرهم علينا، فيظنوا أنهم على الحق، فيكون ذلك سبب فتنتهم، فلا تفعل ذلك بنا فأنت القادر على كفهم ونصرنا عليهم، فإنك أنت العزيز الذى لا معارض لما تريده.

ولما كان المؤمنون يعلمون أن ما يصيبهم من مصيبة إنما هى مما كسبت أيديهم فقد سألوا المغفرة من سيئاتهم اعتراضا فى أثناء الكلام وهو قوله: **«واغفر لنا ربنا»** فكأن الكلام فى تقدير التقديم والتأخير: ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا إنك أنت العزيز الحكيم واغفر لنا ربنا[4].

وبذلك تتضح المناسبة بين التذييل وما تقدمه فى هذه الآية الكريمة والله أعلم.

---

(١) تفسير المنار ٢/ ١٨٩.   (٢) البقرة ١٢٨.   (٣) الممتحنة ٥.
(٤) ملاك التأويل ١/ ٢٧٨.

وأما تكرير النداء «ربنا» فهو للمبالغة فى التضرع والجؤار والابتهال، وهكذا يترابط الأسلوب ويتلاحم كل جزء فيه مع سابقه ولاحقه مع مناسبة الفاصلة لموضعها فى إطار السياق العام.

ومن هذا القبيل أيضا قوله تعالى: ﴿ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم﴾(١) وقوله تعالى: ﴿ربنا وأدخلهم جنات عدن التى وعدتهم ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم إنك أنت العزيز الحكيم﴾(٢) وقوله تعالى: ﴿إذ قالت امرأة عمران رب إنى نذرت لك ما فى بطنى محرراً فتقبل منى إنك أنت السميع العليم﴾(٣) وقوله تعالى: ﴿قال رب اغفر وهب لى ملكاً لا ينبغى لأحد من بعدى إنك أنت الوهاب﴾(٤). وقوله تعالى: ﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم﴾(٥) أى السميع لنجوانا العليم بما تضمره أفئدتنا من الإخلاص لك. وهكذا يأتى الدعاء على ألسنة الملائكة والرسل والأنبياء مختوماً بجملة التذييل على سبيل التأكيد لمضمون الآية أو تعليل مضمونها كما فى الآية الأخيرة، فقوله تعالى على لسان إبراهيم وولده اسماعيل عليهما السلام «إنك أنت السميع العليم» تعليل لاستدعاء التقبل، وتأكيد لقوة يقينهما وإخلاص نياتهما. وهى مؤكدة بإن والفصل وتعريف الخبر باللام وصيغة المبالغة «فعيل».

فضمير الفصل هنا مؤكده للحصر المستفاد من تعريف الخبر بلام الجنس. «وقصر نعتى السمع والعلم عليه تعالى؛ لإظهار اختصاص دعائهما به تعالى، وانقطاع رجائهما عما سواه بالكلية مبالغة فى الضراعة والابتهال»(٦).

وبالتأمل فى الآيات السابقة نجد أن مقام الدعاء يأتى التعبير فيه بضمير المخاطب المفرد «إنك أنت السميع العليم» «إنك أنت التواب الرحيم» «إنك أنت العزيز الحكيم» «إنك أنت الوهاب» حيث يطيب للعبد أن يقبل على الرب بروحه وعقله وقلبه؛ لينال رضاه، ويحظى بمطلوبه ومبتغاه، ويختم الدعاء بهذا التذييل المؤكد، والذى جاء فى القرآن الكريم كان كله مع «إن» كما رأينا فى

---

(١) البقرة ١٢٩. (٢) غافر ٨. (٣) آل عمران ٣٥.
(٤) سورة ص ٣٥. (٥) البقرة ١٢٧. (٦) إرشاد العقل السليم ١/ ١٦١.

الآيات المذكورة فى هذا المقام، ولعلّ التوكيد هنا ينبع عن شدة العناية بتحقيق المطلوب وقوة اليقين وفرط الثقة فى عطاء الوهاب سبحانه وتعالى، فهو ملحوظ فيه حال المتكلم الذى يلجأ إلى الله ويضرع إليه بأدب وخشوع.

* * *

سادساً : مقام غرابة الخبر:

قد يكون الخبر غريباً على السامع، فيلجأ المتكلم إلى التوكيد؛ ليزيل من نفس السامع ما قد يعلق بها من وحشة واستغراب، ويهيئه لقبول الخبر والاطمئنان به كما فى قوله تعالى: **﴿فأوجس فى نفسه خيفة موسى قلنا لا تخف إنك أنت الأعلى﴾**(١).

يقول الزمخشرى: «قوله تعالى: **إنك أنت الأعلى**: فيه تقرير لغلبته وقهره وتوكيد بالاستئناف وبكلمة التشديد «إن» وبتكرير الضمير، وبلام التعريف وبلفظ العلو، وهو الغلبة الظاهرة وبالتفضيل»(٢). فقوله **«إنك أنت الأعلى»** تعليل للنهى عن الخوف وتقرير لغلبته على أبلغ وجه وآكده حيث تعاضدت فيه هذه المؤكدات: إن واسمية الجملة وضمير الفصل وتعريف الخبر، ولفظ العلو المنبئ عن الغلبة الظاهرة وصيغة التفضيل. وفى ذلك تثبيت قلب موسى عليه السلام، وبعث الطمأنينة إليه فى هذا الموقف العصيب.

والتوكيد الذى يفيده ضمير الفصل هنا ليس هو التوكيد اللفظى، وإنما تقرير وتوكيد ما أفاده التخصيص وتوكيد الحكم الذى تضمنته الجملة، وهو علوّه عليه السلام على السحرة وقهره وغلبته عليهم.

ومنه قوله تعالى: **﴿فلما أتاها نودى من شاطئ الواد الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى أنى أنا الله رب العالمين﴾**(٣) فقد فوجئ موسى عليه السلام بنداء الحق سبحانه وتعالى من شاطئ الوادى الأيمن فى البقعة المباركة التى كلمه الله فيها، وهذا موقف غريب يحتاج إلى التوكيد الذى يؤنس نفسه عليه السلام ويثبت قلبه فى هذا المقام، فجاء نداء الحق مقرراً لجلائل الأمور من التشريف بالرسالة والتأييد بالمعجزات.

---

(١) سورة طه ٦٧، ٦٨. (٢) الكشاف ٣/ ٧٤. (٣) سورة القصص ٣٠.

والتوكيد هنا بإن واسمية الجملة وضمير الفصل «أنا» ولفظ الجلالة الجامع لجميع نعوت الكمال والوصف «رب العالمين» الذى يدلّ على تولّى الربّ شأن المربوب بالنعمة، واستيلائه عليه بالقدرة، وتصريفه إياه بالحكمة، وقد وصف نفسه بالربوبية ليعبدوه، وبالتوحيد بالإلهية ليوحّدوه فهو المنفرد بالخلق والإيجاد، والمتوحّد بالعظمة والجلال. وكل شئ فى الوجود منه وإليه، فكيف يخاف موسى عليه السلام وهو يعيش فى رعاية من بيده مقاليد الأمور.

* * *

سابعاً: مقام الرجاء والترغيب في التوبة:

شرع الله لعباده التوبة؛ ليطهرهم بها من الذنوب والآثام، وفتح الباب على مصراعيه أمام التائبين، فلا يأس من رحمة الله تعالى حتى تبلغ الروح الحلقوم، فعندئذ ينتهى وقت التوبة «إن الله يقبل توبة العبد ما لم يغرغر» فإذا بلغ العبد هذه المرحلة فلا توبة له.

وآيات الرجاء والترغيب فى التوبة كثيرة منها: **﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم﴾**[1] ومعنى **«إنه هو التواب الرحيم»**: إنه كثير القبول للتوبة يقبلها مرة بعد أخرى، وإن عظمت الذنوب. وهو أسلوب قوى فى الحث على التوبة وفتح باب الرجاء للمذنبين، فالجملة مؤكدة بإن وضمير الفصل **«هو»** وتعريف الطرفين، وصيغة المبالغة **«التواب الرحيم»** بعد الإخبار صراحة بأنه قد تاب عليه، كل ذلك إشعار بأن قبول التوبة التى سبقت رحمته قد أعادته إلى حيث كان من الصفاء الذى خلقه الله عليه يوم خلقه وسوّاه بيده، فنزل إلى الأرض ليباشر مهمته طاهراً نقياً، وضمير الفصل يؤكد معنى القصر المستفاد من تعريف الخبر باللام، فالتواب الرحيم هو الله لا غيره.

ومن ذلك قوله تعالى: **﴿ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وأن الله هو التواب الرحيم﴾**[2]. يقول الزمخشرى: **«أن الله** يقبل التوبة إذا صحت، ويقبل الصدقات إذا صدرت عن خلوص النية، و **«هو»** للتخصيص والتأكيد معاً»[3] وبيان ذلك أن الضمير **«هو»** إن كان للفصل أفاد

---

(١) البقرة ٣٧. (٢) سورة التوبة ١٠٤. (٣) الكشاف ٢/ ٢١٢.

التخصيص، فالله تعالى من شأنه قبول توبة التائبين ولا يكون ذلك لغيره أبداً، وهذا واضح فى انفراد الضمير بإفادة الحصر.

وإن كان الضمير «هو» مبتدأ أفاد التأكيد فقط، وقد جعله الزمخشرى للتخصيص والتزكيد معاً. أما التخصيص فلو جود ضمير الفصل، وأما التوكيد فبسبب تكرار الإسناد، وكلما أفاد الكلام التنخصيص أفاد التوكيد وتقوّى الحكم بسبب تكرار الإسناد. والمقام يقتضى هذا التوكيد؛ لأنه ربما تسرب إلى الذهن أن الرسول صلى الله عليه وسلم يمكنه أن يقبل توبة هؤلاء الذين تخلفوا عن غزوة تبوك، وتابوا إلى الله وربطوا أنفسهم فى سوارى المسجد النبوى أياماً. فهذه الآية تقرر اختصاص الله بقبول التوبة؛ لأنه العليم بخفايا النفوس، وهو أعلم بالتوبة الصادقة والتوبة التى تصدر من العبد عن خلوص نية.

فالأمر فى ذلك يرجع إلى الله تعالى وحده، ولا دخل لمخلوق فى ذلك ولو كان نبياً مرسلاً أو ملكاً مقرباً. وكذلك قبول الصدقات[1]، فإنه سبحانه هو المختص بقبولها أيضا، فأكد الله لهم بذلك قبول توبتهم وقبول صدقاتهم؛ لأنه المختص بذلك لا غيره.

وقد افتتحت هذه الآية بالاستفهام التقريرى «ألم يعلموا» وهو يفيد تحقيق قبول التوبة وتطير الصدقة لهم، وتوطين قلوبهم ببيان أن المتولى لقبول توبتهم وصدقاتهم هو الله سبحانه وتعالى.

كما ختمت بقوله «**وأن الله هو التواب الرحيم**» وما فيه من مبالغة وتأكيد، فالتواب: الذى يقبل التوبة بعد التوبة من كل مذنب يتوب عن ذنبه مهما تكرر ذلك، فصيغة المبالغة هنا تتحقق بكثرة التائبين وبتكرار التوبة من المذنب الواحد، وهذه الجملة الاسمية مؤكدة بإن وضمير الفصل وتعريف الطرفين الدال على الحصر، وصيغتى المبالغة «**التواب الرحيم**» أى: «ألم يعلموا أنه المختص المستأثر ببلوغ الغاية القصوى من قبول التوبة والرحمة. وأن ذلك سنة مستمرة له وشأن دائم»[2] ويضاف إلى ذلك وضع المظهر موضع المضمر فى هذه الجملة، وكان مقتضى الظاهر أن يقال: «**وأنه هو التواب الرحيم**» لتقدم

---

(١) مفاتيح الغيب للفخر الرازى ٤/ ٤٩٥.
(٢) إرشاد العقل السليم ٤/ ١٠٠.

المرجع، فأعيد لفظ الجلالة هنا للتفخيم والتأكيد ومن عادة العرب إذا أجروا ذكر الأمر يعتمدون تفخيمه، ويقصدون تعظيمه أن يعيدوا لفظه مظهراً غير مضمر، إذا كان الإضمار يطأطئ من الاسم ويضائله، بقدر ما يرفع منه الإظهار ويفخمه. وعلى ذلك قول الشاعر:

لا أرى الموت يسبق الموت بشيء نغّص الموت ذا الغنى والفقيرا

فلو قال: «يسبقه شيء» لكان مستقيماً، ولكنه أعاد الاسم تفخيماً، ولم يرض أن ثنى ذكره حتى ثلثه، مبالغة في الغرض الذى رماه، والمعنى الذى نحاه»[1].

وعلى ذلك فالآية الكريمة تفيد أعظم البشرى للتائبين، وأبلغ الترغيب في التوبة للمذنبين بما افتتحت به من استفهام تقريرى، وما اختتمت به من تذييل مؤكد بوجوه شتى من بينها ضمير الفصل الذى ورد مرتين، وقد انفرد في الأولى بإفادة القصر، وجاء في الثانية مؤكداً للقصر المستفاد من تعريف الخبر بلام الجنس، وهو قصر المسند على المسند إليه.

ومن هذا الباب قوله تعالى: **﴿وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم﴾**[2].

وقوله تعالى: **﴿قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم﴾**[3] وهى أرجى آية في كتاب الله الكريم؛ لأنه تنهى المسرفين في الذنوب عن القنوط من رحمة الله، فالنهى عن القنوط لغير المسرفين من باب أولى وبفحوى الخطاب.

***

ثامنا: مقام النصح والإرشاد

يرد ضمير الفصل كثيراً في تذييل الآيات التي هى بمثابة نصح وإرشاد العباد، وتوجيه إلى السلوك الأقوم، والسبيل الأليق والأمثل في المواقف المختلفة.

---

(١) حقائق التنزيل للشريف الرضى ٥/ ٢١٣.

(٢) سورة البقرة ٥٤. (٣) سورة الزمر ٥٣.

فالله سبحانه وتعالى يأمر نبيه أن يستعيذ بالله من نزغ الشيطان، وخطاب النبي خطاب لأمته ما لم يرد دليل على تخصيص الحكم به. قال تعالى: **﴿وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم﴾**[1]. وقد وردت هذه الآية في الأعراف أيضا بالتنكير في الخاتمة، وبدون ضمير الفصل: **«إنه سميع عليم»** فما سر التعريف هنا مع التوكيد بضمير الفصل. والتنكير مع عدم التوكيد هناك؟.

والجواب: أن التعريف في سورة «فصلت» هو ضرب من المبالغة، يتناسب مع المبالغة بالتكرير والنفي والإثبات في قوله: **﴿وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم﴾**[2] وهي الآية السابقة مباشرة للآية التي معنا. أما آية سورة «الأعراف» فلم يكن فيها هذا النوع من الاتصال،فجاءت على الأصل من الإخبار عن المعرفة بالنكرة فقال: **﴿وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم﴾**[3] أي يسمع ما يكون منك ويعلمه مع كل مسموع ومعلوم، فلم تقع المبالغة في اللفظ؛ لعدم الحاجة إليها هنا.[4]

ومعنى ذلك أن قوله تعالى: **﴿إنه هو السميع العليم﴾** جاء على توكيد اللفظ لتوكيد المعنى.

فالتعريف يفيد التخصيص، وضمير الفصل «هو» توكيد للنسبة والحكم أي: لا سميعاً عليماً قديماً إلا هو، فهو لم يزل يعلم قبل أن يكون. أعاذنا الله من وساوس الشيطان ومن هذا القبيل قوله تعالى: **﴿ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم أولئك هم الفاسقون﴾**[5] فالآية الكريمة تنهى عن نسيان الله، وتذكرنا بعاقبة ذلك، وأن الله سوف يصرف هؤلاء الناسين عن خيرهم فيفسقون[6]. إنه فسق مؤكد دل عليه تذييل الآية **«أولئك هم الفاسقون»**. وتعريف المبتدأ باسم الإشارة للبعيد «أولئك» يدل على بعد مرتبتهم في الفسق، فهو يفيد التحقير بالبعد أي أنهم بعيدون عن ساحة عز الحضور والخطاب. وتعريف الخبر بلام الجنس يفيدقصر الفسق عليهم على سبيل المبالغة كأن فسق غيرهم لا يعد شيئا إلى جوار فسقهم. وضمير الفصل «هم» يفيد تأكيد القصر المستفاد من تعريف الخبر باللام. وفي ذلك الحكم تشنيع عليهم وتشهير

(١) سورة فصلت ٣٦.
(٢) سورة فصلت ٣٥.
(٣) سورة الأعراف ٢٠٠.
(٤) درة التنزيل ٤١٩، ٤٢٠.
(٥) سورة الحشر ١٩.
(٦) من بلاغة القرآن ١/ ٤١.

بهم، وتنفير من سلوك طريقهم، وتحذير من الانخراط فى سلك الغواية والضلال.

ومنه قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين امنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون﴾**(١) أى: لا يشغلكم الاهتمام بتدبير أمورها، والاعتناء بمصالحها، والتمتع بها عن الاشتغال بذكره عزوجل من الصلاة وسائر العبادات، والمراد: نهيهم عن التلهى بها. وتوجيه النهى إليها للمبالغة، ثم يؤكد النهى بهذا التذييل «ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون» أى: الكاملون فى الخسران حيث باعوا العظيم الباقى بالحقير الفانى.

فهؤلاء الذين اشتغلوا بالدنيا عن ذكر الله هم الخاسرون فى تجارتهم، فالدنيا أهون شئ فى جنب الآخرة، وهى أتفه من أن تكون غاية **﴿وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون﴾**.

ومنه قوله تعالى: **﴿لقد كان لكم فيهم أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ومن يتول فإن الله هو الغنى الحميد﴾**(٢) يقول الزمخشرى: «كرر الحث على الائتساء بإبراهيم عليه السلام وقومه تقريراً وتوكيداً عليهم؛ ولذلك جاء به مصدراً بالقسم لأنه الغاية في التوكيد، وعقبه بقوله: «ومن يتول فإن الله هو الغنى الحميد» فلم يترك نوعاً من التوكيد إلا جاء به»(٣).

وفى هذا التذييل وعيد لمن يترك الاقتداء به عليه السلام، فإن ترك ذلك من مخايل عدم الإيمان.

والجملة مؤكدة بإن وضمير الفصل وتعريف الطرفين، فهى تفيد الاختصاص؛ إذ الغنى الحميد هو الله وحده دون سواه، فهو الغنى عن كل شئ سواه، وهو الحميد المستحق للحمد فى ذاته.

ومنه قوله تعالى **﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾**(٤) وقوله تعالى: **﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم﴾**(٥) وقوله تعالى: **﴿يا قوم إنما هذه الحياة الدنيا متاع وإن الآخرة هى دار القرار﴾**(٦).

---

(١) المنافقون ٩. (٢) سورة الممتحنة ٦. (٣) الكشاف ٤/ ٩١.
(٤) سورة آل عمران ١٠٤. (٥) سورة الأنفال ٦١. (٦) سورة غافر ٣٩.

هذه أهم مقامات ضمير الفصل التى يكثر دورانه فيها، وليست هناك فواصل دقيقة بينها فقد يتداخل بعض هذه المقامات فى بعض، فيصلح الشاهد الواحد لأكثر من مقام، فالتوحيد يتداخل مع التنزيه والتقديس، وكلاهما يقتضى إفراد الضمير سواء أكان ضمير متكلم أم مخاطب أم غائب. ومقام الوعد والوعيد يصلح للتبشير والرنذار. ومقام الترغيب فى التوبة نصح وإرشاد للعباد، ولا يخلو الوعد والوعيد من نصح وتنبيه للغافلين.

***

النتائج

يطيب لى فى نهاية هذا البحث أن أسجل أهم النتائج التى توصلت إليها بفضل الله تعالى وهى تتمثل فيما يلى:

أولاً: فى مقام التوحيد: يأتى التعبير عن الذات المقدسة غالباً بضمير الإفراد، فمقام التوحيد يقتضى التعبير بضمير المفرد؛ دفعاً لما يوهمه ضمير الجمع من التعدّد، ثم يليه ضمير الفصل الذى يفيد الاختصاص مع غيره من طرق القصر والتوكيد. وقد يأتى التعبير عن الله عزوجل بالاسم الظاهر، وهو مفرد بالطبع، ثم يتبعه ضمير الفصل مشفوعاً بوسائل التوكيد المختلفة مثل: إن واسمية الجملة وتعريف الطرفين وصيغة المبالغة فى الخبر الذى يلى الفصل.

ويلحق مقام التنزيه والتقديس بمقام التوحيد فى ذلك حيث يأتى ضمير الفصل مفرداً مطابقاً للمبتدأ قبله فى الإفراد؛ لبيان ما يختص به الله سبحانه وتعالى مما يليق بجلاله وكماله كالتنزيه والتسبيح والحمد على الحقيقة، والانفراد بالجلال والعزة والحكمة والرزق والعفو والرحمة وغيرها.

ثانياً: فى مقام الدعاء: يأتى التعبير بضمير المخاطب المفرد **«إنك أنت السميع العليم»** و **﴿إنك أنت التواب الرحيم﴾** و **«﴿إنك أنت العزيز الحكيم﴾** و**﴿إنك أنت الوهاب﴾** حيث يطيب للعبد أن يقبل على الرب سبحانه وتعالى بروحه وقلبه وعقله؛ لينال رضاه ويحظى بمطلوبه ومبتغاه، ويختم الدعاء بهذا التذييل المؤكد. والذى جاء فى القرآن الكريم كان كله مع «إن» ولعلّ التوكيد هنا ينبىء عن شدة العناية بتحقيق المطلوب، وقوة اليقين، وفرط الثقة فى عطاء الوهاب سبحانه وتعالى. فهو منظور فيه إلى حال المتكلم وإحساسه بالمعنى المتقرر

في نفسه حين يلجأ إلى الله ويضرع إليه بأدب وخشوع.

ثالثاً: يقع ضمير الفصل غالباً في تذييل الآية، حيث يتآزر مع مؤكدات شتى لأداء الغرض الذي يتفق مع السياق العام في الوعد والوعيد والبشارة والإنذار، والترغيب والترهيب وغير ذلك من المقامات. والتذييل وثيق الصلة بمضمون الآية، فهو توكيد لهذا المضمون، أو تعليل له يؤكد صحته مثل: **﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب﴾** وهو يفيد الحصر هنا، فليس علام الغيوب إلا الله تعالى.

رابعاً: من فوائد ضمير الفصل أنه يفيد الحصر بنفسه إذا لم يكن معه طريق آخر، فإذا وجد معه طريق آخر فهو المفيد للحصر، ويكون الضمير حينئذ لتأكيد معنى الحصر المستفاد من غيره كالتعريف بلام الجنس في قوله تعالى: **﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾** أي لا رزاق إلا الله تعالى، وقوله تعالى: ﴿إنك أنت الوهاب﴾ أي لا وهاب إلا أنت.

خامساً: يقع ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر في الحال أو في الأصل بشرط أن يكونا معرفين أو يكون الخبر اسم تفضيل. وأجاز السيد الشريف الجرجاني مجئ الخبر فعلا مضارعاً؛ لأنه يشبه الاسم كقوله تعالى: **﴿إنه هو يبدئ ويعيد﴾** وأراه مناسباً؛ لوضوح دلالته على الحصر في سياقه، وهو عند غيره: توكيد للضمير المتصل أو مبتدأ خبره الفعل.

سادساً: قد ينفرد ضمير الفصل بإفادة القصر، كما في قوله: **﴿إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله﴾** وقوله تعالى: **﴿إن ربك هو أعلم بالمعتدين﴾** وقوله تعالى: **﴿وأنه هو أضحك وأبكى وأنه هو أمات وأحيا﴾** وقوله تعالى: **﴿ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات﴾** فليس الخبر هنا معرفة تفيد القصر، فتعين أن يكون ضمير الفصل مفيداً للقصر في هذه الآيات وما شابهها؛ لأن المعنى لا يستقيم إلا على القصر، فالعلم بأحوال العباد في الهداية والضلال مقصور على الله دون غيره. والإضحاك والإبكاء والإماتة والإحياء وقبول التوبة الخالصة وقبول الصدقات. كل ذلك من اختصاص الله عزوجل، فمرجع القصر في هذه المواضع إلى ضمير الفصل استقلالاً، إذ لا طريق غيره.

سابعاً: إفادة ضمير الفصل أن ما دخل عليه خبر لا نعت حكم كليّ لا

يختص بحالة دون أخرى. وهذا بخلاف إفادته للحصر فإنه ليس كلياً، بل يخضع لمقتضيات الأحوال، وليس بلازم أن كل تركيب اشتمل على ضمير فصل أو عرف فيه الطرفان فهو دال على القصر. «والحق أن ذلك غالب، والحكم فيه للسياق كما ذكر عبد الحكيم السيالكوتي».

ثامناً: يحتمل هذا الضمير في إعرابه ثلاثة أوجه: الفصل والابتداء والتوكيد إذا كان بعده اسم مرفوع وقبله ضمير لم تدخل عليه لام الابتداء. كقوله تعالى: **﴿إنك أنت العليم الحكيم﴾** والذي جاء في القرآن الكريم كان كله مع «إن» في ثلاثين موضعاً تقريباً.

وهذا يدل على خصوصية في هذه المواضع تجعلها في حاجة إلى مزيد من التوكيد والتحقيق للمعاني التي تضمنتها الآيات الكريمة. وأرجح هذه الوجوه الفصل لكثرة فوائده البلاغية.

تاسعاً: يتعين أن يكون الضمير للفصل إذا وقع بعد اسم ظاهر، وكان ما بعده منصوباً نحو: كان زيد هو المنطلق، ومنه قوله تعالى: **﴿ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق﴾** وقوله تعالى: **﴿وجعلنا ذريته هم الباقين﴾**، وقوله تعالى: **﴿وإذ قالوا اللهمّ إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم﴾** فلا يصح أن يكون الضمير هنا توكيداً لما قبله؛ لأن الاسم الظاهر لا يؤكد بالضمير في شئ من كلامهم، ولا يصح أن يكون مبتدأ؛ لأن الخبر منصوب هنا.

عاشراً: تدخل لام الابتداء على ضمير الفصل، فتزيد من قوة التوكيد للمعنى، وأصلها أن تدخل على المبتدأ، فأدخلوها على الخبر، وإذا جاز دخولها على الخبر كان دخولها على الفصل أجوز؛ لأنه أقرب إلى المبتدأ من الخبر. وقد دخلت هذه اللام على الفصل في ستة عشر موضعاً من القرآن الكريم كقوله تعالى: **﴿إن هذا لهو القصص الحق وما من إله إلا الله وإن الله لهو العزيز الحكيم﴾** وقوله تعالى: **﴿إن هذا لهو الفوز العظيم﴾** وقوله تعالى: **﴿ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون﴾** وهذه المعاني المؤكدة لها صلة وثيقة بمقاصد السورة وأغراضها كالوعد والوعيد والتبشير والإنذار.

حادي عشر: الأصل في ضميرالفصل أنه يفيد قصر المسند على المسند

إليه مثل: «زيد هو أفضل من بكر» وقوله تعالى: ﴿إنك أنت علام الغيوب﴾، ولكن قد يقتضى السياق مخالفة الأصل فى هذه القاعدة البلاغية، ففى قوله تعالى: ﴿ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون﴾ ذهب كثير من الباحثين إلى أن الآية تفيد قصر المسند على المسند إليه أى قصر الإفساد عليهم، جرياً على الأصل فى ضمير الفصل وتعريف الخبر باللام، ولكنى أرى أن تكون الآية من قبيل قصر المسند إليه على المسند، فكأنهم مقصورون على الإفساد لا يتجاوزونه إلى الإصلاح الذى زعموه، فهو قصر قلب، وهذا أبلغ من قصر الإفساد عليهم فى اعتقادى، مع أنه خلاف الأصل المقرّر فالسياق هنا يقتضى مخالفة القاعدة. ونحن نحتج بالقرآن على القواعد، ولا نحتج بالقواعد على القران. وعلماء الأمة على أنه لا يحمل كلام الله إلا على أحسن الوجوه وأبلغها، وأفضل المعانى وأجزلها. ومما يؤيد ذلك: أن قوله تعالى فى شأن عيسى عليه السلام: ﴿إن الله هو ربى وربكم فاعبدوه﴾ يحتمل وجهين: الأول أن يريد: إنه هو خالقى والقائم بأمرى لا غيره من الآلهة الباطلة، فيكون من قصر المسند على المسند إليه.

الثانى: أن يريد: إنه هو ربى لا أبى، فيكون من قصر المسند إليه على المسند، وهذا أنسب لتصحيح اعتقاد النصارى، فالمراد إثبات الربوبية لله تعالى ونفى الأبوة عنه سبحانه.

ثانى عشر: يقوم القرآن الكريم فى نظمه على تثنية المعانى وتكريرها خدمة لمقاصده العامة فى الدعوة إلى التوحيد والإيمان بالرسالة وما جاءت به من آداب وتعاليم، وهو يسوق القصص وما فيه من عبر وعظات. وفى بعض السور تنتهى القصة بآية تتكرر عقب كل قصة أخرى فى نفس السورة كما فى قوله تعالى: ﴿وإن ربك لهو العزيز الرحيم﴾ من سورة الشعراء، حيث تكررت ثمانى مرات عقب قصة موسى ونوح ولوط وهود وصالح وشعيب عليهم السلام مع توكيدها بجملة مؤكدات من بينها ضمير الفصل.

وخطاب النبى بلفظ «ربك» تلطفاً وإيناساً وتكريماً، وختم الآية بوصفه تعالى بالعزة والرحمة مناسب للحديث عن مصير الكافر ،والمؤمن، فهو عزيز يعاقب الكافرين، ورحيم بالمؤمنين تقريراً لسنن الله الكونية فى إهلاك الكافرين ونجاة المؤمنين؛ لأن الجزاء من جنس العمل. وفى ذلك تسلية وتثبيت لقلب النبى صلى الله عليه وسلم والحمد لله أولاً وآخراً

د. إبراهيم عبد الحميد السيد التلب

أهم المصادر و المراجع

١- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ط الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٤م.

٢- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لأبي السعود العمادي ط دار إحياء التراث العربي-بيروت.

٣- أسرار التكرار في القرآن للكرماني ط دار الاعتصام بالقاهرة.

٤- الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الأنباري تحقيق محيي الدين عبد الحميد ط التجارية سنة ١٩٥٥م.

٥- تحفة الأشراف في كشف غوامض الكشاف للفاضل اليمني. تحقيق إبراهيم التلب- رسالة دكتوراة سنة ١٩٨١م.

٦- تفسير المنار «تفسير القرآن الحكيم» للشيخ محمد عبده. ط الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٢م.

٧- حاشية السعد على الكشاف للزمخشري تحقيق د. عبد الفتاح البربري- رسالة دكتوراة في كلية اللغة العربية.

٨- حاشية السيد على الكشاف للزمخشري ط مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة.

٩- حقائق التنزيل للشريف الرضيّ.

١٠- دراسات لأسلوب القرآن الكريم للشيخ محمد عبد الخالق عضيمة.

١١- درة التنزيل وغرة التأويل للخطيب الاسكافي ط دار الآفاق الجديد- بيروت.

١٢- دلالات التراكيب د. محمد أبو موسى. الطبعة الأولى سنة ١٣٩٩هـ.

١٣- شرح الفوائد الغياثية للأبهري تحقيق د. عادل الأكرت- رسالة دكتوراة في كلية اللغة العربية.

١٤- شرح الفوائد الغياثية لطاش كبرى زاده.

١٥- شرح الكافية للرضيّ ط اسطنبول.

١٦- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح لبهاء الدين السبكي- ضمن

شروح التلخيص.
١٧- الفتوحات الإلهية للشيخ الجمل ط عيسى البابى الحلبى بالقاهرة.
١٨- الكتاب لسيبويه.
١٩- الكشاف لجارالله الزمخشرى ط مصطفى البابى الحلبى بالقاهرة.
٢٠- المطوّل لسعد الدين التفتازانى مطبعة أحمد كامل سنة ١٣٣٠هـ.
٢١- معانى القرآن للفراء ط الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣م.
٢٢- معترك الأقران للسيوطى.
٢٣- مغنى اللبيب لابن هشام الأنصارى ط دارالكتاب العربى-بيروت.
٢٤- مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازى ط دار الغد العربى بالقاهرة.
٢٥- المقتضب لأبى العباس المبرد ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. تحقيق الشيخ عضيمة.
٢٦- ملاك التأويل. تحقيق د. محمود كامل أحمد ط دار النهضة العربية.
٢٧- من بلاغة القرآن د. أحمد بدوى ط دار نهضة مصر- القاهرة.

***

قـراءتــان فـي حـوار

بقلم أ. د./ احمد محمد علي

نشرت صحيفة «المسلمون» الأسبوعية حواراً مطولاً على حلقتين، استغرقت كل حلقة منهما صفحة كاملة، الحلقة الأولى فى العدد ٥٣٢ والثانية فى العدد ٥٣٣، وقد أثار هذا الحوار جدلاً كثيراً، وتوالت على الصحيفة ردود متعددة نشرت تباعاً، وكان الذى أجرى الحوار مع الدكتور عبد الله الغذامى- وهو أستاذ بجامعة الملك سعود وناقد كبير- هو تلميذى عبد الله بن محمد المفلح، وهو محاضر بكلية اللغة العربية بالرياض الآن، وكنت قد أشرفت عليه فى رسالة الماجستير، وكان قد أطلعنى على الحوار قبل نشره، فعكفت عليه، وكتبت رداً من حلقتين، نشرت أولاهما فى صحيفة«المسلمون» فى العدد ٥٣٨ الصادر فى ٢٦ من ذى الحجة سنة ١٤١٥- ٢٦/ ٥ سنة ١٩٩٥ وقد استغرقت صفحة كاملة، وهى صفحة الأدب كلها.

وقد وضع المحرر لهذه الحلقة العناوين الرئيسية التالية:

- **د/ عبده زايد في جدل بنيوي مع د. عبد الله الغذامي.**
- **قراءة الحوار بمنهج الدكتور الغذامي له نتائجه الخاصة.**
- **السياق الحضاري يكشف عن العناصر الغائبة في الحوار.**

بالإضافة إلى مجموعة من العناوين الفرعية أثناء الحوار

وقد قدم المحرر لهذه الحلقة بالكلمة التالية:

«توالت على «المسلمون» من شخصيات عديدة تعقيبات ومناقشات للحوار الذى كان مع الدكتور الغذّامى، ونشر فى حلقتين فى هذه الصفحة، وقد لا نستطيع نشر جميع ما وصل لكثرته، ولكننا نحرص كثيراً على نشر التعقيب الذى يحمل خصوصية وتفرداً فى منهجه، وفى نقاش القضية التى يناقشها، ونحاول- قدر الإمكان- ألا يكون هناك تكرار فى نقاش قضية ما،

ولعل ذلك يكون أقرب للإفادة من الحوار وتعقيباته، وهو ما نصبو إليه، والدكتور عبده زايد فى تعقيبه هذا يحاول- كما قال- أن يقرأ الحوار بالمنهج البنيوى، وهو المنهج الذى تبناه د/ الغذّامى، فناقش آراء الغذّامى من خلال كلامه، وتعرض لقضايا متعددة مثل: صوتيم النص والمخالف والمضاد وفروسية النص وغيرها، ليصل إلى نتائج يمكن أن تكشف عن أبعاد كثيرة وعناصر غائبة فى ذلك الحوار.

وقد اكتفت الصحيفة بهذه الحلقة من الرد؛ نظراً لكثرة ما ورد إليها من ردود، وبهذا بقى القسم الثانى من الرد غير منشور إلى الآن.

وهاأنذا أنشر الرد كله بقسميه معا، ليصل إلى القارئ كما كتبته فى ذلك التاريخ؛ لعلى أستفيد من ملاحظات من يقرأ هذا الرد- على طوله- ويصبر عليه ، شاكراً له حسن صنيعه، داعياً الله أن يجزيه خير الجزاء.

عبده زايد

القراءة الأولى
الصوت الرابع
والبحث عن العناصر الغائبة في حوار الغذامي

- الغذامى يتماهى مع رولان بارت فى فروسية النص.
- صوتيم الحوار: خارق/ صادم.
- الاستعانة بالسياق الحضارى فى كشف العناصر الغائبة فى الحوار.
- عزل الغذامى عن حواره = موت المؤلف) ضرورة لقراءة حواره حسب منهجه.
- أجمل أنواع الاستجابة لصنيعى هو مجادلتى عليه. د/ الغذامى

في الحـوار الذى أجـرته «المسلمـون» مع د/ الغـذامى، ونشـرته على حلقتين، فى العددين ٥٣٢، ٥٣٣ ثلاثة أصوات متداخلة: صوت الغذامى، وهو محور الحوار ومركزه، وصوت المحاور، وصوت الصفحة الأدبية.

وبرغم أهمية الصوت الأول ومحوريته فإن الصوتين الآخرين هما المسئولان بالدرجة الأولى عن الحوار، بالصورة التى وصلت إلى القراء، فلولا صياغة الأسئلة وتجددها، ومداخلات المحاور لما جاءت مواقف الضيف على هذه الصورة، ولولا تقسيم الحوار إلى قضايا ومحاور، وتقسيم كل قضية بالصورة التى قدمت بها، وصياغة العناوين الأصلية والفرعية، وفيها من الإثارة ما فيها، وتلخيص قضايا الحوار فى الصفحة الأولى بشكل بارز، لما وصل هذا الحوار إلى الغاية التى وصل إليها.

الموضوعية الغائبة:

وعلى الرغم من أن الصفحة الأدبية أشارت إلى أن هذا الحوار بداية لإعادة التقليب فى الأوراق الأدبية بموضوعية، فإن الضيف لم يشعر بهذه الموضوعية، وأحس أن فى الأمر استدراجاً واستجواباً، ولم يشعر المحاور ولا القراء- وأنا منهم- بأن الضيف كان موضوعياً فى كل الأحوال.

أى أن الإحساس بفقدان الموضوعية كان متبادلاً بين الجميع. ولكن هذا لا يقلل من قيمة الحوار وأهميته، خصوصاً مع ناقد كبير له منهج ورؤية، وعقل ثاقب ونظر عميق.

الصوت الرابع والقراءة المنتجة:

وحوار بهذه الأهمية والحيوية والصراحة لابد أن يستثير صوتاً رابعاً، يضاف إلى الأصوات الثلاثة الماضية التى شاركت فى إنتاج الحوار، يعطى هذا الحوار ما يستحقه، بالقراءة الواعية الهادئة الكاشفة الفاحصة، قراءة كتلك التى يدعو إليها ضيف الصفحة فى كل مناسبة، قراءة منتجة لا قراءة

مستهلكة، قراءة تشريحية، بمنهج بارت الذى فتن به وبمنهجه الدكتور الغذامى، لا بمنهج دريدا الذى يسعى إلى التقويض فحسب.

أما القراءة التى تتوقف عند الجزيئات، وتبحث عن الثغرات، وتكتب ردودها بأسنة الحراب، غيرة على الحق وانتصاراً له، فإنها لا تفيد الحق فى شئ، من وجهة نظرى.

حسن الظن يعين علي البناء:-

«ولقد وقفت أمام الحوار بين مسلكين: أحدهما حسن والآخر سيئ، أحدهما يكون بأن أحسن الظن بالدكتور وأجوبته، والآخر أن أسيئ الظن به، ولقد وجدت نفسى تميل إلى الأولى منهما، إذ أنه طريق يعين على البناء والعطاء بدلاً من الهدم والاصطراع، اصطراعاً يسعى إلى حفظ ماء الوجه أكثر من سعيه إلى الحق، ولقد دافعت سوء الظن مدافعةً حافظت معها على صورة الدكتور فى نفسى، لكى تكون صورة الباحث عن المعرفة، والمعين على البحث[١]».

واقع الأدب الإسلامي:-

ولن يكون كل همى هو الدفاع عن الأدب الإسلامى، الذى يحتل من نفسى ما تحتله البنيوية والنصوصية والحداثة من نفسه، إن لم يكن أكثر، ويأخذ من وقتى وجهدى ما يأخذه منهجه من وقته وجهده؛ فالأدب الإسلامى تزداد جذوره رسوخاً كل يوم، وتظلل أغصانه مساحات واسعة من الأرض؛ فمكاتبه وفروعه تمتد فى مشارق الأرض ومغاربها، ومجلاته الثلاث،: التركية والعربية والأوردية تنتشر انتشاراً واسعاً، ونداوته تجد صداها الطيب بين المثقفين، ومطبوعاته تنفد ويعاد طبعها فى مدة وجيزة، والكتب والدراسات التى دارت حوله تكوّن مكتبة متخصصة كاملة[٢]، ومناهجه تدرس فى عدد من الجامعات الإسلامية، والرسائل الجامعية التى تعالج قضاياه تزداد فى الجامعات الإسلامية والمدنية، ليس فى العالم الإسلامى وحده ولكن فى الجامعات الغربية أيضاً.

وهذه كلها مجرد بدايات، فمازالت أقدامنا على الشاطئ، ورحلة الإبحار أمامنا طويلة، ومن هنا لا يزعجنى صوت رافض هنا أو صوت مستنكر هناك، فهذا وضع طبيعى، فكل خطوة على طريق النجاح- بتوفيق الله تعالى- تستكثر من عدد الرافضين.

ولن نرفع فى وجه المعارضين الرافضين المستنكرين بيت المتنبى:

كم تطلبون لنا عيباً فيعجزكم * ويكره الله ما تأتون والكرم

كما فعل الدكتور الغذامى مع معارضى مشروعه ومنهجه[٣]؛ فنحن لا نرى فى أنفسنا ما يراه فى نفسه، فالكمال لله وحده، ومن أهدى إلينا عيوبنا حمدنا له صنيعه وشكرناه عليه، لأن هذا يدفع بنا فى طريق النجاح، خطوات وخطوات.

شخصية الغذامي من كلامه:

ومجابهة الغذامى لمعارضيه ببيت المتنبى السابق تكشف لك عن جانب من جوانب شخصيته، وإذا كانت «المسلمون» قد عرفت به على أنه منظر للتيار الحداثى وللبنيوية، فإن هذا التقديم لا يكشف عن هذه الشخصية كشفاً تاماً. ومن واجبنا أن نتعرف عليها قبل أن ندخل معها فى حوار أو نقاش.

وأفضل وسيلة إلى هذه الغاية هو أن نكون صورته من كلماته المبعثرة هنا وهناك، كما فعلت إيزيس مع أشلاء أوزريس.

وإذا بدأنا بالحوار، وجدناه يقدم نفسه على أنه صاحب مشروع حداثى، يخصه وحده، ويصنعه بنفسه، وهو ينكر أن يكون هناك تيار للحداثة، فمشروعات الحداثة كلها مشروعات فردية.

وإذا نظرنا فى كتابه «الخطيئة والتكفير» وهو إنجيل مشروعه {واستخدام كلمة إنجيل هنا يستدعيها الكتاب استدعاء مناسبة وتناظر} يقدم نفسه على أنه فارس نص، يغزوه ويفتحه على جواد أصيل، هو النصوصية، وسرجه هو النهج

التشريحى[٤] وهذه الصفة (فارس النص) كان قد أسبغها على رولان بارت، وهو ناقد فرنسى «قاد طلائع النقد الأدبى لمدة ربع قرن وما تزحزح عن الصدارة قط؛ لأنه وهب مقدرة خارقة على التحول الدائم والتطور المستمر، مما حقق له صفة أهم ناقد أوربى»[٥]، وإذا تماهى الدكتور الغذامى مع رولان بارت فى فروسية النص فلابد أن يتماهى معه فى المقدرة الخارقة بالضرورة.

نحن إذن أمام فارس خارق فى نظر نفسه، وهو يمتطى صهوة جواد أصيل، يغزوبه ويفتح. ولو قارنا جواده كما تصوره بحصان «دون كيخوته» الهزيل لكان جواده خارقاً أيضاً. فهو إذن فارس خارق على جواد خارق.

وحينما ينازل هذا الفارس الخارق خصومه، فلابد أن يرميهم بسهام خارقة، راشتها يد صانع خارق، كبيت المتنبى السابق؛ فالمتنبى عنده هو الشاعر الخارق كما جاء فى الحوار.

هذه هى صورة الدكتور الغذامى كما استخلصناها من مفردات مبعثرة هنا وهناك {نص- فارس- جواد أصيل- خارق- سرج- غزو- فتح}.

مكونات الصورة:

وأنت إذا نظرت فى مكونات هذه الصورة ومصادرها وجدت فيها مكونات أجنبية {الجواد الأصيل= «النصوصية»، والسرج= «تشريحية بارت» ومكونات محلية عربية: الفارس، والسهام، والصورة بهذا التكوين تكون الغلبة فيها للعنصر العربى؛ لأن الجواد مهما كان أصيلاً ،والسرج مهما كان محكماً ،فإن الفارس هو المعول عليه فى تحقيق الانتصارات فى الغزو والفتح. ولكن يبدو أن الأمر ليس كذلك؛ فالهيمنة أصبحت للجواد والسرج، والانقياد للفارس والسهم، وهذا الوضع غير طبيعى، لكنه يكون طبيعياً إذا قرئ فى سياق أكبر هو السياق الحضارى. وهذا السياق يشكل جزءاً من مشروعه الحداثى، ولكنه لم يتبلور بعد بشكل ظاهر واضح، ويمكنك أن تجد شيئا من ذلك فى رده على الدكتور خالد سليمان فى مصطلح «موت المولف» حيث

يفرق بين هذا المصطلح فى الغرب، حيث يجد هناك ثورة وتمرداً على تقليد قسرى من التلاحم المطلق، وبين المصطلح بصيغته العربية، حيث تزول عنه تاريخية هذا الصراع[٦]. ويمكنك أن تجد لهذا السياق وجوداً فى أكثر من مناسبة عنده، ويوم يتحول هذا السياق إلى ركن من أركان مشروعه القرائى النقدى سيتغير الأمر كثيراً.

وإذا رجعنا إلى محاولة تفسير هيمنة الجواد والسرج على الفارس والسهم، فى ضوء السياق الحضارى، فسنرى أن هذا الوضع يتناسق مع هيمنة الوسائل التى نستوردها، أو التى تصدر إلينا، مادية كانت أم معنوية، حسب شروط المصدر لهذه الوسائل والمحتكر لها.

الغذامى يغير الجواد:

ومع هذا فإن الدكتور الغذامى قد أثبت لنا مرة أنه لم يتحد بمشروعه، ولم يمتزج به امتزاجاً كاملاً، فهو يستطيع أن يغير جواده إذا أراد، أو على الأقل أن يفتش فى نسب جواده الأصيل، حتى يعثر على جيناته الوراثية العربية، ويكون منها جواداً عربياً ،يتجول به فى أنحاء النص العربى، وذلك حينما أراد أن يتكلم بكلام العرب فى كلام العرب بما هو من كلام العرب، كما جاء فى كتابه «ثقافة الأسئلة»[٧]، وهو الكتاب الذى فتن به دكتور حامد أبو أحمد وأخذ يردد حينما قرأه «وجدتها وجدتها» كما جاء فى كتابه «نقد الحداثة»[٨]. لكن المشكلة أن هذه التجربة لم تستمر، فقد عاد الغذامى إلى جواده النصوصى وسرجه التشريحى، وربما كان الجواد هو الذى جذبه إليه مرة أخرى.

وأنا حينما أحاول أن أتعرف على الدكتور الغذامى قبل أن أقرأ نصه لن أخرج على منهجه كثيراً، فأنا لم أستخرج صورته من الأوراق الرسمية، وإنما استخرجتها من نصوصه، ملتقطاً إشاراتها الحرة، وشفرتها الخاصة.

قراءة الحوار بمنهج الغذامي

أما الحوار فقد حاولت أن أقرأه بمنهج الغذامي نفسه، وهو المنهج البنيوى، والقراءة بهذا المنهج يمكن أن تكون قراءة علمية ،ويمكن أن تكون قراءة فنية.

أما القراءة العلمية، فإنها تتعامل مع الحوار باعتباره خطاب مشاركة، كما هو الأصل فيه، وخطاب المشاركة ينتجه أكثر من واحد، بالحوار أو الجدل، أو المناظرة، أو السؤال والجواب.

والأصل فى هذا الخطاب أن يكون نفعياً، يعطى دلالات محددة، وأن تكون شفرته متعارفاً عليها بين المرسِل والمرسَل إليه، وأن يكون خاضعاً للشروط المعرفية والاصطلاحية، وأن يتسم بالمنهجية والموضوعية.

ولأن الحوار عادة يدور حول موضوعات متعددة، فى حقل معرفى واحد، أو فى حقول مختلفة، فإن أصول الخطاب ومرجعيته ومقاييسه العلمية لا تكون واضحة ظاهرة منصوصاً عليها فى هذا الخطاب، والقراءة البنيوية العلمية تهدف حينئذ إلى الكشف عن العنصر الغائب {المنهج أو المذهب} أو العناصر الغائبة {المقاييس} التى تتحكم فى إنتاج الخطاب.

وهذا النوع من القراءة سنركز به على الجزء الثانى من الحوار، وهو الخاص بالأدب الإسلامى، وهذا الجزء فيه جانب ظاهر هو خطاب النفى، (نفى وجود الأدب الإسلامى)، ولا يمكن قراءة هذا الجزء قراءة صحيحة إلا فى ضوء خطاب الإثبات، ويتم هذا بالرجوع إلى النصوص التى قرأها باعتبارها نصوصاً أدبية أو أشاد بها بهذا الاعتبار.

وبوضع الغائب فى مقابلة الحاضر، أو المثبت فى مقابلة المنفى، يمكن أن نكتشف المقاييس التى تحكم النفى والإثبات. فقد تنتهى هذه القراءة إلى إثبات المثبت ونفى المنفى كما جاء فى الحوار، وقد تنتهى إلى إثبات المنفى ونفى المثبت، وقد تنتهى إلى التسوية بينهما إثباتاً ونفياً، وهذا أمر لا يتم إلا فى

ضوء السياق الأصغر [مجمل إنتاج صاحب الخطاب، النظرى والتطبيقى] فى حدود ما تسمح به ظروف النشر.

أما القراءة الفنية فهى تنظر إلى الخطاب باعتباره نصاً إبداعياً، وإذا كان الدكتور الغذامى يرى فى أعمال بارت النقدية إبداعات نصية(٩) فإن فارس النص العربى لابد أن تكون أعماله النقدية والحوارية إبداعات نصية كذلك، وقد ألمح إلى ذلك الدكتور نذير العظمة حينما قال «ويطمح الغذامى أن يصبح النقد إبداعاً ينافس الإبداع الأصلى ويحتاج بدوره إلى تشريح»(١٠).

ومن هنا يكون الصوتان الآخران فى الحوار مجرد مثير وباعث فقط لإنتاج هذا النص، ودورهما يتوقف عند الإثارة المنتجة لإبداعه، والإثارة المصاحبة له، ونحن لا نتوقف عند هذا الباعث أو ذاك المثير.

وقراءة النصوص الإبداعية بمنهج الغذامى لابد أن تكون قراءة منتجة، ولا تكون القراءة منتجة حتى تستجلب العناصر الغائبة فى النص، فالقارئ مطالب بأن يقرأ باطن النص كما يقرأ ظاهره(١١).

غير أن العناصر الغائبة هنا تختلف عن العناصر الغائبة هناك، فهى هنا عناصر دلالية، لأن النص هنا نص عائم، وإشاراته حرة. فالقراءة هناك موضوعية وهنا ذاتية، والنص هناك نص مغلق، والنص هنا نص مفتوح.

صوتيم الحوار/ النص:-

ومما يعين على استجلاب العناصر الغائبة أن نكتشف «صوتيم النص»، وهو الجزء الذى يقوم من النص مقام القلب من الجسم، فالصوتيم هو مضغة النص، وأهم جزء فيه كما يرى الغذامى.

وأنا هنا سوف أبدأ بالقراءة الثانية، وأرجئ القراءة الأولى إلى الحلقة القادمة؛ لأن الثانية هى الغالبة على تطبيقات الغذامى، وهى قرادة تحتاج إلى صبر ودأب، وتذوق واستبصار، ولهذا تعددت قراءاتى للحوار/ النص مستعيناً

بالسياق الأصغر، وهو الوقوف على مجمل إنتاج صاحب الحوار؛ بحثاً عن صوتيمه/ مضغته، وقد كان ينكشف لى فى كل منها ضوء خافت، لا يقوى على كشف آفاق الحوار كله، وقد استغرقت هذه المحاولات حوالى أسبوع، وكثيراً ما وقفت على حافة اليأس «ومازلت فى ذاك المصطرع حتى وجدت منفذا فتح الله لى مسالكه، فوجدت نهجى، ووجدت نفسى، واستسلم لى موضوعى طيعاً راضياً»(١٢).

أما صوتيم النص كما كشفه الله لى، فهو صوتيم مركب من كلمتين، وردتا فى الحوار، هما: «خارق» و «صادم»، والكلمة الأولى وإن كانت قد وردت فى الجزء الثانى من الحوار فهى التى قادتنى إلى اكتشافه، فهى تنتظم فى سلك السياق الأصغر، الذى رسمنا له صورة من مفرداته المبعثرة، وهو أنه فارس نص خارق. وكنت على نية اتخاذ هذه الكلمة صوتيماً للنص كله، ولكنى عندما اختبرتها لم أجدها كافية، فلما ضممت إليها كلمة «صادم» التى وردت فى الجزء الأول فى محور «موت المؤلف» استقام لى منهما صوتيم للنص كله، وقد اختبرته أكثر من مرة على مختلف القضايا المطروحة للحوار فانقادت له، ولم تستعص عليه.

وأزعم أن انقيادها له كان أسلس من انقياد نصوص حمزة شحاته لنموذجه الذى رسمه له بنفس المنهج، حتى اتهم باعتساف القراءة، واستعباد المنهج، ومفارقة النظرية للتطبيق، وتوهج النظرية وانطفاء النموذج، والقمع المنهجى، مما حدا بالدكتور حامد أبى أحمد أن يبحث له عن مخرج، وقد انتهى إلى أن كتاب «الخطيئة والتكفير» يحاول تقديم قراءة عربية لنموذج عربى(١٣).

وأنت ترى أن «صوتيم النص» يكاد يتحد بشخصية منتج النص،

فالصوتيم	خارق/ صادم
والمنتج	فارس/ خارق

ومن هنا قد يتداخل الصوتيم مع المنتج فى التقاط إشارات الحوار/ النص وتفسيرها، وإدخالها فى نسق النص وبنيته الكلية.

مجادلته على صنيعه:-

وإذا كنا قد صبرنا على هذه القراءة فإن الغذامى يرى أن أجمل أنواع الاستجابة لصنيعه هو مجادلته عليه(١٤)، وأظن أن أفضل أنواع المجادلة لنصه/ حواره هو أن نجادله عليه بمنهجه. والمجادلة هنا ليست مجادلة شخص، وإنما مجادلة منهج وحوار.

ومن شروط القراءة/ المجادلة عنده أن يموت المؤلف، وألا يكون له سلطان على النص، فقد انفصل عن النص وأصبح حراً. أما إشاراته فلا يملك حق توجيهها ولا تفسيرها، وكل من يملك جهاز استقبال يحسن ضبطه على موجة النص، فإنه يستطيع أن يلتقط إشاراته الاعتباطية الشاردة ،بحسب استعداده الخاص، وكلما كان الجهاز أجود كان الاستقبال أوضح.

ونحن قطعا لن نتمكن من تحليل النص كله بهذا المنهج ؛بحثاً عن العناصر الغائبة فيه، فهذا أمر لا يصلح للنشر فى صحيفة سيارة، ولكن حسبنا أن نعرض بعض جوانب الحوار على صوتيم النص حتى نكشف فعاليته، وأترك للقارئ أن يعاود التجربة على جوانب أخرى ، ليكون مشاركاً فى إنتاج النص، أو يبحث عن صوتيم آخر، فكل قراءة جيدة هى إعادة إنتاج، مهما تعددت القراءات واختلفت الرؤى، حسب منهج الغذامى.

اختلاف لغة الحوار في قسمي الحوار:-

فإذا نظرنا إلى بنية الحوار الكلية لنفسرها فى ضوء هذا الصوتيم، فسنلاحظ أنه منقسم إلى قسمين كبيرين؛ أما القسم الأول فقد طرحت فيه قضايا متعددة ،كالبنيوية والحداثة، وكيفية التعامل مع المصطلح الغربى، وقصيدة النثر، والغموض، وموت المؤلف. وأما القسم الثانى فقد كان خالصاً لقضية الأدب الإسلامي.

وأول ملاحظة يمكن إدراكها بسهولة، هى اختلاف لغة الغذامى بين القسمين؛ فلغته فى القسم الأول كانت هادئة، تحاول أن تقترب من الموضوعية، وأما فى القسم الثانى فقد كانت ساخنة ملتهبة، وكانت أقرب إلى الانفعالية منها إلى العلمية؛ فالمفردات تتكرر، والتوكيدات تتوالى، والألفاظ العامية تتخلل الحوار، والأحكام التعميمية الوثوقية الإطلاقية تتابع..

والحق أن اللغة الانفعالية تغلب فى هذا الجنس الأدبى، الذى يشارك فى إنتاجه أكثر من طرف، وتكون أكثر وضوحاً فى الجدل والمناظرة، لأن هدف كل طرف هو الغلبة لا الوصول إلى الحق، وغالبا ما يكون الأكثر انفعالا هو الأضعف حجة، أو الواقع فى مأزق لا مخرج منه، واللغة الانفعالية مخرج من المخارج التى يجنح إليها الطرف الذى تفلت الحجة من بين يديه، وهناك صور أخرى للتغلب على هذه المواقف المحرجة.

وهكذا يلتقى السياق الأكبر (الجنس الأدبى) مع صوتيم النص، مع منتجه، كما استنتجناه من سياقه الأصغر فى تفسير هذه المفارقة الواضحة.

ومما يمكن أن تلاحظه أيضا أن اللغة غير العلمية لم تختف من القسم الأول اختفاء كاملاً، فقد تجد شيئاً منها عندما يتصل الأمر بالتراث العربى، أى أن فارس النص العربى إذا خاض بجواده الأصيل فى قضايا البنوية والحداثة وما اتصل بها من الإنجازات الغربية ،فإنه يخوض فيها بمنهجيه واضحة، تلتزم العلمية والدقة غالباً، فالجواد يعرف كيف يخوض فى الأرض التى أنبتته بقوانينها وضوابطها، أما إذا خاض فى غير هذه الأرض فإن الأمر حينئذ يختلف، فهذا الجواد لا يعرف هذه الأرض، والفارس لا يملك -أو لا يريد- أن يحمله على الالتزام بنفس الضوابط عندما يسير فيها، فليكن سيره فيها حراً من كل قيد، فلا توقفه إشارات المرور الحمراء، ولا يلتزم بقراءة اللوحات الإرشادية، ولا يخضع لقوانين المرور التى يلتزم بها هناك، مع أنها قوانين دولية.

وهذا السلوك خارق للقانون، صادم، مثير للدهشة. ولكن يمكن

تفسيره، وعلينا أن نقبله ما دام قد صدر عن الفارس الخارق، وحينما نستعين بسياقه الأصغر فسنجد تفسيراً لذلك، ففي كتابه «الموقف من الحداثة» يرى أن الخروج على القاعدة يختلف باختلاف الفاعل، فالعالم بها يقبل منه الخروج عليها، والجاهل بها لا يقبل منه هذا الخروج(١٥).

والفارس الخارق يعرف القواعد قطعا، ويملك الخروج عليها متى أراد.

ولكن هذا السياق الأصغر لا يفسر الأمر كلياً؛ لأن الخروج على الضوابط يكاد يكون هو الغالب هنا، والالتزام بها يكاد يكون هو الغالب هناك. وهنا يلزم أن نقحم السياق الحضارى الذى اقترحناه من قبل، لأنه يمكن أن يفسر لك هذا الأمر بصورة أفضل.

إن المرحلة التى نمر بها هى مرحلة استعلاء الحضارة الغربية، وعلى الرغم من أن هذه الحضارة تملك مجموعة من القيم والضوابط، تكونت لها بالممارسة منذ انطلاق الثورة الصناعية، فإن هذه الحضارة المستعلية لا تلتزم بهذه الضوابط خارج دائرة حدودها، كما تلتزم بها داخل هذه الدائرة، وما أكثر ما تتخلى عنها تماماً إذا تعاملت مع أمة أخرى لها حضارة مغايرة، إن القضية حينئذ تصبح قضية هوى لا قضية قيم وضوابط، ولن أقدم أمثلة على هذا، فمن شاء فليطلبها فى أقرب مكان منه، وسيجدها واضحة جلية.

فإذا طالب أحد خارج هذه الحضارة بالمساواة فى تطبيق الضوابط والقوانين فلن يلتفت إليه، وربما عنف وعوقب، وربما تسبب طلبه هذا فى ردود فعل انفعالية.

حاول أن تقرأ الحوار فى ضوء هذا السياق الحضارى الذى ينتمى إليه جواد الغذامى فستجد فيه ضوءاً كاشفاً.

إن الرجل الذى يطالبنا بتحرير النظريات والمصطلحات، ويحاول أن يفعل ذلك فى مصطلحات البنيوية، والحداثة، وقصيدة النثر، وموت المؤلف، يتخلى عن هذا كله عندما يتعامل مع مصطلح «الأدب الإسلامى» أو مصطلح

«شجاعة العربية» الذى استخدمه ابن جنى، أو مصطلح «معنى المعنى» الذى استخدمه عبد القاهر الجرجانى.

فإذا قلت له إن تفسيرك لمصطلح «شجاعة العربية» لا يعرفه ابن جنى ولا وجود له فى كتابه، وأن تفسيرك لمصطلح «معنى المعنى» لا يعرفه عبد القاهر ولا وجود له فى كتابه، فلا عبرة بكلامك. لماذا؟ لأنك لم تقرأ تراثك فى ضوء سوسير، والنقد الغربى الحديث، فالذين فهموا سيبويه وابن جنى والجاحظ والقرطاجنى وابن حزم، هم الذين قرأوهم بعيون المناهج الغربية، وامتطوا إليهم صهوة جواد البنيوية، وما عليك إلا أن تسلم بمفهوم هذه المصطلحات كما قدمها؛ لأنه أدرى منك ومن أصحابها، أليس هو الفارس الخارق، الذى يملك الخروج على المألوف والعرف والقانون والمنهج، ويصدم عقلك وذوقك؟ فإذا راجعته غضب وثار وأرغى وأزبد؟!

وهذا هو سر المفارقة بين لغة الحوار فى حلقتيه، وهى مفارقة تفضى إلى ائتلاف واتساق فى ضوء «صوتيم النص» والسياق الحضارى.

يفتي واثقاً ويثق مفتياً

والدكتور الغذامى الذى يلجأ إلى الظن والاحتمال والترجيح، ويبتعد عن الجزم والتعميم ،حسبما يقتضيه المنهج العلمى فى قضايا البنيوية والحداثة، ويرفض المجازفة بإعطاء أحكام نقدية ما فحصها فحصاً كاملاً ،كما جاء فى الجزء الأول من الحوار، تراه على النقيض من ذلك حينما يتعلق الأمر بالتراث العربى والأدب الإسلامى، حيث يفتى واثقا ويثق مفتيا، ويصدر الأحكام الجازمة بدون فحص ولا تحليل ولا مراجعة، فالجاحظ متأثر تأثراً مباشراً بأرسطو، والبلاغة العربية مبنية على البلاغة اليونانية، والنحو العربى مبنى على المنطق، والفكر العربى كله فى أصله فكر بنيوى، وثقافتنا العربية تركز على موت المؤلف، والأدب الإسلامى غير موجود (ما عندك مبدأ، ولا أساس أدبى، ما فيه أدب إسلامى)، وهو حينما يفعل ذلك فإن عليك أن تسمع وتطيع؛

لأنها صدرت عن الفارس الخارق، الذى يمتطى صهوة الجواد البنيوى الخارق، فهو جواد يملك الخروج على كل قيم المنهج العلمى، إذا خرج عن دائرة الحضارة الغربية وتراثها.

المخالف والمضاد-

والفارس الخارق يرفض التعايش مع الآخر المضاد (من وجهة نظره) مادام على صهوة جواده، وإن كان لا يرفض التعايش مع الآخر المخالف

فإذا رددته إلى ما قاله فى كتابه «الموقف من الحداثة» من أن الاختلاف ضرورة وجود و التعايش ضرورة بقاء[١٦]، أو رددته إلى رفضه لمبدأ «المعادلة الصفرية» وهى المعادلة التى ترى أن نجاح أحد الطرفين لا يكون إلا بفشل الآخر[١٧]، وبينت له أن موقفه من الأدب الإسلامى معارض لكل هذا، فإنك سوف تتهم بأنك لا تعرف الفرق بين الاختلاف والتضاد، فالفارس الخارق إذا تعايش مع حداثات الآخرين مهما اتسعت شقة الخلاف فلأنها الآخر المخالف، فالتعايش هنا ضرورة بقاء، أما الأدب الإسلامى فإنه الآخر المضاد (من وجهة نظره)، ولا يمكن التعايش مع الآخر المضاد فهو لا يؤمن بالمعادلة الصفرية مع الآخر المخالف، ولكنه يؤمن بها مع الاخر المضاد. إنه منطق الفارس الخارق الصادم.

عطف الفارس-

وهذا لا يتعارض مع نظرة العطف لهذا الاتجاه التى فتح بها الجزء الثانى من هذا الحوار، وأكد عليها، فالفارس الخارق لم يتجرد من الإنسانية، إن له قلباً رقيقاً يشفق به على الآخرين، ويتعاطف معهم، ويحاول فهمهم، بشرط ألا يرفعوا رؤوسهم، ولا يعلنوا عن هويتهم، ولا يشكلوا خطراً عليه، ألا يتعاطف الفارس الأكبر (الثقافة الغربية) مع ثقافات شعوب العالم الثالث؛ بدراستها، ومحاولة فهمها وتفسيرها، والاستعانة بها فى رسم خارطة للثقافة البدائية المتخلفة؟! لكن هل يسمح لهذه الثقافات أن تحصن نفسها ضد الاجتياح الثقافى وقيمه القاهرة المكتسحة؟!

والفارس الأصغر هنا يتعاطف مع هذا الاتجاه، بشرط ألا يكون اتجاهاً أدبياً، ليكن اتجاهاً أخلاقياً إن شاء، أو اتجاهاً عقدياً، فهذا لا يهم، أما أن يكون اتجاهاً أدبياً فإنه سيكون الآخر المضاد الذى لا يمكن التعايش معه.

وأنت إذا دققت فى الأسماء التى ذكرت أمامه من الأدب الإسلامى وجدته لا يتحدث عنهم بوصفهم أدباء.

• فنجيب الكيلانى- رحمه الله تعالى- نموذج جميل جداً فى صدقه وإخلاصه، وليس فى رواياته وقصصه وشعره ونثره وآرائه النقدية.

• وعبد الرحمن العشماوى شاعر لو أراد، فهو لم يصبح شاعراً بعد.

• وعبد القدوس أبو صالح يدخل معه فى حوار من أجل أن يفهم كل منهما صاحبه بطريقة أعمق، فهو فيما يبدو حواربين شخصين لا بين اتجاهين.

إنه كما ترى يتعاطف معهم بوصفهم أشخاصاً لهم عواطف إسلامية، وهو يملك هذه العاطفة الإسلامية أيضا، أما الأدب فـ«ما فيه أدب» ولا مبدأ، والرابطة تضيع وقتها!!

* * *

هذه قراءة سريعة لحوار الغذامى بقدر ما سمح به الوقت، وتسمح به ظروف النشر فى صحيفة أسبوعية، فى ضوء منهجه هو لا منهجى أنا، فمنهجه هوالذى أعطانى الحق فى هذه القراءاة، ومنهجه هو الذى عزله عن النص وأماته، ولولا تداخل صوتيم النص مع صفاته الشخصيه لغاب عن النص غياباً كاملاً، ومنهجه هو الذى سلبه حقه فى تقديم أى تفسير لنصه بعد أن انفصل عنه، ومنهجه هو الذى فرض علينا أن نبحث عن العناصر الغائبة، وأن نعنىّ أنفسنا فى اكتشاف صوتيم النص الذى يهيمن على كل جزئياته.

وإذا كنا قد قرأنا حواره بمنهجه فلا شك أن فى هذا إحياء لذلك

المنهج، وهذا يسعده ويرضيه قطعاً، أما إذا كشفت القراءة المنتجة عن شئ ينكره ولا يعرفه فهذه هى طبيعة قراءة النصوص فى ضوء هذا المنهج، وما أظن أن حمزة شحاته كان يعى النموذج الذى استخلصه من نصوصه، وأظن ظناً أقرب إلى اليقين أنه كان سينكره أشد الإنكار لو اطلع عليه، ويؤيد هذا الظن موقف د/ غازى القصيبى من قراءة الغذامى لقصيدته «أغنية استوائية» فقد وصف هذه القراءة بأنها مغامرة فكرية أكثر منها مقاربة نقدية، واستنكر هذه القراءة التى كان النص معها مغلوبا على أمره(١٨) ، ولكن د/ الغذامى يرى—حسب منهجه- أن ملكيته للنص أقوى من ملكية منتجه، وبحسب هذا المنهج أيضا تكون ملكيتى لنصه/ حواره أقوى من ملكيته له.

القراءة الثانية

الأدب الإسلامي

في ضوء مقاييس د/ الغذامي

«قراءة علمية موضوعية للحوار»

إذا كان د/ الغذامى يؤمن بمقولة الحكماء: «إن الحكم على الشئ فرع عن تصوره»[19]، وإذا كان يؤمن بقول الغزالى فى كتابه «المنقذ من الضلال»: «لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم؛ حتى يساوى أعلمهم فى أصل ذلك، ثم يزيد عليه، ويجاوز درجته، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور و غائلة، وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقاً»[20].

إذا كان د/ الغذامى يؤمن بهذا وبذاك، ويطالب به الآخرين الذين يناقشون أفكاره، أو يعارضون مذهبه الحداثى ومنهجه الألسنى، فهل ألزم نفسه بما يطالب به غيره، حينما خاض فى لجّة الأدب الإسلامى، وحكم بعدم وجوده؟

هل قرأ د/ الغذامى كل ما قيل فى هذا المجال من أنصاره وخصومه؟ وهل نظر فيما قرأ بمنهجه، ووصل إلى تصور أصحابه عنه؟

هل قرأ مجلته التى يصدرها مكتب البلاد العربية؟ وهل حاول أن يقف على ما فى مجلتيه اللتين تصدران: فى الهند (بالأوردية) وفى تركيا (بالتركية)؟

وهل وقف على القضايا التى كانت تطرح فى مؤتمراته وندواته المتعددة: فى الهند ومصر والمملكة العربية السعودية وتركيا والمغرب وبريطانيا وفرنسا؟

وهل أقام حواراً من جانبه مع دعاة هذا الاتجاه وأنصاره؟

وهل قرأ النصوص الإبداعية التي تنتمي إلى هذا الاتجاه في ضوء مقاييسه الأدبية، بغض النظر عن اتجاهها الإسلامي؟

أليس هذا هو ما توجبه مقولة الحكماء التي يؤمن بها، ومقولة الغزالي التي يعمل على إحيائها، والتي يرفعها في وجه معارضي مشروع الحداثة؟!

أليس هو القائل (وقصور المعرفة عند مناوئي الحداثة يجعل طعنهم فيها مردوداً)(٢١)؟

والمقصود بالمعرفة هنا حسب فهمي هو المعرفة التي تكون مشروع الحداثة، فقد يكون الرجل واسع المعرفة في العلوم الشرعية وحجة فيها، أو يكون واسع المعرفة بعلوم التراث العربي، ومع ذلك يقف في صف مناوئي الحداثة، ويكون ممن يصفهم د/ الغذامي بقصور المعرفة.

فهل كان د/ الغذامي واسع المعرفة بالأدب الإسلامي؟ وهل يقبل منه طعنه فيه دون أن يحقق الشروط التي تؤهله للحكم له أو عليه؟ وكيف نأمن نحن أن دعواه في نفي وجود الأدب الإسلامي لم يكن مصدرها الجهل، كما قال هو في مناوئي مشروع الحداثة: «وكيف نأمن نحن أن دعواهم لم يكن مصدرها الجهل» ؟(٢٢).

أم أن شرط العلم والإحاطة بما يتصدى له الناقد، يجب أن يتوافر في مناوئي مشروع الحداثة، ولا يجب أن يتوافر في مناوئي مشروع الأدب الإسلامي؟!

ضرورة احتكاك الأفكار:-

ثم إن د/ الغذامي صاحب مشروع خاص به في الأدب، يؤمن بضرورته وجدواه، والأدب الإسلامي مشروع أدبي، يؤمن دعاته وأنصاره بضرورته وجدواه كذلك.

فإذا كان د/ الغذامي يؤمن بمقولة منظر كبير مثل باختنن، التي نقلها

عن كابانس: «إن التفكير الإنسانى لا يغدو صحيحاً ولا يتحول إلى فكرة إلا باحتكاك مع فكرة أخرى تتجسد فى صوت الآخرين، أى فى الوعى الذى يعبر عنه الخطاب، الفكرة حدث يجرى حتى نقطة التلاقى الحوارية بين وعيين أو أكثر»[٢٣]، وإذا كان يؤمن كذلك بأن الاحتكاكات الثقافية تولد الأفكار[٢٤]، فما الذى يمنعه من اختبار صلاحية مشروعه فى ضوء احتكاكه بمشروع الأدب الإسلامى؟!

مدى علمى أن د/ الغذامى لم يتعرض للأدب الإسلامى لا بالسلب ولا بالإيجاب، على مدى المرحلة التى برز فيها كناقد متميّز، وهى نفس المرحلة التى برز فيها صوت الأدب الإسلامى، بقيام رابطته وانتشار مكاتبه وصدور مجلاته، وتقرير مناهجه فى أكثر من جامعة، فلماذا سكت د/ الغذامى؟ وهل من مصلحة مشروعه أن يتجاهل هذا التيار الذى يزداد كل يوم قوة وصلابة وانتشاراً؟!

إن الآخرين الذين تفصلنا عنهم حدود مادية وثقافية وعقائدية يحاولون فهم هذه الظاهرة، قبل أن يتخذوا منها موقفاً بالقبول أو الرفض. إن هناك أساتذة وأدباء وصحفيين من اليابان وفرنسا وألمانيا وغيرها جاءوا يسألون عن هذه الظاهرة الجديدة، ويسجلون الأحاديث، ويطرحون الشبهات، ويطلبون الكتب؛ حتى يفهموا ويعرفوا، بغضّ النظر عن أهدافهم ومقاصدهم، وهناك رسالة جامعية مسجلة فى جامعة بون بألمانيا حول الأدب الإسلامى، تحت إشراف شتيفان فيلد مدير معهد الدراسات الشرقية، وقد اتصل صاحب الرسالة بالرابطة يطلب منها أن تتعاون معه؛ حتى تخرج هذه الرسالة على ما ينبغى أن تخرج عليه، وقد سافر الباحث إلى مصر ليقابل د/ نجيب الكيلانى- قبل وفاته- باعتباره أبرز رموز الأدب الإسلامى إبداعاً وتنظيراً فلم يهتد إليه، بل إن بعض من سألهم عنه أخبروه بأنه مات، وكان الرجل حياً يرزق، وقد حضر بعد ذلك الندوة التى عقدت عنه بعد رحيله فى رابطة الأدب الحديث.

فإذا كان هؤلاء يحاولون أن يفهموا هذه الظاهرة، ويتكبدون المشاق فى

سبيل معرفتها- مهما كانت دوافعهم- أفما كان ينبغي لمثقفينا ونقادنا أن يحاولوا التعرف عليها قبل أن يتخذوا منها موقفاً؟!

تحديد المصطلحات

ثم أليس من المنهج العلمى الذى نعلّمه لطلابنا ونحاسبهم عليه حساباً عسيراً أن تكون مصطلحاتنا محددة الدلالة؛ حتى يكون نقاشنا على بينة،وأن تكون حيثيات أحكامنا واضحة بينة كحيثيات الأحكام القضائية؟

ألا يدعونا د/ الغذامى إلى تحرير النظريات والمصطلحات؟ فلماذا لم يحظ مصطلح «الأدب الإسلامى» منه بدراسة مكثفة كدراسته عن: الشعر الحر والمصطلح النقدى(٢٥) قبل أن يثبته أو ينفيه؟

ما الأدب الإسلامى الذى نفى د/ الغذامى وجوده؟ وهل ينفى وجود المصطلح أو ينفى المفهوم؟

وما الذى يتعاطف معه د/ الغذامى بالتحديد؟ أيتعاطف مع فكرة ليس لها واقع؟ أم يتعاطف مع فكرة لم تصبح تياراً بعد، «الأدب الإسلامى لن يحقق وجوده من خلال نجيب الكيلانى وحده، بل سيحقق وجوده من خلال تيار» ؟

أم يتعاطف مع واقع جيد يريد أن يتحول إلى واقع ممتاز «الأدب الإسلامى لا يتحقق من خلال أمثلة جيدة بل يتحقق من خلال أمثلة خارقة» ؟

هل الأدب الإسلامى الذى نفاه هو الذى يقوم على الفكرة «الأدب لا يكون أدباً من خلال الفكرة» ؟ أو هو الأدب الذى يقوم على الموضوع «الموضوع وحده لا يصنع أدباً» ؟

وهل رابطة الأدب الإسلامى تضيع وقتها لأنها تدعو إلى الفكرة أو إلى الموضوع؟

وإذا كان د/ الغذامي يلح على أدبية النص وفنيته حتى يدخل باب الأدب فهل ناقش التعريف المتفق عليه في الرابطة؟ وهل دقق في المصطلح المركب من كلمتين وهما: «أدب» و «إسلامي»؟ ألم يلاحظ أن كلمة «أدب» هنا تسبق كلمة «إسلامي»؟ أي أنها هي الأصل المتبوع وأن كلمة «إسلامي» هي الفرع التابع؟ وهل قال أحد إن التابع يمكن أن يتحقق بدون وجود الأصل؟

ثم إذا كان هناك أكثر من تيار أدبي، و كانت هناك رموز بارزة في تيار، وهناك من يماثلهم أو يتفوق عليهم فنياً وأدبياً في تيار آخر، يصبح التيار الأول في حكم العدم؟ وهل يعني هذا أنه لابد أن يكون هناك تيار واحد هو الأقوى، وعلى بقية التيارات التي لا تكون في مثل قوته أن تستكين، وتعلن موتها وتستخرج شهادة وفاتها بنفسها؟

وهل إذا اختلف طرفان في الحكم على نص أو شخص يكون هذا الاختلاف ذريعة لنسف القضية من أساسها (غيرك ما يسميه نصاً إسلامياً ،إذاً ضاع المصطلح) ؟

حداثة الغذامي في ضوء هذه المقاييس:-

وإذا تواردت هذه الأسئلة على نفي ما نفي وهو (الأدب الإسلامي) فإنها ينبغي أن تتوارد على إثبات ما أثبت وهو الحداثة، فإذا اطردت مقاييسه في النفي و الإثبات معاً كانت صحيحة، وإن لم تطرد فإنها تفقد صحتها علمياً بداهة.

إن د/ الغذامي ينفي في حواره أن يكون هناك تيار للحداثة، ويذهب إلى أن مشروعات الحداثة كلها مشروعات فردية، وأن الخلاف بين هذه المشروعات الفردية قد يتسع؛ كالخلاف بينه وبين أدونيس، الذي قال عنه (إن اختلافاتي مع أدونيس كثيرة جداً جداً) ويرى أننا لن نصل إلى اتفاق حول مفهوم الحداثة مادمنا ندور حول مصادر مختلفة، إلا إذا سعينا إلى تصفية الخلاف

حول هذه المصادر، وهذا أمر قد يبدو بعيداً أو محالاً فى ظاهره»[٢٦].

فإذا كان الأمر على هذه الصورة فإن مقاييسه التى نفى بها الأدب الإسلامى يمكن أن تنفى كذلك مشاريع الحداثة كلها، فتصبح شيئاً غير موجود أيضا، ويمكن أن يقال فيها إنها لم تحقق شيئاً، لأنها لم تصبح تياراً بعد، لا بمقاييس الجودة؛ لأن الجودة وحدها لا تكفى، ولا بمقاييس الخارقية؛ لأن الشاعر الخارق إن وجد لا يمثل إلا حداثته هو، ولا يمثل تيار الحداثة؛ لأنه ليس هناك تيار اسمه تيار الحداثة كما يقول د/ الغذامى، وهذا الشاعر الخارق لا يقوم عليه وحده نص حداثى يثبت وجوده كتيار.

فهل يقر د/ الغذامى بهذه النتيجة بحسب مقاييسه هو التى نفى على أساسها الأدب الإسلامى؟ وإذا تمسك بهذه المقاييس التى نفى بها هذا الأدب وأثبت فى الوقت نفسه وجود الحداثة، فهل تتسم مقاييسه حينذاك بسمة العلمية والموضوعية، وهو ينفى عنها عملياً صفة الاطراد، وهو شرط صحة لأى مقياس علمى؟

ثم إذا كان د/ الغذامى قد حدّد الخارطة الثقافية فى المملكة العربية السعودية فى أربعة اتجاهات: العموديين والحداثيين والألسنيين والانطباعيين[٢٧] -وهو تقسيم غير دقيق لتداخل الأقسام-، فهل يعنى هذا عنده أن الحداثيين يشكلون تياراً؟ إذا كان ذلك هو ما يعنيه- وهو ما يمكن أن يفهم من كلامه- فإن بذلك يكون قد نقض غزله، وهدم دعواه أنه لا يوجد تيار اسمه الحداثة.

ونسأله عند ذاك عن إعلانه أنه يقف مع الحداثيين ويدافع عنهم[٢٨]، أيدافع عنهم كتيار أم يدافع عنهم كمشاريع مستقلة؟

الحداثة والتجديد-

أما إذا كانت الحداثة مرادفة للإصلاح والتجديد والمعاصرة- وهو ما أبرزه فى الحوار، وكان قد نفاه نفياً قاطعاً فى كتابه (تشريح النص)[٢٩]-

وكان الخروج على نظام البيت حداثة/ تجديداً، والخروج على نظام اللغة الجاهزة واستحداث لغة شعرية جديدة حداثة(كما حاول أن يشرحه فى كتابه (الموقف من الحداثة) فهل يقف شعراء «الأدب الإسلامى» على النقيض من دعوى الحداثة بهذا المفهوم؟ ألا يعلم الناقد الكبير أن فى من ينتمون إلى رابطة الأدب الإسلامى من يكتب القصيدة الموحدة الوزن والقافية، ومن يكتب بنظام السطر الشعرى، ومن يكتب القصيدة المدورة، ومن يجدد فى النظام اللغوى، ومن يستخدم الرمز والأسطورة بتصور إسلامى؟ فأين يضع د/ الغذامى هؤلاء؟ هل يحرمهم من دخول ساحة الشعر الحديث ماداموا يؤمنون بالأدب الإسلامى ويدعون إليه؟!

علم الأدب وعلم المضمون:

وإذا كان د/ الغذامى ينفى قيمة المضمون فى الأدب ودوره فإن هذا راجع إلى المنهج الذى يعمل على إشاعته وإثباته، ومن يرجع إلى كتابه (الموقف من الحداثة) يجده قد تضمن محاضرة كان قد ألقاها فى النادى الأدبى بالطائف فى ٢٠/ ٣/ ١٤٠٥هـ تحت عنوان:(المنعطف النقدى: بين علم الأدب وعلم المضمون)[٣٠]، وقد اقترح فى هذه المحاضرة بناء على منهجه فى النصوصية أن يقسم الدرس الأدبى إلى علمين: أحدهما يسمى (علم الأدب) والثانى يسمى (علم المضمون): (إننا فى النقد الأدبى يجب أن نقسم الدرس الأدبى إلى علمين،وأعتقد أنه قد آن الأوان لأن نتبنى ذلك، ونقرر بأن لدينا علماً نسميه (علم الأدب) ولدينا علم آخر نسميه (علم المضمون)، وبذلك لا نهضم حق الأدب، وأيضا لا نتطرف فنهضم حق المعنى، فنقول إن الأدب شكل وليس بمعنى، أو نقول بأن الأدب معنى وليس بشكل، ولكى نضمن حق هذين القطبين فنقول إن لدينا علماً هو (علم الأدب) يتعلق بجماليات اللغة وبيانها وأساليبها والأشياء الرائعة فيها، ويتناول الدلالة الضمنية للأعمال الأدبية.. ونضع بجواره علماً آخر نسميه (علم المضمون) يتناول الدلالة الصريحة بجوانبها التاريخية والاجتماعية والنفسية.

والكاتب فيه حرّ في أن يفعل ما شاء، ولكن ليس له الحق في أن يسمى نفسه ناقداً أدبياً، لأنه لا يقوم بعمل أدبي، والعمل الذى ليس عملاً أدبياً نسميه علماً اجتماعياً أو تاريخياً أو نفسياً ،وندخله تحت مظلة كبرى نسميها مظلة (علم المضمون). أما بلاغيات النصوص وجمالياتها فنضعها تحت عنوان (علم الأدب)، وعندئذ نكون قد فرقنا بين (علم الأدب) وبين (علم المضمون)[٣١].

وهذا التقسيم أمر مقترح على ضوء منهجه، حتى لو تحمس له واستخدم معه فعل الوجوب، وهو أمر لم يسلم به بعد، ولم يصبح حقيقة راسخة من حقائق النقد، فهل من المنهج العلمى أن ننفى قيمة المضمون فى النص الأدبى بناء على اقتراح لم يثبت صلاحيته بعد، مهما تحمس له صاحبه؟

إن الذى يشفع للدكتور الغذامى هنا ليس هو سلامة القول ولا سلامة الاقتراح، وإنما هو الحماسة الشديدة لفكرته فقط، أما صوابها وخطؤها فهذا أمر آخر، والكثيرون ينكرون عليه هذا التقسيم.

الأدب الخالص والأدب الأخلاقي-

وفى ضوء منهجه هذا نراه ينحاز إلى ما يسميه بالأدب الخالص، وهو عنده مقابل للأدب الأخلاقى، وهو يستند فى قسمته هذه إلى آية الشعراء.

﴿والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحت وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون﴾(٢٢٤-٢٢٧الشعراء).

فهو يرى أن الاستثناء (يفرض علينا أن نتقبل منهاجاً معينا من التناول المنطقى، مما يحتّم الأخذ بأدبين: الأدب الخالص- (الذى هو هيام فى كل واد) وهو قول مغاير للفعل. وهناك **﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾** فهؤلاء

هم أصحاب الأب الأخلاقى)[٣٢].

لكنّ د/ الغـذامى مع إقـراره بوجـود هذين النوعين من الأدب يتـرك الأدب الأخلاقى –حسب تسميته– ويركز على ما يسميه (الأدب الخالص)، وهو النوع الأول المستثنى منه؟ ويعلل ذلك بقوله «لكى لا يحدث لنا مداخلة تشككنا فيما نقول، أو تجعلنا غير متأكدين من أقوالنا»[٣٣]!! فهل خشى د/ الغذامى إن هو تناول (الأدب الأخلاقى) حسب تسميته أن يجد فيه إبداعاً وفناً، فينهـار مشروعه الذى قام على أساسه إخراج المضـمون من علم الأدب كله؟

إن المنهج العلمى كان يقتضى من د/ الغذامى أن يعدل فى دراسته بين هذين النوعين من الأدب، حتى وإن كانت عنايته منصبة على الجماليات، ولكنه لم يفـعل؛ خوفاً من أن يتشكك فى أقواله، ومعنى هذا أن أقـواله– ومنهجه كذلك– ليست قادرة على الصمود فى وجه أدنى ريح تهب عليه، ومنهج كهذا لا ينبغى أن يتمسك به الناقد، فضلاً عن أن يتحمس له ويقضى عمره فى الدفاع عنه.

ثم نتساءل: على أى أساس جعل د/ الغذامى الأدب الأخلاقى مقابلاً للأدب الخالص؟

ولماذا لا يكون المقابل له هو الأدب اللا أخلاقى؟ وهل فزع حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك من صدر هذه الآية (المستثنى منه) لأنهم فهموا ما فهمه د/ الغذامى؟ أو أن فهمه أصدق من فهمهم؟

ولماذا لم يربط الناقد الكبير بين هذه الآية وما قبلها (هل أنبئكم على من تنزل الشيـاطين.... الآية)؟ ولماذا لم يستعن بكلام المفسرين فى هذا الموقف؟

ألإن ذلك سيحبط استنتاجاته؟!

ومن الذى يوافق د/ الغذامى على أن الشعر الأخلاقى يدور حول شعر

الحكمة والنظم التعليمى كألفية ابن مالك؟ وهل يمثل هذا موقفاً علمياً موضوعياً؟

أليس في هذا التبسيط المخل تشويه لذلك النوع من الأدب الذى أقر بوجوده؟!

إن الاستثناء فى آية الشعراء كان يركز على صفات أربع:(١) الذين آمنوا (٢) وعملوا الصالحات (٣) وذكروا الله كثيراً (٤) وانتصروا من بعد ما ظلموا، فلماذا لم يفهم هذه الصفات الأربع فى ضوء سياقها القرآنى كما يوجب عليه منهجه؛ ليستخلص منه صفات هذا الأدب المستثنى؟

ثم ألم يلتفت د/ الغذامى إلى أن الآية تتحدث عن صنفين من الشعراء؟ مما يعنى أن صفة الشاعر متحققة فى الطرفين: المستثنى والمستثنى منه؟

الفرق إذن ليس فى الشاعرية أو التعبير الفنى، وإنما فى تحقق الصفات الأربع أو عدم تحققها.

فإذا وقف دعاة الأدب الإسلامى مع المستثنى فى آية الشعراء، ووقف د/ الغذامى مع المستثنى منه، فإن القدر المشترك بينهما والذى لابد من تحققه هو الشاعرية، والقدر المختلف فيه هو غياب الصفات الأربع أو حضورها كلياً أو جزئياً.

و د/ الغذامى يدعو إلى غيابها، ومشروعه يقوم على ذلك؛ لأن بغيابها يتحقق الأدب الخالص من وجهة نظره.

ودعاة الأدب الإسلامى يدعون إلى حضورها وتحققها، ومشروعهم يقوم على ذلك.

فأمر الفن كما ترى ليس غائباً عن دعاة الأدب الإسلامى، وكيف يغيب وهو الأصل الذى يقوم عليه المشروع كله؟!

الوظيفة الانتباهية للغة:

لكن إذا كان د/ الغذامى قد انحاز إلى الأدب الخالص أو شعر الغواية عام (١٤٠٥) عندما ألقى محاضرته فى النادى الأدبى بالطائف فإنه تحول بعد أربع سنوات فقط إلى الاحتفاء بالشعر الذى استثنته الآية. وكان ذلك عند وقوفه أمام قصيدة محمود درويش (عابرون فى كلام عابر) وهى القصيدة التى أحدثت ضجة كبيرة فى إسرائيل، واعتد بهذا اللون من الشعر، باعتباره انتقالاً من شعر الغواية أو الأدب الخالص إلى شعر القول المرتبط بالفعل، وهو شعر الفئة المستثناة فى آية الشعراء[٣٤] حيث تحول محمود درويش إلى شاعر ومناضل.

وهذه نقلة واسعة فى مقاييس د/ الغذامى، فأين دعوته الأولى إلى الأدب الخالص (المستثنى منه فى آية الشعراء) من إشادته بالشعر الذى يرتبط فيه القول بالفعل، والذى تتحول فيه الألفاظ من دلالة القول إلى دلالة الفعل، ومن الوعى الفعلى إلى الوعى الممكن، اتكاءً على الوظيفة الانتباهية للغة، حتى انتهى إلى أن النص بأثره وليس بمضمونه[٣٥]، وأن كل شئ لا يفضى إلى فعل يصبح معطلاً وبلا وظيفة[٣٦].

وقد كانت الانتفاضة الفلسطينية وراء هذا التحول، فكلام الحجر الفلسطينى سبق كلام محمود درويش وتحوله، فلما تكلم الحجر تحول الشعر (من دنيا إلى أخرى يشارك بالفعل وليسعى لجعل اللغة تتكلم)[٣٧]، وقصائد محمود درويش (تنازلت عن أجمل ملابسها وكرافتاتها الباريسية وعادت إلى العمامة تضعها فوق الهام تحية للحجر)[٣٨] وبهذا المقياس رفع قصيدة (لا تصالح) للشاعر الراحل أمل دنقل فوق قصيدة (واحر قلباه) للمتنبى، لأنها تعبر عن وجدان أمة، وعن مصير جماعة، وعن حالة تاريخ، كما جاء فى القسم الأول من الحوار.

ونحن نحمد للناقد الكبير هذا التحول، ونطلب منه أن يقرأ مشروع

الأدب الإسلامى فى ضوء مقياسه هذا، على ألا نتوقف عند الكلمة التى تستجيب للفعل وتتناغم معه، كقصيدة محمود درويش وقصيدة أمل دنقل؛ فالأصل أن تسبق الكلمة الفعل، وأن تحث عليه، وترغب فيه؛ فكل تغيير وتحول يبدأ بالكلمة، والأمة الإسلامية كلها- وليس الوطن العربى وحده- أحوج ما تكون اليوم إلى من ينفخ فى صورها؛ ليحولها من العدم إلى الوجود، ومن النوم إلى اليقظة، ومن السكون إلى الحركة، ومن الهامش إلى المتن، وكثيراً ما حدث هذا فى تاريخ الأمم. والعرب لم يتحولوا من شئ مهمل لا يعبأ به قبل الإسلام إلى سادة هذه الأرض بعد الإسلام إلا بقوة الكلمة وسحرها، ولم يكن الجهاد باللسان أقل شأناً من الجهاد بالنفس والجهاد بالمال.

فإذا كان د/ الغذامى قد أعجب بقصائد محمود درويش التى تخلت عن الأزياء الباريسية ولبست العمامة، فإن الأدب الإسلامى أولى بالإعجاب؛ لأنه لم يلبس هذه الأزياء من الأصل، ولم يتخلّ عن عمامته، وظل مرابطاً على ثغور الأمة المادية والمعنوية.

وإذا تفوقت قصيدة (لا تصالح) لأمل دنقل على (واحر قلباه) للمتنبى الشاعر الخارق؛ لأنها تعبر عن وجدان أمة وعن مصير جماعة، فإن الأدب الإسلامى فى جوهره يعبر عن وجدان أمة وعن مصير جماعة، فليس الأدب الإسلامى أدب الغواية بل هو أدب الرشد.

إن د/ الغذامى لو قرأ مشروع الأدب الإسلامى فى ضوء هذا المقياس الذى انتهى إليه وأشاد به فى كتابه (ثقافة الأسئلة) فسيجد أن المسافة بيننا وبينه أقرب من المسافة بينه وبين أدونيس، فهل يفعل؟

الأدب الإسلامي ولغة القرآن:

وإذا كان الأدب الإسلامى لا يتنازل عن تحقق الشرائط الفنية أو عن اللغة الأدبية؛ صوراً ومجازات ورموزاً ،فإن هذا لا يعنى أن تكون اللغة هنا هى اللغة هناك، وأن المجازات والصور التى يقوم عليها النص فى اتجاه أدبى هى

التى يقوم عليها فى اتجاه آخر.

إن د/ الغذامى يسجل ملاحظة نقلها عن س.موريه حول الشعر المنثور الذى كان يكتبه أمين الريحانى وجبران خليل جبران وغيرهما، قال:(ولعلّ رواده– وهم مسيحيون– قد تأثروا أيضاً بالترجمات العربية للإنجيل وبالترانيم الكنسية المسيحية)(٣٩)

فإذا تغلغلت هذه اللغة المتأثرة بالإنجيل وبالترانيم الكنسية المسيحية وبالتوراة أيضاً وبالرموز الوثنية اليونانية، لا بين شعراء النصارى فقط، و لكن بين شعراء المسلمين، فهل على دعاة الأدب الإسلامى من حرج إذا نبّهوا على غرابة هذه الصور والمجازات والرموز، ورأوا أنهاء دخيلة على وجدان المسلم وعلى الشعر العربى فى تاريخه الطويل؟ وهل عليهم من بأس إذا رأوا أن انتشارها يمثل خروجاً على التصور الإسلامى؟ وهل يحكم عليهم بالنفى إذا دعوا الشعراء المسلمين إلى أن ينهلوا من معين لغة القرآن وصوره ومجازاته ورموزه؛ لأنه أعلى نماذج البيان كما يقر بذلك د/ الغذامى نفسه.(٤٠)

إن تغلغل لغة الكتاب المقدس وصوره ومجازاته ورموزه فى الشعر العربى الحديث ظاهرة شديدة الوضوح، ونقل د/ الغذامى ملاحظة س. موريه لم يكن يقتضيه المقام، لأنه كان يبحث فى الموسيقى وليس فى اللغة– إلا إذا كان يقصد أن التراتيل المسيحية أثرت فى موسيقى الشعر المنثور– لكن نقله لها يدل على أنها أصبحت جزءاً لا ينفصل عن موسيقى الشعر المنثور عند أعلام شعراء المهجر النصارى، ثم أصبح تياراً بعد ذلك جارفاً، وأن الهدف الأكبر من هذا، كان هو إزاحة لغة القرآن وصوره ورموزه (وكلها أمور تتعلق بفنية الأدب وليس بموضوعه ولا فكرته).

فإذا جاء أحد الأدباء وقال فى ندوة عن (الإسلام والحداثة) : «وعلى الرغم من الأثر اللغوى الحاسم الذى لعبته ترجمة الكتاب المقدس فإن الأصل بقى ثابتاً لا يتزحزح»(٤١) وطبعاً كان المطلوب من البداية أن يتزحزح هذا

الأصل ويتلاشى، وتحل محله اللغة الجديدة، المؤلفة من اللغة المحكية ولغة الكتاب المقدس، ولغة الأساطير بمختلف مصادرها!! (٤٢).

وكنت قد أشرت في دراسة سابقة إلى أن المستشرق اليهودي بول كرواس كان يقرأ نصوصاً من الكتاب المقدس على طلاب اللغة في كلية الآداب بالجامعة المصرية الأم (جامعة القاهرة الآن)، وهذا شئ جديد على الدرس العربي، ولكن الأمر كانت له أهداف بعيدة، هي التي نعاني من آثارها الآن.

وشيوع هذه اللغة الجديدة الغريبة في شعرنا الحديث قد أثار الكثيرين من أبناء هذه الأمة، منهم : د/ زكي نجيب محمود، د/ محمد محمد حسين، وعمر الدسوقي والشاعر المسيحي القروي، وغيرهم كثيرون.

وقد ناشد د/ نذير العظمة في مشاركته في مهرجان الجنادرية عام (١٤١٥هـ) الشعراء المسلمين أن يستفيدوا من رموز القرآن وقصصه، كما أفاد منه الشعراء المسلمون غير العرب.

فهل هذا العمل الذي يدخل في صميم رسالة دعاة الأدب الإسلامي ورابطته لا يدخل في الفن ولغة الأدب؟! وهل تضيّع الرابطة وقتها إن هي دافعت عن لغة القرآن وصوره ورموزه؛ حتى لا تتزحزح عن مكانها في اللغة الأدبية؟!

الأمثلة الخارقة-

أما الأمثلة الخارقة التي يطلبها ليقر بوجود الأدب الإسلامي، ويراها شرطاً تعجيزياً ،فإننا ينبغي أن نتفق على مواصفات النموذج الخارق،ثم بعد ذلك ننظر في النماذج التي تصدر عن تصور إسلامي قبل ظهور المصطلح وبعده (ونحن هنا نقتفي خطاه في التمييز بين شيئين؛ بين الوعي بالمصطلح كمصطلح أو كمفهوم، وبين التصور كشئ متغلغل في الثقافة، كما جاء في الجزء الأول من الحوار، وهذا التفريق هو الذي بنى عليه أن البنيوية متغلغلة في تراثنا)، وبناء عليه فإننا نفرق بين مصطلح الأدب الإسلامي ومفهومه كما

يطرحه دعاة الأدب الإسلامى الآن، وبين تغلغله فى ثقافتنا، فإن رحلته تبدأ منذ نزول آية الشعراء.

فإذا سلّم لنا بهذا وليس له إلا أن يسلّم، فإننا ينبغى أن نتفق على مواصفات النموذج الخارق، وفى ظنى أن الاتفاق على هذه المواصفات ضرب من الخيال، حتى عند أكثر الناس موضوعية، لأن النص الأدبى يختلف عن المادة التى يمكن الاتفاق على مواصفاتها علمياً، وإذا كان د/ الغذامى قد قدم لنا بعضاً من النماذج التى سماها خارقة من وجهة نظره مثل :(واحر قلباه) للمتنبى، و (عابرون فى كلام عابر) لمحمود درويش، و (لا تصالح) لأمل دنقل، فإنه لن يجد اتفاقاً حول خارقية هذه النصوص، ولن يعدم هو نصوصاً على شاكلتها فى إبداع من ينتمون إلى الأدب الإسلامى قديماً وحديثاً، والمتنبى نفسه لا يخرج عن هذه الدائرة، وشعره فى جهاد سيف الدولة الحمدانى للروم يمثل أبرز نماذج هذا التصور، وفى كتاب (المتنبى شاعر مكارم الأخلاق)(٤٣) لأحمد الشامى تجلية لهذه القضية، ومع اتفاقنا معه على خارقية المتنبى فإننا نجد من أخرجه من دائرة الشعر كله وأدخله فى دائرة الحكماء، وهذه قضية مشهورة معروفة.

ولكن إذا تركنا المختلف عليه فى النصوص الخارقة داخل دائرة الأدب الإسلامى وخارجه، وجئنا إلى المتفق عليه فإننا سنجد أن الأدب الإسلامى هو الاتجاه الوحيد الذى يملك نصا خارقاً مجمعاً عليه من المسلمين؛ لأن الإيمان بخارقيّته يدخل فى صميم الإيمان، ذلك النص الخارق هو كتاب الله المعجز، وهو الكتاب المؤسس للحضارة الإسلامية المتميزة، والمؤسس الأول للأدب الإسلامى فى الأسلوب والتصور معاً، والدكتور الغذامى لا يختلف مع دعاة الأدب الإسلامى فى أن القرآن الكريم هو أعلى نماذج البيان، ولا يختلف معهم فى خارقيته وإعجازه، فلماذا لا نتفق معا على أن يكون هذا الكتاب هو المثل الأعلى للإبداع عندنا، وأن تكون أدبية الأدب مستمدة منه بالدرجة الأولى، وأن تكون مقاييس التصور مستندة إليه؟ ولماذا يعمل الآخرون على سيادة لغة كتبهم المقدسة فى النصوص الأدبية الحديثة ولا يعمل أدباء

المسلمين ونقادهم على سيادة لغة كتابهم المقدس؟

ولا يعنى هذا أن ننغلق على أنفسنا، ولا نفيد من الخبرات البشرية فى الإبداع الأدبى وفى التنظير، ولكن إفادتنا من الاخرين ينبغى أن تكون محكومة بالأساس الأول عندنا، الأساس الخارق الوحيد المجمع عليه بين المسلمين فى لغته وأسلوبه.

شهادة المثقفين والمستشرقين-

أما إذا طلب د/ الغذامى شهادة شاهدين-كما جاء فى حواره- على وجود الأدب الإسلامى فإننا يجب أن نتفق أولاً على من يصلح لهذه الشهادة، والدكتور الغذامى طلب شهادة أدونيس ومستشرق، وحيثية أدونيس التى تؤهله للشهادة أنه مثقف- ونسى أن يقول إنه صاحب اتجاه نقيض- فهل يعنى هذا أن كل النقاد الذين أقروا بالأدب الإسلامى وتحمسوا له ودافعوا عن مشروعيته تنتفى عنهم صفة المثقف؟

لكن الذى يكشف عنه هذا التحديد هو المرجعية التى يعتدّ بها د/ الغذامى فى الأدب والنقد، إنها المرجعية الغربية أصلا، وأدونيس ينتمى إلى هذه المرجعية، ونحن لا ننازعه فى مرجعيته، ونقول له إن مرجعيته تقر بوجود (الأدب الإسلامى) وتستخدم هذا المصطلح، بغض النظر عن موقفهم منه مدحاً أو ذماً، وإن كان المفهوم عند بعضهم يتسع حتى يشمل كل تراث المسلمين، كما نجده فى كتاب (تاريخ الأدب العربى) لبروكلمان حيث استخدم مصطلح (الأدب العربى الإسلامى) وأطلقه على كل تراث الحضارة الإسلامية، عدا ما كتبه اليهود والنصارى لأبناء ملتهم خاصة.

وقد يتحدد مفهوم المصطلح عند بعضهم الآخر حتى يقترب من مفهومنا له، كما نجد ذلك عند المستشرق الأمريكى جرونبوم فى بحثه (روح الإسلام كما تبدو فى الأدب العربى) الذى نشره فى مجلة الدراسات الإسلامية عام ١٩٥٣م. وكما نجده عند المستشرق أرثر ج أربرى فى دراسته (الأدب الإسلامى الفارسى) التى شارك بها فى المؤتمر الذى أقامته جامعة

برنستون الأمريكية لدراسة الشئون الثقافية والاجتماعية للشرق الأدنى في مارس ١٩٤٧م.

كذلك استخدم فرانز روزنتال مصطلح (الأدب الإسلامي) بمفهومه المحدد الذي نعرفه، في كتابته لمادة (أدب) من كتاب (تراث الإسلام) الذي صنفه شاخت وبوزورث، ونشر في سلسلة عالم المعرفة الكويتية في ثلاثة أجزاء.

وقد استخدمت دائرة المعارف الإسلامية مصطلح (الأدب الإسلامي التركي).

واستخدم المستشرق الإيطالي دلافيدا مصطلح (الأدب العربي الإسلامي) وليس معنى هذا أنهم كانوا دعاة لهذا المصطلح أو منا فحين عنه؟ وإنما كانوا يكشفون عن شئ قائم بالفعل في الحضارة الإسلامية.

فهل تكفيه هذه الشهادات بوجود شئ اسمه (الأدب الإسلامي) من المرجعية التي يعتدّ بها؟

ونحن نضيف إلى هؤلاء ناقداً عربياً له مكانة متميزة عند د/ الغذامي، هذا الناقد لا يستخدم المصطلح فقط، ولا يقر بمشروعية وجود الأدب الإسلامي فحسب، ولكن ينضم إلى كتيبة المدافعين عنه، فيصبح جندياً من جنوده، هذا الناقد هو الدكتور محمد صالح الشنطي الذي قال عنه د/ الغذامي: (ناقد عربي متميز، له إسهاماته الواسعة في دراسة الأدب العربي الحديث، وركز كثيراً على القصة القصيرة والرواية في المملكة العربية السعودية، والقصيدة المهاجرة، وهي القصائد الفلسطينية المناضلة، كما أن للدكتور الشنطي نشاطاً صحفياً ومنبرياً في كتاباته ومحاضراته في الأندية الأدبية، مما يجعله فاعلاً ومؤثراً، وقلمه هو أحد الأقلام الفاعلة في ساحتنا الأدبية، وله حضور نقدي عربي)[٤٤] هذه هي شهادة د/ الغذامي للناقد الدكتور الشنطي، فهل يقبل شهادته في الأدب الإسلامي؟ وهل يقبل منه دفاعه عنه ومناضلته دونه؟ إن د/ الشنطي صديق د/ الغذامي يشاركه في

الاحتفاء بأدبية الأدب والنقد الجمالى والقراءة الشعرية، وقليلاً ما يلجأ إلى النقد المضمونى، وهو بهذا لا يقف بعيداً عن مدرسة الغذامى فى النقد، ومع هذا كله خاض لجة الأدب الإسلامى كتابة وتدريسا ونقدا وتنظيرا، فهل يرى د/ الغذامى أنه يجب أن يعيد النظر فى شهادته للدكتور الشنطى، لأنه ناقد يدافع عن شئ لا وجود له، ويضيع وقته، وهو بهذا قد تخلى عن وظيفته كناقد؟!.

* * *

وهكذا نرى أن مقاييس د/ الغذامى -وليس مقاييسنا- تثبت وجود الأدب الإسلامى ولا تنفيه، وأهمها مقياس الوظيفة الانفعالية للغة.

ومرجعيته الاستشراقية تثبت وجود الأدب الإسلامى أيضاً، بل إنها تتعامل معه بمفهومه الواسع، أو بمفهومه المحدد الآن بين دعاته، قبل أن يرتفع صوت واحد من دعاة الأدب الإسلامى الآن.

وشرط الخارقية موجود فى النص الأول المؤسس للأدب الإسلامى بشهادة د/ الغذامى نفسه وبشهادة المسلمين، وبشهادة كفار العرب أيضاً، أما النصوص الأخرى فهى مما يقع فيها الخلاف ولا يقوم عليها إجماع، وإذا رأى اتجاه فى شاعر أنه خارق فقد لا يرى غيرهم نفس رؤيتهم، وللهوى دخل كبير فى هذه الأحكام، وللخلفية العقائدية والسياسية والحضارية والثقافية دخل كبير كذلك فى الاعتداد بهذا الشاعر دون ذاك، مع أنهما قد يكونان من مرتبة واحدة إبداعياً، فهل كان محمد إقبال أقل فى إبداعه وشاعريته من معاصره طاغور؟! لكن نمط محمد إقبال المسلم لا يستساغ فى الغرب، أما طاغور الهندوكى فإنهم يصنعون منه أديباً عالمياً يستحق جائزة نوبل، مع أن شعر إقبال أيقظ أمة وأقام دولة، وهو بمقياس الوظيفة الانفعالية للغة، وبمقياس أن الشئ يقاس بأثره يعدّ أديباً خارقاً، ولم يصل طاغور إلى هذه المنزلة.

ونحن نتفق مع د/ الغذامى فى أن الفكرة لا تصنع أدباً، وأن الموضوع لا يصنع أدباً كذلك، وإذا اختلفنا معه فى قيمة المضمون فى إثبات هوية

الأدب فإنّا لن نلجأ إلى هذا المقياس؛ لأنه لا يعتد به بناءً على منهجه النقدى، ولكن هذا لا يمنع أن نوافقه على دعوته إلى كسر الثنائيات، ومنها ثنائية أدبية الأدب أو وظيفته (وهى ثنائية ظلت فى حالة تعارض وتقاطع على مدى زمن الجدل النقدى القديم والحديث، مما أفرز تلك المقولة الغبية عن كون الفن للفن أو كونه للحياة، وهى مقولة لابد أن تتهاوى وتسقط الآن لكى يكون الفن للفن وللحياة معاً وفى آن واحد، وهذا لا يجعلنا نتنازل عن جمالياته ولا عن أدبيته)(٤٥)، ونحن نطلب منه أن ينظر فى النصوص الإبداعية التى تنتمى إلى الأدب الإسلامى فى ضوء كسر هذه الثنائية، وسيرى عند ذاك أن المسافة بيننا ليست بعيدة.

أما إذا أصرّ بعد كل هذا على نفى وجود الأدب الإسلامى، بمقاييسه التى طرحها هناك فإن عليه -إثباتاً للموضوعية- أن يختبر مشروعات الحداثة فى ضوء نفس المقاييس، وسينتهى كذلك إلى أنها غير موجودة.

فهو الآن بين خيارين:

أ/ إما أن يقبل بوجود مشروعات الحداثة ومشروع الأدب الإسلامى فى ضوء مقاييس الإثبات.

ب/ وإما أن يرضى بنفى مشروع الأدب الإسلامى ومشروعات الحداثة فى ضوء مقاييس النفى.

ولا يبقى بعد هذا وذاك إلا الخروج من دائرة العلمية والموضوعية والمنهجية إلى دائرة الهوى والتعصب، ونعيذه بالله أن يقبل الدخول فى هذه الدائرة أو الاقتراب منها.

* * *

يبقى بعد هذا كله أن ننبه إلى أن هناك مجالات متعددة تتحرك فيها رابطة الأدب الإسلامى العالمية، ونريد أن نسمع رأي د/ الغذامي فيها:

أولاً:- إن هناك جانباً مهماً من جهد الرابطة موجه إلى أدب الأطفال،

وهذا الأدب تربوى بالدرجة الأولى (مع تحقق شروطه الأدبية طبعاً) فهل يدخل هذا اللون من الأدب في الأدب الخالص الذى يدعو إليه وينتصر له؟، أو يدخل فى الأدب الذى يقاس بأثره؟ وهل يمكن أن نتغاضى عن شرط إسلامية المضمون فى هذا النوع؟ وهل يرى د/ الغذامى أن طوفان مجلات الأطفال ومصنوعاتهم وبرامجهم ورسومهم المتحركة القادمة من شرق وغرب لا تشكل خطراً على تكوين وجدان الطفل المسلم، ومن هنا لا تكون هناك ضرورة لأن يكون هناك أدب إسلامى وفن إسلامى للطفل؟ ومن ثم يصبح عمل الرابطة فى هذا المجال بلا فائدة، ليس فيه إلا ضياع الوقت؟

ثانياً:- إن هناك تجمعات أدبية متعددة، محلية وإقليمية ودولية، لها صحفها وندواتها وجوائزها التى تجسد رؤيتها واتجاهاتها، فهل يرى د/ الغذامى أن هذه التجمعات تخلو من كل توجه فكرى وفلسفى (وأيديولوجى)، وأنها كلها خالصة للأدب؟ وأن رابطة الأدب الإسلامى العالمية وحدها دون سواها هى التى لا تقوم على أساس أدبى خالص؟

ثالثاً:- إن الاتجاهات الأدبية فى العالم العربى- والعالم الثالث كله- تتخذ من النماذج الغربية قبلتها ونموذجها فى كثير من الأحيان، ومن هنا انقطع التواصل بين أدباء العالم الإسلامى انقطاعاً يكاد يكون تاماً، مع أن فى العالم الإسلامى أدباء لا يقلون فى مكانتهم ومنزلتهم عن أعلام الأدب الغربى، وقد حرصت الرابطة على أن تكون ملتقى لشعراء هذه الأمة وأدبائها، حتى يتحقق التواصل بينهم، وحتى تقف الأمة على إبداعهم ونقدهم، حتى لا ينفرد النموذج الغربى بوجدان هذه الأمة، فهل ترتكب الرابطة جريمة أو تقترف إثماً فى العمل على القيام بهذا الدور؟

رابعاً:- منذ أن ظهر الأدب المقارن وهو ينطلق من المركزية الغربية، والرابطة تسعى إلى توجيه هذا العلم- وهو إنجاز غربى- ليكون فى خدمة آداب الشعوب الإسلامية فى لغاتها المختلفة، فهل يرى د/ الغذامى أن هذا الأمر لا يستحق أن نبذل فيه جهداً وأننا نضيع وقتنا؟

خامساً:- لقد تعددت نظريات الأدب والنقد فى المشرق والمغرب،

وتعاقبت المذاهب النقدية التى ترتكز على أسس فكرية وفلسفية وعقدية، ونحن لا نملك حتى هذه اللحظة نظرية أدبية ولا نظرية نقدية، ترتكز على ثوابتنا (بمفهومنا ومفهوم د/ الغذامى وليس بمفهوم أدونيس ومن شايعه)، وكل الجهود التى بذلت فى هذا المجال جهود فردية، فهل على الرابطة من بأس إذا ساقها طموحها إلى إقامة نظرية أدبية ومذهب نقدى يرتكزان على الثوابت الإسلامية، ويستفيدان من إنجاز الأمة الثقافى وإنجازات العصر المعرفية والجمالية، التى لا تتصادم مع الثوابت الإسلامية؟

هل تضيع الرابطة وقتها إذا سعت إلى إنتاج الثقافة الأدبية والنقدية التى تجسد خصوصية هذه الأمة بدلاً من الوقوف فى صفوف المستهلكين؟!

الهوامش:

(١) هذا النص مقتبس من كتاب «ثقافة الأسئلة» ص٨٥، مع تصرف يسير، فقد كان د/ الغذامي يرد به على د/ سعد البازعي، فخاطبناه به لأنه منهج مرضيّ عنده، والكتاب من مطبوعات النادي الأدبي الثقافي بجده رقم ٧٢.

(٢) راجع كتاب «دليل مكتبة الأدب الإسلامي» للدكتور عبد الباسط بدر- دار البشير ١٤١٣.

(٣) ثقافة الأسئلة ص١٤- مرجع سابق.

(٤) الخطيئة والتكفير ص٦، ٨٦- من مطبوعات النادي الأدبي الثقافي بجده رقم ٢٧.

(٥) السابق ص٦٤.

(٦) ثقافة الأسئلة ص٢٠٠ وما بعدها. مرجع سابق.

(٧) السابق ص٩٤ وما بعدها.

(٨) نقد الحداثة ص١٠٣ للدكتور حامد أبي أحمد. كتاب الرياض رقم ٨.

(٩) الخطيئة والتكفير ص٦٤. مرجع سابق.

(١٠) الكتابة ضد الكتابة ص١٢١. دار الآداب- بيروت ١٩٩١م.

(١١) الخطيئة والتكفير ص٤٩. مرجع سابق.

(١٢) النص للغذامي عن كتابه السابق ص٦.

(١٣) راجع ملحق ثقافة اليوم بجريدة الرياض ٢٢/ ١٠/ ١٤١٥.

(١٤) الموقف من الحداثة ص٨٣. ط أولى ١٤٠٧/ ١٩٨٧م مطابع دار البلاد بجدة.

(١٥) السابق ص٢٣.

(١٦) نفسه ص٨.

(١٧) ثقافة الأسئلة ص٩٢. مرجع سابق.

(١٨) الكتابة ضد الكتابة ص٩٩. مرجع سابق.

(١٩) ثقافة الأسئلة ص٣٢ مرجع سابق.
(٢٠، ٢١، ٢٢) الموقف من الحداثة ص٤٤ مرجع سابق.
(٢٣) ثقافة الأسئلة ص٢٩ مرجع سابق.
(٢٤) المرجع السابق ص١٢٨.
(٢٥) الصوت القديم الجديد-دراسات فى الجذور العربية لموسيقى الشعر الحديث ص١٥ وما بعدها-ط ثانية دار الأرض- الرياض ١٤١٢- ١٩٩١.
(٢٦) تشريح النص ص٩. دار الطليعة- بيروت ١٩٨٧.
(٢٧) الموقف من الحداثة ص٩، ١٠ مرجع سابق.
(٢٨) السابق ص١١.
(٢٩) تشريح النص ص٧، ١١.
(٣٠) الموقف من الحداثة ص٥٧ وما بعدها مرجع سابق.
(٣١) السابق ص٧٨، ٧٩.
(٣٢) السابق ص٦٢.
(٣٣) السابق ص٦٣.
(٣٤) ثقافة الأسئلة ص٤٠ مرجع سابق.
(٣٥) السابق ص٧٣.
(٣٦، ٣٧) السابق ص٨٣.
(٣٨) المرجع نفسه ص٨٤.
(٣٩) الصوت القديم الجديد ص٢١ مرجع سابق.
(٤٠) الموقف من الحداثة ص٨٥.
(٤١) الإسلام والحداثة ص٣١٣ دار الساقى ١٩٩٠.
(٤٢) راجع: (وستظل العربية معيناً عذباً) الذى نشرناه فى مجلة «أهلا وسهلا» السنة ١٩- العدد ٤ سنة ١٩٩٥.
(٤٣) الكتاب من مطبوعات النادى الأدبى بجدة، وقد صدرت طبعته الأولى عام ١٤٠٤/ ١٩٨٤ ويحمل الكتاب رقم ٢٤، وهو فى أصله مجموعة من المقالات التى كتبها الأستاذ أحمد الشامى، فى حواره الطويل مع الأستاذ أحمد الشيباني، الذى كان يوقع باسم مستعار هو (ذيبان الشمرى)، وقد كان الأستاذ أحمد الشامي يحاول أن يثبت أن المتنبى شاعر الإسلام أما الأستاذ أحمد الشيبانى فكان يحاول أن يثبت أنه كان ملحداً يؤمن بفلسفة القوة، والطرفان كما ترى ينطلقان من الإسلام فى الإثبات والنفى بعد الاتفاق على شاعريته.
(٤٤) ثقافة الأسئلة ص١٥٨ مرجع سابق.
(٤٥) السابق ص١٦١.

علي هامش زوبعة

«وليمة لأعشاب البحر»

قراءة في الأشباه والنظائر

بقلم/أحمد محمد علي

حينما ثارت الزوبعة حول رواية «وليمة لأعشاب البحر» للكاتب السورى حيدر حيدر طلب منى من يحسنون الظن بى أن أدلى برأيى حول هذه القضية، والرأى شهادة، والشهادة تقوم على الشهود والرؤية واليقين، لكنى توقفت عند دعوى أن الأعمال الأدبية والفنية لا يحكم عليها إلا بمقاييس الفن والأدب وحدها لا بأى مقياس آخر، ويكون قبولها ورفضها مبنياً على هذا المقياس وحده، وبينت لمن سألنى أن القرآن الكريم قال لنا غير ذلك، فلما صنع السامرىّ (وهو من أتباع نبى الله موسى عليه السلام) عجلاً جسدا له خوار (وهو بمقياس الفن والإبداع فى القمة) فقال بنو إسرائيل: ﴿**هذا إلهكم وإله موسى فنسى**﴾ [راجع ٨٧، ٨٨ طه] لم يصفق له أحد، ولم يمنح على هذا الإبداع جائزة، بل إنه عوقب عقاباً شبيهاً بما يحدث لمرضى الإيدز الآن، حيث قال له موسى: ﴿**فاذهب فإن لك فى الحياة أن تقول لا مساس**﴾ [٩٧ طه] فدعوى أن الإبداع لا يقاس إلا بالمقاييس الفنية وحدها دعوى باطلة. وقلت له: لو أن أحداً كتب عملاً أدبياً رائعاً بمقاييس الفن، يسخر فيه صاحبه من الوحدة الوطنية مثلاً، أو من كبار رموز الوطن أو من الحزب الوطني، فهل يمكن أن يقبل منه هذا العمل الفني؟! وفى نظرى أن طعن مشاعر الأمة فى أعز ما تملك لن يتوقف بهذه الرواية، فقد كان لذلك نظائر فى الماضى فى ميادين الفن والأدب والبحث العلمى، وسيكون له نظائر في المستقبل أيضا، والذى حدث والذى سيحدث إنما يراد به جس نبض هذه الأمة، ومعرفة ما إذا كان فيها بقية من حياة، بها تتحرك وتتنفس، وتدافع عن وجودها، أم أنها فارقت الحياة وأصبحت جثة هامدة.

ولكن هذه الزوابع التى تحدث بين الحين والحين يجب أن تعامل بالعقل

وأن تناقش بالحجة والبرهان، لا بالعواطف المتأججة وحدها، فقد يكون هناك من يستجيب لصوت العقل وهذا كسب كبير، كما يجب أن نكشف عن الجوانب الإيجابية --إن وجدت-- عند من نختلف معه، فهذا من الإنصاف الذى يقرب المسافة بيننا وبينه.

ونحن هنا نقدم قراءة هادئة موضوعية لثلاث زوابع سابقة: كانت أعنف كثيراً مما حدث هذه المرة، وهذه القراءة تصلح أن تكون نموذجاً يحتذى فى المواقف المشابهة، فهى قراءة تعتمد على الموضوعية فى النقاش، وعلى الحجة والبرهان، وعلى التماس النقاط الإيجابية مهما كانت عند الآخر، فإن هذا من شأنه أن يقرب المسافة ما بين الأطراف المتخاصمة، ونحن هنا نعتمد على المنهج القرآنى الذى يتركز فى الأمر الذى أصدره الله لنبيه صلى الله عليه وسلم كما جاء فى القرآن الكريم **﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾**.

بقى أن أقول إن هذه الزوبعة قدمت خدمة للرواية وصاحبها لم يكن يحلم بها مجرد حلم. ولم يكن ليصل إليها حتى لو أنفق كل ما يملكه هو وأسرته وأقاربه، فقد أصبح اسمه على كل لسان، وهذا هو ما يسعى إليه هو وأمثاله الذين سبقوه والذين سيلحقون به.

بقى أن أقول إن الموضوع الأول وهو «هوامش على اغتيال الفكر والإبداع» كان قد نشر فى صحيفة (الجزيرة) السعودية على مدى أربعة أسابيع ابتداء من يوم الأحد ١٧/ ٦/ ١٤١٥- ٢/ ١١/ ١٩٩٤ وحتى الأحد ٩/ ٧/ ١٤١٥- ١١ /١٢/ ١٩٩٤ بمعدل مقال كل أسبوع.

أما القسم الثانى والخاص بقضية الدكتور نصر حامد أبو زيد فلم يسبق نشره مع أنه كتب فى تاريخ لاحق قريب، ولأننا لا نريد مما كتبنا ونشرنا وننشر إلا البحث عن الحق والحقيقة بموضوعية وتجرد، فإننا ننشر هاتين الدراستين فى مجلة علمية جامعية، لا فى صحيفة سيارة وسط غبار المعركة حول الرواية، وبذلك نكون قد سجلنا شهادتنا دون أن نكون طرفاً فى الإثارة، التى تزيد النار اشتعالاً ،ولا تقدم خدمة للحق والحقيقة.

والله من وراء القصد وهو يهدى السبيل

أولاً: هوامش على اغتيال الفكر والإبداع.

(١)

نجيب محفوظ
بين الفعل الأحمق والرد الأرعن

فى حياة الأديب الكبير نجيب محفوظ- أطال الله عمره ومتعه بالصحة والعافية- يومان بارزان:

الأول: يوم إعلان فوزه بجائزة نوبل- كبرى الجوائز العالمية على الإطلاق-

والثانى: يوم المحاولة الفاشلة لاغتياله على يد شاب أحمق.

لقد احتل الرجل فى كل من هذين اليومين- وما تلاهما لفترة طويلة- صدارة الأنباء العالمية، وشغل العناوين الرئيسية لكبريات الصحف، وظل مادة خصبة للتحليل والدراسة والحوار والرأى.

وقد كانت رواية «أولاد حارتنا» حاضرة حضوراً بارزاً فى هذين اليومين؛فلجنة الجائزة نوهت بها تنويها خاصا، حتى ظن بعض الناس أنه منح الجائزة بسببها، ولم يكن الأمر كذلك، ولكن هذا الظن ظل باقياً، حتى بعد تدخله الشخصى لتصحيح هذا الوهم.

وأكبر أسباب محاولة الاغتيال الفاشلة بل السبب الوحيد المعلن- هو رواية «أولاد حارتنا» وما فيها من كفر وإلحاد على ما قيل وأذيع.

وفى يقينى أن هذه الرواية ليست مسئولة عن محاولة اغتياله، حتى وإن ظهر شبحها قويا فى سماء هذا اليوم، كما ظهر قويا فى سماء يوم الجائزة؛ فليست هذه المحاولة إلا فرقعة إعلامية، يراد بها إثبات الوجود بأقل التكاليف.

* * *

ورواية «أولاد حارتنا» كتبها نجيب محفوظ قبل خمس وثلاثين سنة، ونشرها مسلسلة فى جريدة الأهرام القاهرية فى ذلك التاريخ، ولكنها لم تصدر

فى كتاب، فى مصر، وإن صدرت خارج مصر، وتداولها الناس فى كل مكان بما فيها مصر نفسها، والجهة التى كانت تقف وراء الحظر هو الأزهر الشريف، وهو مؤسسة من مؤسسات الدولة، أسند إليها الحفاظ على مقدسات هذه الأمة، ومن وظائفه الثابتة مراجعة الكتب والبحوث، والأعمال الأدبية والفنية التى تتعرض للعقيدة والشريعة، وإبداء الرأى فيما ينشر ويذاع، وما لا ينبغى أن ينشر ويذاع، وغالباً ما تأخذ جهات الاختصاص برأى الأزهر الشريف فى الحظر والمنع. ولم يسحب المجتمع المصرى من الأزهر الشريف هذا الاختصاص حتى هذه اللحظة، ولم يستمع إلى الأصوات العالية التى ترفض أن يقوم الأزهر -أو غيره- بهذا الدور؛ حتى يتحرر الفكر والإبداع فى نظرهم من كل القيود والضوابط!!

والذى أعلمه أن الأديب الكبير لم يتمرد على نظام المجتمع، فاحترم قرار الحظر منذ صدوره وحتى الآن، ولم يحاول أن يحتال عليه، أو يدور حوله، ولم يتهجم على الجهة التى كانت وراءه، ولم يسخر منها، ولم يحرض عليها أحدا من رجال السلطة والحكم، مع أنه كان يستطيع هذا لو أراده.

إن قرار الحظر صدر فى عهد عبد الناصر، وقد كانت رياح اليسار والاشتراكية تجتاح مصر فى ذلك الوقت، وكان نجيب محفوظ محسوبا على اليسار ومعدودا منه، وكان يمكن له فى وقت هيمنتهم أن يحاول إبطال القرار، أو أن يحمل الجهة التى أصدرته على التراجع عنه، ولكن هذا لم يحدث.

بل إنه لم يستجب للأصوات التى ارتفعت بعد حصوله على جائزة نوبل؛ مطالبة بنشر الرواية التى أصبحت عالمية، ولم يكن راضيا عما أقدمت عليه إحدى الصحف آنذاك من البدء فى نشر فصول الرواية، متحدية قرار الحظر، ولم يقبل منه أسبابها التى دعتها إلى ذلك.

إن الذين تحمسوا لنشر الرواية فى مصر آنذاك، كانوا ينظرون إلى أنه لا ينبغى لرواية مصرية لقيت تقديراً عالميا أن تبقى أسيرة الحظر فى مصر، وكان الذين يعلنون- جهلاً أو عمداً- أن هذه الرواية كانت وراء حصوله على جائزة نوبل أكثر حماسة لنشرها، فكيف تحمل رواية صاحبها إلى جائزة نوبل وتبقى محظورة فى موطن الفائز؟!

ولكن هذا لم يغير من موقف الأديب الكبير، وتقيده بقرار الحظر والالتزام به، حتى وإن لم يكن راضياً عنه.

* * *

ولقد تجدد اللغط حول هذه الرواية بعد المحاولة الفاشلة لاغتياله، فدعا التحمسون إلى نشرها، تحدياً لدعاة التحجر والظلام، بل إن هناك صحيفتين في مصر: إحداهما أسبوعية حزبية، والأخرى يومية قومية- تسابقتا إلى نشر فصول الرواية، وكانت الأسبوعية الحزبية هي التي بدأت، فلما دخلت الصحيفة اليومية ميدان السباق غامرت الأولى بتخصيص عددها الأسبوعي التالي لنشر الرواية كاملة؛ حتى تقطع الطريق على الصحيفة اليومية.

ونسيت الصحيفتان -أو تناستا- أن هذا التصرف الأرعن ليس موجها ضد الشاب الطائش الذى حاول اغتيال الأديب الكبير، وليس موجها ضد من يقف وراءه ويسانده، ممن يرفعون السلاح في وجوه قومهم، حتى يكون لهذا التحدى معنى وفائدة، فليس هؤلاء هم الذين كانوا يقفون وراء قرار الحظر، فالأمة كلها التى أسندت إلى الأزهر الشريف هذا الدور هى المسئولة عن هذا، والأديب الكبير يعرف هذا ويقدره، ويحترمه ويلتزم به، وإن كان يتمنى أن يراجع الأزهر الشريف نفسه، وأن يعيد النظر فى قراره، كما صرح بذلك غير مرة. أما التحدى السافر بهذه الصورة فهو أمر مرفوض؛ من المجتمع والقانون والنظام، ومن الأديب الكبير نفسه؛ فهو صاحب الرواية، وهو صاحب الحق فى نشرها، وليس من حق أحد كائناً من كان أن يطبعها بدون إذن فى حياته، أو بدون إذن ورثته مدة خمسين سنة بعد وفاته، كما ينص على ذلك القانون. والرجل لم يأذن لأحد فى طبعها فى مصر، ولم يرض بنشرها على هذه الصورة.

إن الأديب الكبير يؤمن إيماناً جازماً أن الالتزام بنظام المجتمع هو أساس المواطنة الصالحة، بغض النظر عن رضاك عن هذا النظام أو سخطك عليه.

ولو أن كل إنسان تمرد على القانون الذى لا يرضاه لفسد نظام المجتمع، وسادت الفوضى، وعم البلاء، فلمصلحة من يتم هذا التحدى؟! وما الفرق بين الشاب الأحمق الذى خرج على نظام المجتمع، فجعل من نفسه

مفتياً وقاضياً ومنفذاً، وبين هؤلاء الذين اخترقوا قرار الحظر رغم أنف الأزهر والقانون والنظام والمجتمع وصاحب الرواية؟! إن فى كلا التصرفين خروجا على نظام المجتمع ورفضا لقوانينه، وإن اختلفت جهة الخروج وطريقة الرفض.

إن قرار الحظر لا يقف وراءه حزب سياسى له غرض، ولا جماعة دينية لها هدف، وإنما يقف وراءه القانون ونظام المجتمع.

ونحن هنا لا نتحدث عن صواب هذا القرار أو خطئه، ولا نتحدث عما تهدف إليه هذه الرواية، ولا نقول إن قرار الحظر هنا يستعصى على المراجعة، ولكنا نقول: إن هذا التحدى الذى تقوده جماعة من المثقفين والأدباء والصحفيين فى مصر بنشر هذه الرواية ليس تحدياً لفئة ضالة كما يقولون، ولا تحدياً للجهل والجمود كما يزعمون، ولا تحدياً للجماعات الإرهابية كما يروجون، وإنما هو تحد للقانون وللنظام وللمؤلف نفسه.

وكم كنا نتمنى أن يقتدى هؤلاء المتحمسون بصاحب الرواية نفسه فى احترام نظام المجتمع، ومن أراد أن يدافع عن الرواية فعليه أن يسلك الطرق القانونية حتى يصل إلى ما يريد- إن كان ما يراه حقا -ولو بعد حين.

(٢)

نجيب محفوظ

يرفض اللجوء إلي القضاء لنشر رواية «اولاد حارتنا» ويدعو إلي حوار بين الازهر والمبدعين

إن الذى يقـرأ فى تاريخ الغلو -فى أى صـورة من صـوره- يراه يزداد ويشتد فى الأشياع والأتباع بشكل أساسى، وغالباً ما ينطلق من الحب الأعمى والرؤية القاصرة، أما الرواد والموسسون الذين ينطلقون من أرضية راسخة فقلما يلجون دائرة الغلو فى تقدير فكرهم ومنهجهم ورؤيتهم؛ إنهم يطرحون ما عندهم، ويرجون أن يسلك طريقه إلى الناس، وأن يلقى منهم القبول والتقدير والاحترام. فإذا ما قامت عقبة من نظام أو قانون فى طريق ما يطرحون على الناس فإنهم لا يلجأون إلى التحدى والاستفزاز وفرض ما يرون، وإنما يدعون إلى التفكير والمراجعة والحوار، وطلب الحق أيا كان مصدره، وهو بسلوكهم هذا يكسبون احترام الناس وتقديرهم حتى لو اختلفو معهم. وهذا هو الكسب الحقيقى للرواد.

والأديب الكبير نجيب محفوظ واحد من هؤلاء الرواد، الذين لا يلجأون إلى التحدى والاستفزاز، ويرفض أن يتمرد على نظام المجتمع، مع أنه يطرح فى بعض رواياته رؤية قد لا تجد قبولا عنه قطاع من الناس، وقد يصطدم بعضها بنظام المجتمع وقوانينه وثوابته.

ورواية «أولاد حارتنا» هى المثل الحي الذى يجسد السلوك الرفيع لنجيب محفوظ، وفى المقال الماضى ذكرنا أن الأديب الكبير التزم بنظام المجتمع، ولم يحاول التمرد عليه، ولم يستجب لأى دعوة للخروج على هذا النظام. وفى هذا المقال نلقى الضوء على كيفية حل المعضلة بين الأزهر والمبدعين.

إن وظيفة الأزهر هى نشر الإسلام وحمايته، والدفاع عن ثوابت الأمة، ولن يقف الأزهر فى طريق أى عمل أدبى أو فني ما لم يمس حمى الإسلام والمقدسات، فإن حدث هذا فإن الخلاف بين الأزهر والمبدع حادث لا محالة، وإن قصر الأزهر فى أداء واجبه فإن أى مواطن يستطيع أن يرفع الأمر إلى

القضاء، ضد المتجاوز لتجاوزه، وضد الأزهر لتقصيره فى منع التجاوز، والقضية المرفوعة الآن أمام القضاء لوقف فيلم «المهاجر للمخرج يوسف شاهين والتى تعالج قصة نبى الله يوسف عليه السلام بصورة تخالف ما جاء فى القرآن الكريم. شاهد على ما نقول؛ فالمواطن الذى رفع القضية أدخل شيخ الأزهر فيها؛ لتفريطه فى أداء واجبه، حتى تم إنتاج الفيلم وتم عرضه على الجمهور، من وجهة نظر المواطن.

فالأزهر الشريف كما ترى لا يستطيع أن يتخلى عن حماية الإسلام والمقدسات، والمبدع لا يستطيع أن يفرط فى الحرية التى هى روح الإبداع.

فما الذى يحدث إذا اصطدمت حرية المبدع بثوابت الأمة؟ هذا هو الإشكال الذى يحاول أن يقترب منه نجيب محفوظ، بهدوئه الشديد، ورومانسيته المعهودة.

فى العدد(٣١) من صحيفة «أخبار الأدب» الأسبوعية (٣ رمضان سنة ١٤١٤/ ١٣/ ٢/ ١٩٩٤) نشر رئيس التحرير حواراً مع نجيب محفوظ يدور حول هذه القضية، وقراءة هذا الحوار ضرورية، حتى يتبين كيف تكون العلاقة بين الأديب وبين نظام المجتمع الذى قد يقف عقبة دون ممارسة الأديب لحريته بالشكل الذى يريد.

سئل نجيب محفوظ: كيف تنظر إلى الأزهر الآن؟

فأجاب: إننى أنظر إلى الأزهر كمؤسسة لها دور فى المجتمع، إذن فلنسأل.. ما وظيفتها؟ الإجابة واضحة قاطعة. وظيفة الأزهر نشر الإسلام وحمايته، إذن لا يمكن القول إنه ضد أى نشاط أدبى أو فنى، طالما أن هذا النشاط لا يمس الإسلام، الأزهر هو المدافع عن الدين، وهو قلعة للعلم، إذن كيف يمكن أن يكون ضد الفكر والإبداع؟ هذا من ناحية. من ناحية أخرى نجد أن المبدعين من كتاب وفنانين يسعون دائما من أجل الحرية، تلك بديهية. لا حياة بدون حرية، ولا إبداع بدون حرية، وطوال قرون عديدة كانت الحرية تمارس بدون أن تمس الدين، هنا تمضى الأحوال عادية. أحيانا قد يتجاوز البعض، هنا يحدث الصدام مع الأزهر، والفيصل هنا القضاء، وعلى من يتجاوز حداً أن يتحمل مسئولية ذلك.

إننى أود أن نقرأ إجابة الأديب الكبير أكثر من مرة، وأن نتوقف عن قوله: «وطوال قرون عديدة كانت الحرية تمارس بدون أن تمس الدين» وقوله: «وعلى من يتجاوز حداً أن يتحمل مسئولية ذلك»

فالحرية ليست مطلقة، فمن تجاوزت حريته المباح إلى المحظور فلا معنى لتشدقه بممارسة الحرية، وأنت ترى أنه لم يقحم قضيته مع الأزهر فى الحوار، ولم يشك ظلما وقع من الأزهر عليه.

ويبدو أن هذه الإجابة لم تكن هى المتوقعة، أو على الأقل لم تشف الغلة، فسأله رئيس التحرير سؤالا مباشراً: ماذا عن «أولاد حارتنا» ألم يوقفها الأزهر؟ فأجاب نجيب محفوظ: «الأزهر ليس سلطة تنفيذية، ولكن من مهامه ومن واجبه إبداء الرأى، وعلى الجهات المسئولة أن تأخذ برأيه فيما يتعلق بالأمور التى تمس الدين، وإذا حدث خلاف يمكن اللجوء إلى القضاء دون خصومة بين الأديب والأزهر.

وأنت ترى أن الأديب الكبير لم ينتصر هنا لروايته، ولم يتهم شيوخ الأزهر فى تذوقهم للأديب وحكمهم عليه، كما حدث فى حوار مع أديب كبير أجرت معه نفس الصحيفة حوار نشر فى العدد (٢٢٧) حيث قال ذلك الأديب: «إن أساتذتنا من مشايخ الأزهر لا يستطيعون تفسير رواية «أولاد حارتنا» وقال: «إنما المشايخ يجب أن نلتمس لهم العذر، فهم لا يعرفون كيف تقرأ الرواية» وهذا الأديب أفضل من غيره كثيراً إذا تحدث عن الأزهر وشيوخه، ومع هذا نرى الفرق بينه وبين كلام نجيب محفوظ شاسعاً.

ولم يقل نجيب محفوظ إن على الجهات المسئولة أن تراجع رأى الأزهر إذا كان يتعارض مع حرية الإبداع، كما قالت الصحيفة نفسها وفى العدد نفسه: إن فتوى مجلس الدولة بأن الأزهر وحده صاحب الرأى الملزم فى تقدير الشأن الإسلامى والرقابة على الأعمال الفنية، غير ملزمة، وذلك إيعاز إلى جهات الاختصاص بعدم الالتزام بها.

ولما قال له رئيس التحرير: لكنك لم تلجأ إلى القضاء، قال: «فى ظروف «أولاد حارتنا» لا ألوم الأزهر مطلقا، لقد قام بواجبه عندما طلب منه الرأى، والجهة التنفيذية نفذت رأيه، وقبلت ذلك راضيا، وانتهى الأمر. لكنى لم أشعر

يوما أن الأزهر يقف منى موقفا خاصا، أو ضد الأدب والفكر»

هل قرأ المتحمسون لنشر روايته المحظورة هذا الكلام؟! وهل يمكن أن يكونوا أغير على روايته أو على الأدب منه؟! لكنها آفة الأتباع والأشياع التى تغضب بلا بصيرة، وتدافع بلا وعى، وتتحرش بالمجتمع دون مبرر.

لكن هل يمكن أن تبقى العلاقة بين المبدعين والأزهر على هذه الصورة من الشد والجذب؟!

يسأله رئيس التحرير: لماذا لا يقوم حوار بين الأدباء ورجال الأزهر، خاصة الآن؟

فأجاب: «الأزهر جهة دفاع عن الدين، ولكنى أرى أنه يجب ألا يقتصر موقفه على المحاسبة والتهديد عند اللزوم، الأزهر كما يصدر عنه التحذير أو المنع يجب أن يصدر عنه أيضا التسامح والتفاهم، إننى أرجو أن يقوم رجاله ورجال مجمع البحوث الإسلامية بالدخول فى حوار أبوى مع المفكرين والمبدعين، عند ظهور قضية مختلف عليها. هذا الحوار يمثل أصل صور التسامح.

بل إننى أقترح أن يقدم الأزهر جائزة كبيرة للأعمال الأدبية والفنية التى تتفق مع وجهة نظره، أن يكافئ الأعمال التى تدعو إلى التسامح، إلى النبل، أما اقتصاره على الإمساك بالعصا فإن ذلك يجعل بعض الفنانين والأدباء فى حالة توجس، واعتباره جهة منع، وهذا أمر غير حقيقى بالمرة.

من ناحية أخرى يجب أن نفهم أن الاتفاق مستبعد إذا خالف بعض الأدباء والفنانين الدين أو تهجموا عليه. الأزهر مؤسسة تدافع عن الدين، مطلوب من الطرف الآخر تجنب الاستفزاز.

ولنفهم جيداً أن هناك فرقاً كبيرا بين الأزهر والجماعات المتطرفة التى ترفض الأدب والفن أصلا، ولنتذكر أن هناك علماء من الأزهر دفعوا حياتهم فى مواجهة تلك الجماعات، ومنهم الشيخ الذهبى رحمه الله.

هذا هو نجيب محفوظ. وهذا هو موقفه من الأزهر، وهذا هو تقديره له، وهذه هى رؤيته لحل الإشكال بين الأزهر والمبدعين، وهذا هو فهمه العميق لنظام المجتمع ومؤسساته التى تؤدى دورها فى حدود القانون، كما لا ينبغى أن

ننسى لفتته الذكية للفرق بين الأزهر والجماعات المتطرفة وموقف كل منهما من الفكر والإبداع والفن.

إننا حرصنا على أن ننقل كلمات الأديب الكبير ليقرأه المدافعون عنه والمتحمسون له بلا وعي ولا بصيرة، وحتى يعرف الذين نشروا روايته تحديا للفكر المتطرف أن الأديب الكبير لا يشاركهم رؤيتهم ولا يرضى بما فعلوا، ولا يقبل أن تخترق روايته أسوار الخطر مهما كانت الأسباب.

فهل نطالبهم بقراءة هذا الحوار مرات ومرات حتى يتعلموا منه أسلوب التعامل مع نظام المجتمع وقوانيه وثوابته ومقدساته، حتى لو كانت ضد ما يريدون؟

(٣)

طه حسين

«في الشعر الجاهلي» بين الاتهام والتحقيق

إذا كـان الجيل الحالى قد أتيح له أن يرى ويتـابع مـا حدث لنجيب محفوظ؛ من اعتداء أحمق عليه ومن دفاع أرعن عنه، وأن تكون رواية «أولاد حارتنا» هى شماعة المعتدى المعلنة، و «قميص عثمان» المدافعين، فإن هذا الجيل لا يعرف شيئا عما حدث لعميد الأدب العربى الدكتور طه حسين حينما نشر كتابه «فى الشعر الجاهلى» عام ١٩٢٦م.

وقد شاءت بعض الصحف اليومية الكبرى فى مصر أن تفتح ملف اغتيالات الأدباء والمفكرين، ولم يكن طه حسين واحدا من هؤلاء الذين اغتيلوا أو تعرضوا للاغتيال، ولكن الصحيفة افترضت أنه لو كان حيا بيننا الآن لما اختلف مصيره عن مصير نجيب محفوظ، كما جاء فى نهاية الملف الذى كتب عنه، وكان هذا الملف كله يدور حول كتابه «فى الشعر الجاهلى» وما أحدثه من ضجة وسخط ومظاهرات، واتهام وتحقيق انتهى إلى البراءة «لأن العقاب على الخطأ فى الرأى مكروه» كما ذكر صاحب الملف.

ويبدو أن الفرصة الآن مهيأة لتزييف الحقائق؛ فإن الجيل الحالى يصعب عليه التثبت من كل ما يقال؛ لبعد المسافة من ناحية، ولغيبة الوثائق من ناحية أخرى.

وأبادر فأقول إن طه حسين كان متمرداً بطبيعته، وكان يجد لذة كبيرة فى إثارة السخط، وكان يستمتع بالتحدى والخصومة أكثر من استمتاعه بالتأييد والاستجابة، وليس فى نجيب محفوظ شئ من ذلك على الإطلاق؛ فهو رجل مسالم، يأنس إلى العيش فى هدوء، ويكره الخصومة، ولا يستعدى عليه أحدا، ومع هذا الفرق الشاسع بينهما فإننا نراهما قد التزما معها بنظام المجتمع وقوانينه، كل على طريقته؛ فنجيب محفوظ لم يحاول أن يخترق الحظر المفروض على روايته فى مصر حتى الآن، وطه حسين لم يعد طبع

كتابه «فى الشعر الجاهلى» بنفس الصورة التى أثارت سخط المجتمع عليه مرة أخرى، مع أن الكتاب قد طبع بصورته المعدلة وعنوانه الجديد مرات كثيرة. ولو كان طه حسين على حق فيما أثار سخط الناس، ولو برأه القضاء من كل ما نسب إليه كما زعم كاتب الملف لأعاد نشر كتابه بنفس صورته الأولى، دون أدنى تغيير؛ فليس طه حسين من الذين يتراجعون بسهولة.

ونحن هنا لن نلتفت إلى ما قاله خصومه عنه، ولا إلى ما قاله هو وأنصاره عن خصومه، فهذا مجال يرتع فيه الهوى والانفعال والسخط بدرجات مختلفة، ولكننا سننظر فى تحقيقات النيابة التى انتهت إلى قرارها بحفظ الأوراق إداريا، حيث لا مكان هناك للانفعال والغضب، والأهواء الشخصية، فالكلمة هناك كلمة القانون، والوقائع هى المعوّل عليها، وفرصة الدفاع عن النفس متاحة إلى أبعد حدّ ممكن.

ومما ينبغى التنبيه إليه هنا أنه حينما حقق مع طه حسين فى هذه القضية لم تكن هناك جماعات إسلامية إرهابية ولا غير إرهابية، لها أهداف ظاهرة أو خفية، ولم يكن القانون الذى حوكم به قانونا إسلاميا، وإنما كان قانونا وضعيا، ولم يكن رئيس نيابة مصر الأستاذ محمد نور الذى حقق معه واحدا من علماء الأزهر، وإنما كان مواطنا مصريا درس القانون الوضعى وكلف بتطبيقه.

وإذا كان بعض أبناء الأزهر هم الذين طالبوا بالتحقيق معه، وقدموا أدلة الاتهام للنيابة، فإنهم لم يكن لهم بعد ذلك دور فى الإدانة أو البراءة.

***

وبالرجوع إلى قرار النيابة، نجد أن عضوا بمجلس النواب كان من بين الذين قدموا بلاغا إلى النيابة؛ للتحقيق مع طه حسين بعد أن قاد مظاهرة، واسم العضو: عبد الحميد البنان أفندى، ولكن صاحب الملف سلب منه لقب «أفندى» ومنحه بدلا منه لقب «شيخ» لغرض لا يخفى!!

أما التهمة التى اتفقت عليها كل البلاغات فكانت تنحصر فى أن المبلغين «ينسبون للمؤلف أنه طعن على الدين الإسلامى فى مواضع أربعة من كتابه».

الأول: عندما كذب القرآن فى أخبار إبراهيم وإسماعيل.
الثانى: عندما زعم أن القراءات السبع المجمع عليها ليست منزلة من عند الله.
الثالث: عندما طعن على النبى صلى الله عليه وسلم من حيث نسبه.
الرابع: عندمـا أنكر أن يكون للإسـلام أولوية فى بلاد العـرب وأنه دين إبراهيم.

فأما الأمر الأول فإنه جاء فى سياق اجتهاد «فى تعريف أن اللغة الجاهلية هذه ما هى؟ أو ماذا كانت فى العصر الذى زعم الرواة أن شعرهم الجاهلى هذا قد قيل فيه»[ص٤].

وقد تبين للنيابة بعد التحقيق أن «الأستاذ المؤلف وضع السؤال، وحاول الإجابة عليه، وتطرق فى بحثه إلى الكلام على مسائل فى غاية الخطورة، صدم بها الأمة الإسلامية فى أعز ما لديها من الشعور، ولوّث نفسه بما تناوله من البحث فى هذا السبيل بغير فائدة، ولم يوفق إلى الإجابة» [ص٧]. ثم يقول تقرير النيابة: «فالمؤلف إذن فى واحد من اثنين: إما أن يكون عاجزا، وإما أن يكون سيء النية، قد جعل هذا البحث ستارا ليصل بواسطته إلى الكلام فى تلك المسائل الخطيرة» [ص٨].

ويشير التقرير إلى الخطأ الذى اعتاد أن يرتكبه المؤلف فى أبحاثه، حيث يبدأ بافتراض يتخيله، ثم ينتهى إلى أن يرتب عليه قواعد كأنها حقائق ثابتة، ويشير أيضا إلى أن كل ما ذكره فى هذه المسألة إنما هو خيال فى خيال، وكل ما استند إليه من الأدلة هو:

(١) فليس يبعد أن يكون.....
(٢) فما الذى يمنع....
(٣) ونحن نعتقد.....
(٤) وإذن فليس ما يمنع قريشا من أن تقبل هذه الأسطورة.
(٥) وإذن فنستطيع أن نقول» [ص١٥].

ويقول التقرير أيضا: «إن الأستاذ المؤلف أخطأ فيما كتب، وأخطأ أيضا

في تفسير ما كتب، وهو في هذه النقطة قد تعرض بغير شك لنصوص القرآن، ولتفسير نصوص القرآن. وليس في وسعه الهرب بادعائه البحث العلمي منفصلا عن الدين» [ص١٧].

ويقول: «إن المؤلف في هذه المسألة يتخبط تخبط الطائش ويكاد يعترف بخطئه» [ص١٨].

ويقول: «إن الأستاذ المؤلف قد تورط في هذا الموقف الذى لا صلة بينه وبين العلم بغير ضرورة يقتضيها بحثه، ولا فائدة يرجوها» [ص١٩].

وهكذا نرى أن النيابة لم تبرئ ساحة طه حسين مما ألصق به في هذه النقطة، ولم تتوقف عند إثبات خوضه في هذه القضايا الشائكة التى صدم بها الأمة الإسلامية، ولوث نفسه بلا سبب ولا ضرورة، ولكنها تجاوزته إلى إثبات اضطراب المنهج، وفساد الاستدلال، وبطلان دعوى المنهج العلمى الذى بشر به طه حسين.

أما القراءات، فقد رأت النيابة بعد البحث والتحرى، ومراجعة الكتب الأصول في هذا الأمر أن ما ذكره المؤلف في هذه النقطة بحث علمى، لا تعارض بينه وبين الدين، ولا اعتراض عليه [ص٢٤].

وأما الأمر الثالث فقد لا حظت النيابة أنه تكلم فيما يختص بأسرة النبى صلى الله عليه وسلم ونسبه في قريش بعبارة خالية من كل التزام، بل بشكل تهكمى غير لائق، ولا يوجد في بحثه ما يدعوه إلى العبارة على هذا النحو. [ص٢٥].

وأما الأمر الرابع فقد قرر المؤلف في التحقيق أنه لم ينكر أن الإسلام دين إبراهيم، ولا أن له أولوية في العرب، وإنما يقرر أن القصّاص استغلوا هذه النقطة، وأنشأوا حولها كثيرا من الشعر والأخبار، ويقول التقرير: «ونحن لا نرى اعتراضا على أن يكون مراده بما كتب في هذه المسألة هو ما ذكره، ولكننا نرى أنه كان سئ التعبير جدا في بعض عباراته» [ص٢٦] ثم يذكر التقرير من هذه العبارات ما قد يفهم منه أنه يشكك في أن دين إبراهيم قد كان دين العرب في عصر من العصور.

***

هذه هي خلاصة التحقيق فيما اتهم به طه حسين في قضية كتابه «في الشعر الجاهلي» اعتمدنا فيه على تقرير النيابة مباشرة؛ لأن الذين فتحوا هذا الملف اعتبروا قرار النيابة بحفظ الأوراق إداريا تبرئه لساحة طه حسين مما نسب إليه.

أما لماذا حفظت النيابة التحقيق برغم كل ما سبق، فهذا يحتاج إلى مقال مستقل.

(٤)

طه حسين

تحفظ الأوراق إداريا

تم التحقيق مع الدكتور طه حسين فيما اتهم به بسبب نشر كتابه «في الشعر الجاهلي» في ظل الدستور المصري، وقانون العقوبات الأهلي، وقد حرصت النيابة على أن تسجل في تقريرها ما نصت عليه المواد التي استندت إليها في التحقيق والحكم.

• فقد نصت المادة (١٢) من الأمر الملكي رقم ٤٢ لسنة ١٩٢٣م بوضع نظام دستوري للدولة المصرية على أن حرية الاعتقاد مطلقة.

• ونصت المادة (١٤) منه على أن حرية الرأي مكفولة في حدود القانون.

• ونصت المادة (١٤٩) منه على أن الإسلام دين الدولة.

• ونصت المادة (١٣٩) من قانون العقوبات الأهلي على عقاب كل تعدّ يتم بإحدى طرق العلانية المنصوص عليها في المادتين ١٤٨، ١٥٠ على أحد الأديان التي تؤدي شعائرها علنا.

ومن الملاحظ أن القانون هنا لم يفرق في توقيع العقوبة على من يتعدى على الدين، بين دين الدولة المنصوص عليه في الدستور، وبين دين أي أقلية تؤدي شعائرها علنا؛ كالنصرانية واليهودية.

لكن هناك شرطاً أساسيا بالإضافة إلى ما نص عليه في المادة ١٣٩ من قانون العقوبات الأهلي لاستحقاق العقوبة، وهو توافر القصد الجنائي، وبهذا يتبين أنه يشترط لاستحقاق العقوبة في هذه الحالة توافر أربعة شروط:

١- التعدي. ٢- وقوع التعدي بإحدى الطرق المبينة بالقانون.

٣- وقوع التعدي على أحد الأديان التي تؤدي شعائرها علنا.

٤- القصد الجنائي.

ولما أرادت النيابة أن توقع العقوبة على الدكتور طه حسين بحكم المادة

(١٣٩) من قانون العقوبات الأهلى توقفت عند توافر «القصد الجنائى».

إنها تحققت من توافر جميع ما نصت عليه المادة المذكورة صراحة، فقد ثبت للنيابة أن المؤلف «انتهك حرمة هذا الدين بأن نسب إلى الإسلام أنه استغل قصة ملفقة هى قصة هجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة، وبناء إبراهيم وإسماعيل للكعبة، واعتبار هذه القصة أسطورة، وأنها من تلفيق اليهود، وأنها حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام» «وهو بكلامه هذا يرمى الدين الإسلامى بأنه مضلل فى أمور هى عقائد فى القرآن، باعتبار أنها حقائق لا مرية فيها.

كما أن كلامه الذى بحثناه تحت عنوان «الأمر الرابع» قد أورده على صورة تشعر بأنه يريد إتمام فكرته بشأن ما ذكره، أما كلامه بشأن نسب النبى صلى الله عليه وسلم فهو وإن لم يكن فيه طعن ظاهر إلا أنه أورده بعبارة تهكمية، تشف عن الحط من قدره» [ص٢٨].

هذا من حيث تحقق الشرط الأول وهو: التعدى.

أما شرط العلانية فمتحقق بنشره للكتاب وتوزيعه فى المحلات العمومية.

وأما الشرط الثالث فلا كلام فيه؛ لأن التعدى وقع على الدين الإسلامى، وهو الدين الرسمى للدولة، فالإدانة هنا ثابتة فى تقرير النيابة فى ضوء قانون العقوبات المعمول به.

لكن المشكلة أنه لا عقوبة إلا بتوافر القصد الجنائى، وهذا الركن يتعلق بالنية، وليس من سلطة النيابة أن تفتش فى نية أحد، وقصارى ما تستطيعه أن تستند إلى القرائن، وهذه القرائن تفقد مفعولها إذا نفى المتهم عن نفسه القصد الجنائى، واحتمى بمظلة حرية البحث أو حرية التفكير. وهذه شبهة تدرأ بها العقوبة، والحدود تدرأ بالشبهات فى الشريعة الإسلامية، والشك يفسر لصالح المتهم، فى القانون الوضعى، وهذا هو ما حمى طه حسين من توقيع العقوبة المستحقة.

يقول التقرير: «يجب أن يثبت أنه إنما أراد بما كتبه أن يتعدى على الدين الإسلامى، فإذا لم يثبت هذا الركن فلا عقاب» [ص٢٩].

ومن الطبيعى ألا يقر الدكتور طه حسين بنية التعدى وتوافر القصد الجنائى، يقول التقرير: «أنكر المؤلف فى التحقيقات أنه يريد الطعن على الدين

الإسلامى، وقال: إنه ذكر ما ذكر فى سبيل البحث العلمى، وخدمة العلم لا غير» «ولا بدّ لنا هنا من أن نشير إلى ما قرره المؤلف فى التحقيق، من أنه كمسلم لا يرتاب فى وجود إبراهيم وإسماعيل، وما يتصل بهما مما جاء فى القرآن الكريم، ولكنه كعالم مضطر إلى أن يذعن لمناهج البحث ،فلا يسلم بالوجود التاريخى لإبراهيم وإسماعيل» وهذه طريقة عجيبة فى الدفاع عن النفس، وقد ذكر التقرير أن المؤلف شرح هذه النظرية العجيبة فى مقال تحت عنوان: «العلم والدين» نشر فى العدد (١٩) من جريدة السياسة الأسبوعية الصادر فى ١٧/ ٧/ ١٩٢٦، يذهب فيه إلى إثبات هذه الازدواجية، وهذا التناقض فى نفس كل منا، ومع أن النيابة لم تقتنع بما ذكره فى هذا المقال فإنها اتكأت عليه لتدرأ عنه العقوبة، يقول التقرير: «نحن فى موضوع البحث عن نية المؤلف، فسواء لدينا أن أصبحت نظرية تجريد شخصيتن عالمة ومتدينة، أو لم تصح فإننا على الفرضين نرى أنه كتب ما كتب عن اعتقاد تام، ولما قرأنا ما كتبه بإمعان وجدناه منساقا فى كتابه بعامل قوى متسلط على نفسه، وقد بينا حين بحثنا الوقائع كيف قاده بحثه إلى ما كتب، وهو وإن كان أخطأ فيما كتب إلا أن الخطأ المصحوب باعتقاد الصواب شئ وتعمد الخطأ المصحوب بنية التعدى شئ آخر.

وحيث إنه مع ملاحظة أن أغلب ما كتبه المؤلف مما يمس موضوع الشكوى وهو ما قصرنا بحثنا عليه إنما هو تخيلات وافتراضات واستنتاجات لا تستند إلى دليل علمى صحيح، فإنه كان يجب عليه أن يكون حريصا فى جرأته على ما أقدم عليه، مما يمس الدين الإسلامى الذى هو دينه ودين الدولة» [ص٣٠، ٣١].

ومع أن تقرير النيابة يسجل له فضل سلوك طريق جديد للبحث فإنه أنكر عليه تورطه، وسلوكه طريقا مظلمة.

ولأن النيابة لم تطمئن إلى توافر القصد الجنائى فقد أمرت بحفظ الأوراق إداريا.

فهل اختلف الأمر بين الاتهام الذى رفع إلى النيابة، وبين ما انتهى إليه تحقيق النيابة واطمأنت إليه؟ وهل يمكن أن يعنى حفظ الأوراق إداريا أن الدكتور طه حسين برئ مما نسب إليه؟!

وبعد كل هذه الاتهامات والتحقيقات هل ظل متمسكاً بكل ما ذكره في كتابه الذي كان موضع اتهام وتحقيق، وهو الرجل الصلب العنيد الذي لا يسلم لخصومه بسهوله؟!

وهل من الأمانة بعد كل هذا أن يتهم كل من رد على طه حسين أو اتهمه بأنه ضد حرية البحث العلمي، إلى تهم أخرى عديدة اعتدنا سماعها في المناسبات المماثلة؟!

إننا لا نطالب بأكثر من احترام العقول، واحترام الحقائق، سواء أكانت لنا أم علينا.

إننا ننكر أشد الإنكار أن ينصب فرد من الناس نفسه خصما وحكما وجلادا، مما يقدم عليه الحمقى من الشباب، وننكر كذلك تجاهل نظام المجتمع والافتيات على القانون الذي ينظم حركته، ونطالب باحترام كلمة القضاء الذي نحتكم إليه عند الاختلاف في مثل هذه الأمور.

إن الذي يرى أمراً ينكره فيرفع الأمر إلى القضاء احتسابا، لا ينبغي لأحد أن يتهمه أو يهاجمه أو يسخر منه، بل ينبغي أن يكون موضع تقدير مهما اختلفت معه. فإذا استوفت الطرق القانونية أمرها، وقال القضاء كلمته الأخيرة وجب على الجميع أن يلتزم بها. أما أن نستند إلى حكم الهوى فيما نقبل ونرفض فإن هذا هو الضلال البعيد.

ثانيا:

معركة الجذور

(١)

لم يكن الحكم الذى أصدرته محكمة الاستئناف، فى محرم سنة ١٤١٦هـ/ يونيو سنة ١٩٩٥م بالتفريق بين د/ نصر حامد أبو زيد وبين زوجته؛ بسبب ارتداده عن الإسلام، كما تبين لها وثبت عنها، إلا فصلا من فصول صراع الثقافات، أو معركة الهوية فى العالم الإسلامى بصفة عامة والعالم العربى بصفة خاصة. وكل ما فى الأمر أنه فصل صارخ، دقت له الطبول، فسمع به القاصى والدانى.

والفصول الصارخة فى هذا الصراع الطويل تكاد تدور حول جذور الهوية من ثوابت ومقدسات، ومعارك الجذور ضارية بطبيعتها؛ لأنها معركة حياة أو موت، فإذا استطاع حماة الهوية أن يحرزوا نصراً قامت الدنيا ولم تقعد، وانهالت عليهم الاتهامات من كل صوب، من مفردات القاموس المحفوظ، التخلف- الرجعية (كان لها شيوع وانتشار قبل ربع قرن، ولكن استخدامها تضاءل الآن)- الانغلاق- التحجر- الظلامية- محاربة الفكر الحر المستنير.... إلخ.

ولأن هؤلاء يهيمنون على وسائل النشر والإعلام ومراكز الثقافة فإن صوتهم يصل إلى كل مكان، سواء فى الداخل أم فى الخارج، وما أسرع ما تصدر البيانات من هنا وهناك تستنكر وتندد، وتحذر وتنذر، وفى قضية د/ نصر على سبيل المثال صدرت بيانات عن مجلس كلية الآداب- جامعة القاهرة-، وعن المجلس الأعلى للثقافة، وعن اتحاد الكتاب، وعن مؤتمر أنس الوجود بأسوان، وعن اتحاد الكتاب اللبنانيين، وعن الملتقى الفكرى الذى نظمته جامعة ناصر بليبيا...... إلخ.

ومن خطل الرأى أن ينظر لهذه القضية بمعزل عن معركة الهوية فى إطارها الواسع، فالقضية ليست قضية فرد معين، وإنما هى قضية صراع مزمن بين تيارين كبيرين، يريد كل منهما أن ينفرد بالشرعية والهيمنة وقيادة الأمة.

هذان التياران هما:

١- التيار العلماني أو التنويرى أو الحداثى أو العصرى، وهذا التيار يضم غالبية المثقفين من أدباء وفنانين وإعلاميين ومفكرين وقانونيين وحزبيين، وكلمة «مثقف» فى خطابهم تكاد ترادف كلمة «علمانى».

٢- التيار الثانى هو التيار الإسلامى، الذى يقف فى طليعته علماء الإسلام ومفكروه.

والتيار الأول يقدم نفسه على أنه المدافع عن قيم الدولة المدنية والحداثة، والتقدم والعصرية، والعقلانية والعلمانية.

والتيار الثانى يقدم نفسه على أنه المدافع عن هوية هذه الأمة، ضد كل أشكال المسخ والتشويه والاستلاب.

وقد اقتضت طبيعة المعركة أن يتخذ التيار الأول وضعا هجوميا عدوانيا، وأن يتخذ التيار الثانى وضعا دفاعيا.

أما الميدان الذى تدور حوله المعركة فهو عقل هذه الأمة ووجدانها، وواقع حياتها وحركتها.

وعلى الرغم من تعدد مفاهيم الثقافة والمثقف على مستوى العالم كله فإن تعريف الكاتب الروائى «تورجنيف» للمثقفين يكاد ينطبق على أغلب مثقفينا، فهو يعرفهم بأنهم: «أولئك المتعلمون الذين يشكون فى كل القيم المستقرة السائدة باسم العقل، ويرغبون فى تغييرها باسم التقدم»[1] ومن شاء أن يتأكد من صحة هذا التصنيف للغالبية من مثقفينا فليراجع كتاباتهم التى يدافعون فيها عن الدولة المدنية والحداثة والعلمانية والتقدم، وسيجد..... أنهم يشكون فى كل القيم المستقرة السائدة باسم العقل، ويرغبون فى تغييرها باسم التقدم، بل إن الأمر لا يتوقف عند الرغبة وإنما يتجاوزها إلى الفعل الدؤوب.

وليس معنى أن معركة الهوية تدور بين تيارين، أن الخلافات منعدمة بين أفراد كل اتجاه، إن الخلافات موجودة، وهى تضيق وتتسع فى كل من التيارين، وقد تدور المعارك الفكرية وتشتد داخل هذا التيار أو ذاك، ولكن هذا النوع من الاختلافات لا ينفى أن التيار كله يقف تحت راية واحدة، حقيقة أو

ادعاء.

لكن التيار العلماني يضم فريقين؛ يختلفان في الوسيلة ويتفقان في الغاية والهدف:

أ- فريق يخوض معركته خارج دائرة الإسلام، وهم الذين يدافعون عن قيم العلمانية مباشرة، ويبشرون بها، ويدعون إلى الأخذ بها، وإحلالها محل القيم البالية التي لم تعد تلائم الحياة المعاصرة!!

ب- فريق يخوض معركته من داخل دائرة الإسلام، فهو يكتب في التفسير والحديث والفقه والأصول، والعقيدة والأخلاق، والسيرة والتاريخ، ولكن بمناهج غريبة، لا يعرفها علماء الإسلام، ولا يقرون بها، والنتائج التي يصل إليها هذا الفريق تصب في مجرى التيار الأول، فالاختلاف بينهما اختلاف وسائل وليس اختلاف غايات.

والفريق الثاني يحمل كل واحد منهم لقب المفكر الإسلامي المستنير!! أو المفكر الإسلامي الحر، والحرية هنا تعني تحرر العقل من سلطة النص، ومن سلطة السلف أيضا، وقد أطلق المستشرقون هذا اللقب على المعتزلة وحدهم في تاريخ الفكر الإسلامي، وممن كتب في هذا المستشرق السويسري اشتينر، فقد عرف بكتابه «المعتزلة أو أحرار الفكر في الإسلام» [١٨٦٥م][٢]. وكأن من عراهم من علماء الإسلام وفقهائه بمعزل عن حرية التفكير!!

والدكتور نصر حامد أبو زيد يعد نفسه واحدا من هؤلاء المفكرين الإسلاميين المستنيرين الأحرار، ويلحقه أنصاره بفريق المجتهدين المجددين في الفكر الإسلامي، وممن يقف تحت هذه الراية - راية المفكر الإسلامي الحر المستنير- د/ حسن حنفي (أستاذ د/ نصر)، ود/ محمد أحمد خلف الله، والمستشار محمد سعيد العشماوي، ود/ محمد أركون وغيرهم كثيرون.

والفريقان يعملان معا لغاية واحدة، والأدوار بينهم موزعة، وكل منهم يشد أزر صاحبه عند الحاجة، ود/ حسن حنفي أستاذ الفلسفة بكلية الآداب- جامعة القاهرة يعبر عن هذا المعنى بطريقة واضحة: «أعتقد أن الإخوة العلمانيين يستعجلون التقدم، إنهم يريدونه إيجابيا فقط، وأنا أريد أن أمنع عوائق التقدم، أي أعمل للتقدم سلباً إذا جاز هذا التعبير، فإذا ما استطعت ذلك،

عندئذ أسلم المجتمع العربى إلى الإخوة العلمانيين؛ لكى يبنوه إيجابا، ومن ثم فأنا مقدم لهم، أنا ماركسى شاب، وهم ماركسيون شيوخ، هذا تقسيم لأدوار العمل»(٣)، فالرجل الذى يكتب في التفسير وأسباب النزول والفكر الإسلامى، يقال عنه إنه مفكر إسلامى يعلن أنه ماركسى بصراحة ووضوح، ويرى أن عمله من داخل الإسلام يقوم بدور التمهيد للتقدم العلمانى، فبناء المجتمع العلمانى لا يقوم إلا على أنقاض المجتمع الإسلامى، الراسخ الجذور واقعا وتاريخا، وعلى المفكرين الإسلاميين الأحرار المستنيرين أن يهدموا المجتمع القائم والفكر السائد- ولكن من داخله-، وعلى الآخرين أن يشيدوا بناءهم بعد ذلك.

والدكتور نصر أبو زيد المفكر الإسلامي المجتهد المجدد يقول عند صدور حكم التفريق: «القضية شيء بسيط، لكن إذا كنا نريد معركة حقيقية فهى فى كشف الفساد الذى يصنعه هؤلاء الناس داخل أجهزة الدولة. الدعوى فى القضاء صراع فى التقنيات، لكن الصراع يجب أن يدور حول الجذور، لابد أن نواجه تيار الظلام بجد» ويقول: «المجتمع يساق إلى كارثة، الظلام يتغلغل حتى فى مؤسسات العلم» ويقول: «إن المواجهة لابد أن تكون شاملة»(٤).

فالقضية كما ترى ليست قضية فرد، ولا قضية هوامش، وإنما هى قضية مواجهة شاملة حول الجذور، يخوضها العلمانيون الصرحاء والمفكرون الإسلاميون الأحرار!! من جهة، وتخوضها الأمة كلها دفاعا عن هويتها وفى مقدمتهم العلماء والمفكرون الإسلاميون الذين يفكرون فى القضايا الإسلامية بمنهج الإسلام وليس بالمناهج المستوردة من جهة ثانية.

(٢)

كانت ردود الفعل على حكم الاستئناف بالتفريق بين د/ نصر أبو زيد وبين زوجته عنيفة، وكان الغضب عارما؛ فمن مقالات تنشر على مستوى الوطن العربى، تعبر عن السخط، أو عن الأسف، أو عن القرف، أو عن الحسرة والندامة، أو عن الهلع والفزع، أو عن الردة الحضارية والفكرية (لاحظ استخدامهم لكلمة الردة!!)، إلى تحقيقات تجمع رأياً من هنا ورأياً من هناك، إلى احتجاجات تجمع لها التوقيعات لترفع إلى المسئولين، إلى اجتماعات

تعقد بين المثقفين تناقش توابع هذا الحكم وكيفية مجابهته، وفى هذا الخضم تكون تشكيل ثقافى فى مصر للدفاع عن حرية الفكر والتعبير بشكل عام، وللوقوف بجانب د/ نصر بشكل خاص، وقد أطلق على هذا التشكيل اسم «اللجنة المصرية للدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد»، وأصدر بيانا وقعه ما يقرب من خمسين شخصا من المثقفين(٥)، بالإضافة إلى البيانات التى أشرنا إليها فيما مضى، كما تطوع فريق من المحامين للدفاع عن د/ نصر، وذلك باتخاذ الإجراءات القانونية لوقف تنفيذ الحكم، وللطعن فيه أمام محكمة النقض.

ومن ناحية أخرى أعلنت جماعة الجهاد إهدار دم الدكتور نصر، وقد نشرت صحيفة «الحياة» اللندنية فى ٢٢/ ٦/ ١٩٩٥ بيانا يحمل توقيع جماعة المحامين الإسلاميين، يطالب بتوقيع حد الردة عليه، والبيان صادر عن سويسرا مقر أمير الجماعة د/ أيمن الظواهرى، والمحامون الذين أصدروا البيان من الفارين من مصر المقيمين خارجها.

ولم تهدأ هذه الضجة التى أعقبت صدور الحكم إلا بعد أن داهم الساحة حدث أكبر وأهم؛ وهو محاولة اغتيال الرئيس حسنى مبارك فى أديس أبابا.

فلماذا تضخمت ردود الأفعال على هذه الصورة؟ مع أن الأمر لا يعدو أن يكون حكما قضائيا يشك فى تنفيذه، ويمكن الطعن فيه من الناحية القانونية؟

المشكلة هى أن القضاء فى معظم بلاد العالم الإسلامى- ومنها مصر- قضاء مدنى؛ يستند إلى القانون الوضعى بصفة أساسية، وقد كان دعاة الدولة المدنية مطمئنين إلى أن هذا الموقع قد أفلت من يد الشريعة الإسلامية، منذ أن عرفت مصر نظام القضاء المختلط، إبان عهد الخديو إسماعيل فى القرن التاسع عشر. وقضية الردة ليست من القضايا التى يشغل بها القانون الوضعى، فلا هو يعدها جريمة، ولا يعاقب عليها، وهذا هو ما استند إليه محامى د/ نصر فى طلب رفض القضية من أساسها. أما فى الشريعة الإسلامية فإن الردة تعد جريمة ماسة بالنظام، وعقوبتها الشرعية القتل حدا، وهى عقوبة لا يمكن إسقاطها فى الشريعة الإسلامية(٦).

ولكن الدستور المصرى -وهو أبو القوانين- ينص على أن دين الدولة الرسمى هو الإسلام، وأن الشريعة الإسلامية هى المصدر الأساسى للتشريع، وهى نصوص دستورية يتمنى دعاة الدولة المدنية أن تزول ولو بقوة السلاح.

وحينما عرضت قضية د/ نصر على محكمة أول درجة قضت بعدم الاختصاص استجابة لنصوص القانون.

ولما عرضت على محكمة الاستئناف قضت بالتفريق بينه وبين زوجته؛ لثبوت الردة عليه؛ استجابة لروح القانون، ونصوص الدستور، وهذا انتصار للشريعة فى ساحة القضاء، وهو جوهر المشكلة، ومكمن الخطر، إن رحلة التقاضى فى حقيقتها مباراة بين القانون الوضعى وبين الشريعة الإسلامية، أو بين الدستور والقانون، أو بين قيم الحضارة الإسلامية وقيم الحضارة الغربية، والتياران يدركان هذه الحقيقة إدراكا واضحا، وفى ضوء هذه الحقيقة نحاول أن نبين دلالات هذا الحكم، مع الإقرار بأنه لا يمثل إلا درجة من درجات التقاضى، ولا يغير من هذه الدلالات شيئاً فى صراع جذور الهوية تأييد محكمة النقض له أو نقضها إياه.

أما الدلالة الأولى: فهى أن حيثيات الحكم التى أعلنتها محكمة الاستئناف يمكن أن تنطبق على كثير من دعاة الدولة المدنية، وربما كان انطباقها على المفكرين الإسلاميين المستنيرين الأحرار أوضح؛ لأنهم يكثرون الخوض فى آيات الله تعالى وفى الحديث الشريف، ويحاولون قراءتها قراءة معاصرة، تهدم كل ثوابت الشريعة والعقيدة والأخلاق، التى أجمعت عليها الأمة على مدى التاريخ الإسلامى، ولا يسلّم أحد منهم أنه يمكن أن يدخل دائرة الردة بهذه القراءات الهادمة، فهم يعلنون أنهم مؤمنون بالله ورسله، وأنهم يجددون شباب الدين؛ حتى يكون جديرا بالمعاصرة، ود/ نصر أبو زيد يعلن أنه مؤمن صحيح الإيمان؛ وأنه يجتهد فى دين الله، ومع هذا حكمت المحكمة بردته، وهذا يعنى أن الحكم عليه يمكن أن ينطبق ضمنيا على من يشاركه أفكاره، ويؤمن باجتهاداته، ويدافع عن تجديده.

الدلالة الثانية: أن الحكم بالردة يترتب عليه تلقائيا إهدار دم المحكوم عليه، صحيح أن المحكمة لم تقض بتنفيذ حد الردة الشرعى، وصحيح أن هذا الحد لن ينفذ حتى لو قضت به المحكمة، كما حدث فى قضايا أخرى سابقة،

صدرت فيها أحكام موافقة للشريعة ومخالفة للقانون الوضعي، وأحدثت ضجة في حينها، ولكن هذا الحكم القضائي يمكن أن يكون سندا للجماعات المسلحة التي لا تؤمن بشرعية النظم الوضعية، فتتصدى لتنفيذ حد الردة، وعلى هذا الأساس أعلنت جماعة الجهاد إهدار دمه كما سبق أن ذكرنا، ومع أن تنفيذ الحدود من سلطة وليّ الأمر شرعا، فإنه لو نفذ أحد من عامة الناس هذا الحد فلا عقاب عليه من الناحية الشرعية، يقول عبد القادر عودة: «فالشريعة تهدر دم المرتد، ولا تعاقب قاتله؛ لأنه أتى فعلا مباحا، فإذا قتل المرتد إنسان وعرض أمره على القضاء وجب على القاضي أن يبرئه؛ لأنه قتل نفسا غير معصومة»(٧). وقد أدرك د/ نصر مغزى هذا الحكم، وعلم أنه مهدد بالقتل، وأدركت الشرطة نفس المغزى، وعينت عليه حراسة دائمة إلى أن غادر مصر.

ومما يؤيد هذه الدلالة أن الدكتور فرج فودة قتل استنادا إلى فتوى من جهة غير مختصة لا إلى حكم قضائي، ومع هذا فإنه حينما عرض أمر القاتل على القضاء، وجد هذا القاتل من يدافع عنه، وقد طلب محاموه شهادة بعض العلماء في هذه القضية، ومنهم الشيخ محمد الغزالي والدكتور محمود مزروعة عميد كلية أصول الدين، وقد كانت شهادة الغزالي هي الأكبر إثارة، فقد صاغ المحامون أسئلتهم بحيث يستنطقونه بموقف الشريعة من قاتل المرتد، وقد بين الشيخ أن تنفيذ الحدود من سلطة ولي الأمر، ولما سئل عمن ينفذ حد الردة الثابت من آحاد الناس أجاب بأنه يعد مفتاتا على السلطة، ولما سئل عن عقوبة المفتات هذا أجاب بأنه لا يعلم أن هناك عقوبة في الشريعة على من يفتات على السلطة، وقد أحدثت هذه الشهادة في حينها ضجة لا تقل عن الضجة التي أحدثها حكم الردة والتفريق.

الدلالة الثالثة: أن الحكم بالتفريق بين د/ نصر وزوجته استنادا إلى ردته لن ينفذ بقوة الشرطة، ومع هذا فإن زوجته يمكن أن تنفذه اختيارا، فإن نفذته كان ذلك انتصارا للشريعة، وإن لم تنفذه -وهذا هو ما حدث بالفعل- اعتبرت زانية في نظر الكثيرين من الناس، وفي هذا ما فيه من ضغط نفسي، وحرج شديد، في مجتمع لا يقبل أن يعيش رجل وامرأة تحت سقف واحد دون علاقة مشروعة، ومما يضاعف من هذا الحرج أن زوجته أستاذة جامعية

فى نفس كليته، وإذا كان من الممكن أن يشد الأساتذة من أزرهما فى هذا الموقف فإن الأمر يختلف بالنسبة للطلاب، الذين يسهل التأثير فيهم، فكيف يمكن أن تتحمل نظرات طلابها إليها وهى متهمة بالزنا؟! وقد آثر الطرفان أن يتركا البلد حتى لا يقتلهما المجتمع معنويا.

الدلالة الرابعة: أن د/ نصر الذى رقى بقرار مشبوه إلى درجة أستاذ فى الدراسات الإسلامية بكلية الآداب- جامعة القاهرة، أصبح مهددا بالحيلولة بينه وبين التدريس فى الجامعة؛ فحكم المحكمة يسحب منه أهلية التصدى لتدريس أبناء المسلمين التفسير وعلوم القرآن والشريعة، وقد رفع هذا الأمر للقضاء للفصل فيه. ومعنى هذا أن المواقع العلمية التى يبث فيها د/ نصر أبو زيد وأمثاله أفكارهم التى تهدم ثوابت الأمة أو تجترئ على مقدساتها قد تفلت من بين أيديهم، أو على الأقل قد يراجعون أنفسهم فيما يبثونه من أفكار، مع أنهم يريدون أن تترك لهم الحرية كاملة ليقولوا ما يريدون باسم البحث العلمى وحرية التفكير.

(٣)

الدلالة الخامسة: أن أفكار د/ نصر أبو زيد التى يبثها بين طلابه، وينشرها فى مقالاته وكتبه قد خضعت للفحص العلمى والقضائى أكثر من مرة، على يد أهل الاختصاص، من العلماء والمفكرين ورجال القضاء؛ فمجمع البحوث الإسلامية كان قد فحص بعض كتبه وأوصى بعدم نشرها، واللجنة العلمية الدائمة لترقية الأساتذة التى تقدم لها بدراساته وأبحاثه حتى تنظر فى أحقيته فى الترقية إلى درجة أستاذ، انقسم الفاحصون فيها إلى فريقين: أحدهما يؤيد ترقيته برغم ما فى دراساته من قصور ومخالفات منهجية وخلل علمى؛ بحجة أن ما فعله يدخل فى باب الاجتهاد وحرية الفكر.

وثانيهما رأى أن ما فى أبحاثه من اجتراء على المقدسات وعدوان على الثوابت ولىّ أعناق النصوص للوصول إلى ما يريد، يحول بينه وبين الترقية إلى درجة أستاذ. ولما احتكم الفريقان إلى أعضاء اللجنة -وهم من صفوة الأساتذة فى مصر- اقتنعوا بوجهة نظر الفريق الثانى؛ وبهذا ردت معظم أبحاثه ودراساته، وحيل بينه وبين الترقية.

ولكن قسم اللغة العربية بكلية الآداب جامعة القاهرة برئاسة د/ جابر عصفور (رئيس المجلس الأعلى للثقافة الآن) رفض ما انتهت إلى اللجنة العلمية الدائمة. وانتهى الموقفان (موقف اللجنة الدائمة وموقف قسم اللغة العربية) إلى مجلس الجامعة، وقبل أن يتخذ المجلس قرارا فى هذا الموضوع أحال بعض مؤلفات د/ نصر أبو زيد المرفوضة إلى د/ محمد البلتاجي عميد كلية دار العلوم وعضو مجلس الجامعة، وهو متخصص فى الشريعة؛ لفحصها فحصا علميا، وتقديم تقرير عنها، فجاء تقريره موافقا لما انتهى إليه رأى اللجنة الدائمة لترقية الأساتذة، فرفض مجلس الجامعة ترقية د/ نصر أبو زيد.

وبحكم المحكمة- وهو لا يصدر إلا بعد فحص ودراسة وأخذ ورد، ومناقشة وجدل من مختلف أطراف الدعوى- بثبوت الردة والتفريق تكون مؤلفات د/ نصر وآراؤه قد أخذت حظا وافيا من المراجعة العلمية فى أكثر من جهة (مجمع البحوث الإسلامية- اللجنة العلمية الدائمة- مجلس جامعة القاهرة- محكمة الاستئناف)، وهذا يعني أن قضية د/ نصر لم يحكم فيها من لا علم له، ولم يفت فيها من لم يقرأ. ومدى علمي أنه لم يتوافر لأحد ممن سبقه على هذا الطريق هذا القدر من الفحص العلمي لمؤلفاته وآرائه. وهذا يضعف موقف أنصاره، الذين يتهمون خصومهم دائمات بعدم القراءة، واستخدام سلاح التكفير بدلا من مناقشة الفكر بالفكر.

ويتضح لك الموقف وضوحا بينا إذا قارنت بين هذه القضية وبين قضية د/ فرج فودة؛ فهذا الأخير قتل بناء على فتوى بردته، ولم تصدر هذه الفتوى عن جهة علمية يمكن مراجعتها ومناقشتها، ولم تتوافر للدكتور فرج فوده فرصة الدفاع عن النفس، ولا ندرى إن كان الذى أصدر الفتوى قد قرأ كل كتبه أم لا؟ وهل كانت قراءته دقيقة أو خاطفة؟ وهل درأ الحد بالشبهة أم لم يفعل؟

أضف إلى هذا أنه قد شارك فى جنازته اثنان من العلماء الذين يخالفونه أشد المخالفة، ويخاصمون فكره أشد الخصومة، أحدهما د/ عبد الغفار عزيز عميد كلية الدعوة الأسبق بالأزهر، وعضو مجلس الشعب (سابقا)عن حزب الوفد، والثانى د/ محمود حماية الأستاذ بكلية أصول الدين، وقد جاءت مشاركتهما تعبيرا عن رفض أسلوب القتل الذى يمكن أن ينفذه آحاد الناس،

والفتوى التى لا تتوافر لها الشروط الواجبة؛ فهذا الأسلوب دعوة إلى الفوضى التى لا يعلم عاقبتها إلا الله تعالى.

ويمكنك أيضا أن تقارن بين قضية د/ نصر وبين محاولة اغتيال نجيب محفوظ اعتمادا على فتوى أصدرها بعض من ينتسبون إلى العلم بردته، فهذه الفتوى كسابقتها لم يتوافر لها ما يبعدها عن الخطأ والقصور، أضف إلى هذا أن هذه المحاولة قد أدانها بعض العلماء، ومنهم الشيخ محمد الغزالى الذى كان وراء عدم طبع الرواية منذ أكثر من خمس وثلاثين سنة، ومازال على موقفه إلى الآن برغم طبعها وانتشارها خارج مصر، وترجمتها إلى اللغات الأجنبية، ووصولها إلى جائزة نوبل.

وقد زار الشيخ الغزالىُّ الأديبَ الكبيرَ فى المستشفى (وكان هذا أول لقاء بينهما)، ولما سئل فى هذه الزيارة عن رأيه فى إهدار دم نجيب محفوظ قال: الذى يفتى فى الناس لابد أن يكون من أهل العلم، ووصف واحدا ممن أفتوا بإهدار دمه بأنه جاهل، ووصف الآخر بأنه مريض، ووصف محاولة الاغتيال بأنها «لا يقرها شرع ولا دين، والإسلام دين السماحة والعقل والتفكير»[٨].

ومع أن قضية د/ نصر مختلفة؛ بسبب الحكم القضائى، والفحص المتكرر لآرائه وأفكاره، وتوافر فرص الدفاع عن النفس على يده أو على يد محاميه، فإن كثيرا من المنتمين للتيار الإسلامى يفضلون التعامل الفكرى مع مشروع د/ نصر الفكرى، لا التعامل القضائى والقانونى، ومن هؤلاء د/ محمد عمارة والأستاذ فهمى هويدى[٩]، وحينما أراد المجلس الأعلى للثقافة أن يصدر بيانا يؤازر به د/ نصر امتنع خمسة عن التصويت، منهم د/ بنت الشاطئ ود/ أحمد عمر هاشم[١٠] وكان من الممكن أن يرفضا كما رفض غيرهما، ولكن دلالة الرفض غير دلالة الامتناع عن التصويت، فموقفهما هذا يعنى أنهما لا يوافقان د/ نصر فى آرائه وأفكاره، ولا يحبذان فى الوقت نفسه أن تشغل ساحة القضاء بهذه القضايا الفكرية، وأن تشغل مراكز الثقافة ببيانات التأييد أو الإدانة.

الدلالة السادسة: أن البشرية تكاد تتفق على احترام حكم القضاء والنزول عليه، والالتزام به، مع الاحتفاظ بحق الطعن بالطرق القانونية. وحينما

صدر حكم التفريق سقط في يد التنويريين؛ فهم إما أن يلتزموا بالحكم، وهذا يعني التسليم بأحكام الشريعة الإسلامية والنزول عليها - وهذا ما يرفضونه رفضاً باتاً- وإما أن يعارضوا هذا الحكم ويحاربوه وحينئذ يظهرون أمام الناس بأنهم لا يحترمون كلمة القضاء إلا إذا كانت في صالحهم، ولا يحفظون هيبة القانون إلا إذا كان معهم. ومع أنهم كانوا يستطيعون أن يطعنوا في الحكم بالطرق القانونية دون صخب أو ضجيج، فإنهم آثروا أن يعلنوا الحرب على القضاء والقانون، والمحاكم التي تصدر مثل هذه الأحكام، والتي وسموها بأنها محاكم تفتيش، مما أثار استنكار النائب العام[11]، فالقانون الذي يسمح برفع قضايا الحسبة لابد أن يحارب في نظرهم، فالحسبة نظام إسلامي، والقانون نظام وضعي، ولا ينبغي أن يبقى في القانون شئ يسمح بتسلل أحد يحكم بمقتضى الشريعة الإسلامية!!

وهذا يعني بوضوح شديد أن كلمة القضاء الواجب احترامها هي كلمة القانون الوضعي وحده، أما أن يستند الحكم إلى الشريعة الإسلامية فلن يكون له احترام ولا قبول.

وهذا هو الذي يفسر لك سر الحملة الشعواء على حكم القضاء السعودي بتنفيذ حد القذف في الطبيب المصري، وهي الحملة التي واكبت حملة نفس الأقلام على الحكم الذي صدر ضد د/ نصر أبو زيد، فلم تكن القضية في جوهرها أن طبيبا مصريا صدر ضده حكم ونفذ فيه في غير بلده، فهذا يحدث كثيرا وفي كل مكان، ولم تكن القضية أن الطبيب مظلوم، فالتظلم من أي حكم حق مكفول، وله طرقه المعروفة التي تحفظ حقوق المتقاضين، فلم يقم القضاء في العالم إلا لرفع الظلم وتحقيق العدل، وما جعل القضاء درجات إلا لتلافي ما يمكن أن يقع من خطأ في حكم القاضي، فهو في النهاية بشر يخطئ ويصيب، وليس معصوما من الخطأ، ولكن هذا لا يعني أن تستباح حرمته، وتطلق ألسنة الناس فيه، إن مشكلة هذا الحكم لم تكن هذا ولا ذالك، ولكن المشكلة الحقيقية هي أن هذا الحكم صدر بناء على أحكام الشريعة الإسلامية، ومما يدعم هذه الحقيقة أنه كان هناك حكم بالجلد قد صدر في سنغافورة ضد شاب أمريكي مستهتر، خالف النظام، ولم يحترم قانون البلد، وقد أثار هذا الحكم ثائرة أمريكا في حينه،

والذى أذكره أن الصحف المصرية تناولت هذه القضية وأيدت سنغافورة في موقفها، وفى تطبيق قانونها على كل من يقيم على أرضها.

والفرق بين الحكم بالجلد هناك والحكم بالجلد هنا، أنه هناك استند إلى القانون الوضعى، وأنه هنا استند إلى الشريعة الإسلامية، فوجب احترامه هناك ومحاربته هنا، وهذا هو فى نظرى سر الاختلاف فى الموقف من الحكمين.

(٤)

الدلالة السابعة: أن دعاة الدولة المدنية لا يبحثون عن حق أو حقيقة للنزول عندها والعمل بها، ولا يعنيهم أن يكون فى الإسلام شئ من الحق أو لا يكون، ولهذا فإنه لا يجدى معهم قوة الحجة ونصاعة البرهان؛ لأن الرفض رفض مبدئى، وهم يخففون الأمر أحيانا بادعائهم أنهم لا يرفضون الإسلام من حيث هو دين له كتاب، ولكن يرفضوا أن يكون فهم المسلمين له ملزما لهم، فهذا فهم بشرى لا قداسة له، مهما بلغت منزلة صاحب الفهم، من العلماء والمجتهدين، وحتى التابعين والصحابة، بل إن الأمر تجاوز هذا إلى فهم الرسول صلى الله عليه وسلم للقرآن، فقد تعاملوا معه على أنه فهم بشرى لا يمكن أن يكون معبراً بالضرورة عن مراد الله تعالى -كما سيجئ-، وبهذا لا يبقى من الإسلام شئ على الإطلاق، يمكن أن يكون له وجود فى واقع الحياة، ولأن رفضهم للإسلام رفض مبدئى فإنهم لا يرجعون عن غاياتهم وأهدافهم مهما نوقشوا أو روجعوا.

وأنت لو قارنت موقفهم هذا بموقف أصحاب النفوس الكبيرة الذين ينقادون للحق بعد أن يتنبين لهم لرأيت الفرق شاسعاً؛ فطه حسين الذى يحتمون به وبمنهجه، ويتخذونه قدوة وإماما تراجع عمليا عما قاله فى كتابه «فى الشعر الجاهلى» بعد أن تبين له خطؤه، فأعاد طبع الكتاب بعنوان جديد، بعد أن حذف منه كل خوض فى الثوابت والمقدسات، مما لا دليل له ولا برهان عليه.

ونجيب محفوظ منذ أن حظرت الدولة نشر روايته «أولاد حارتنا» منذ أكثر من خمس وثلاثين سنة لم يحاول أن يعيد طباعتها فى مصر موضع الحظر، وأعلن أكثر من مرة أنه لن ينشرها إلا إذا وافق الأزهر على نشرها،

ولم يرض عن محاولات بعض التنويريين لنشرها، برغم أنف القانون والنظام والمؤلف أيضا.

وتوفيق الحكيم حينما نشر سلسلة من المقالات -في أخريات حياته- في صحيفة الأهرام تحت عنوان «حوار مع الله» قامت عليه الدنيا من العلماء والمفكرين الإسلاميين، ولما تبين له وجه الخطأ تراجع، وانصاع للحق دون مكابرة.

وهكذا تكون النفوس الكبيرة.

ولأن دعاة الدولة المدنية والمجتمع المدنى لا يبحثون عن حق زو حقيقة، ولا ينقادون لسلطان الدليل فإنهم يضعون كل من انتسب إلى الإسلام وانتصر له ودافع عنه -حقيقة أو ادعاء- فى سلة واحدة، فهم لا يفرقون بين الجماعات الجانحة التى سلكت الطريق الخطأ، وحملت السلاح فى وجه أمتها بدلا من أن تدخره لترفعه في وجه العدو الحقيقى، وبين علماء الإسلام الذين وهبوا حياتهم لخدمة هذا الدين وتبليغة للناس، ودفع الشبهات عنه بالحكمة والموعظة الحسنة، واستخدام سلاح الحجة والبرهان، فالكل عندهم سواء، والكل متهم، والأدوار بينهم موزعة؛ مع أنه معلوم للكافة أن الجماعات التى حملت السلاح فى وجه أمتها، وكثر فيها الأمراء الذين لهم حق الطاعة العمياء، لا تعترف بالأزهر ولا بعلمائه، وفيهم من يكفر هؤلاء العلماء، ومن يكفر الإخوان المسلمين لأنهم يهادنون مجتمع الكفر والضلالة، أما إدانة العلماء لهؤلاء ولفهمهم القاصر للدين، ولاستخدام السلاح وسيلة للتغيير فهو مما لا يخفى على أحد، فكيف تكون الأدوار بينهم موزعة؟!

ولكن دعاة الدولة المدنية لا يقفون فى وجه هؤلاء الأغرار وحدهم، ممن يحملون السلاح ويجهلون الإسلام، ولا يقفون فى وجه الفهم القاصر للدين، وإنما يقفون ضد الإسلام نفسه، وضد حضوره فى حركة الحياة، وكل من لا يقف معهم فى هذه المعركة التى تدور حول الجذور فهو إرهابى أو مساند للإرهاب.

حتى شيخ الأزهر وهو من هو مكانة ومنزلة لم يسلم من قذفه بتهمة الإرهاب، ومن التطاول عليه، مع أن الأزهر مؤسسة من مؤسسات الدولة،

ورسالته تحددها قوانين الدولة، وهو يعمل فى حدود هذه القوانين ولا يتجاوزها.

الدلالة الثامنة: أن دعاة الدولة المدنية والمجتمع المدنى يرفعون راية حقوق الإنسان، وفي مقدمتها حرية الفكر وحرية الاعتقاد، وحرية التعبير، بمفاهيمها الغربية التي قد تلتقي وقد تفترق عن مفهومها الإسلامي، ويجعلونها المرجع الوحيد الذى يجب أن نخضع له. ويبدو أن الذين قرروا أن يخوضوا المعركة القانونية سيدخلون إليها من هذا المدخل، فقد صرح بعض المحامين أن الردة لا تعدو أن تكون تبديل دين بدين (وهى فى المفهوم الإسلامى لا تطلق إلا على من يخرج عن دين الإسلام فقط)، ومادامت حرية الاعتقاد حقا من حقوق الإنسان؛ فتغيير د/ نصر لدينه يعد حقا من حقوقه، وبمقتضى الحكم القضائي صار غير مسلم[١٢]. مع أن الرجل يعلن أنه لم يبدل دينه، وأنه مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله.

إن الدفاع هنا لا يجادل فى ثبوت الردة أو عدم ثبوتها، ولكن يجادل فى أن تكون هذه الردة جريمة يعاقب عليها صاحبها (والقانون الوضعى لا يعدها جريمة).

ولست أدرى إن كان هؤلاء يدرون عواقب ما يقولون على الدكتور نصر أم لا؟ فهل يمكن أن يكون هدفهم هو الدفاع حقا عن د/ نصر؟!!

ويلحق بهؤلاء أولئك الذين يرون أن ردة د/ نصر لا ينبغى أن تحول بينه وبين التدريس لأبنائنا وطلابنا؛ لأن معنى هذا -فى نظرهم- أن حق التدريس للغة العربية (والدكتور نصر دخل إلى الدراسات الإسلامية من مدخل اللغة العربية والنقد الأدبى) يجب أن يكون مقصوراً على المسلمين وحدهم، وهذا يعنى إنكار التراث القيم الذى أضافه الباحثون الأقباط مثل لويس عوض ومجدى وهبه إلى رصيدنا الفكرى واللغوى فى مجال الدراسات الإسلامية وفقه اللغة)[١٣]، وهذا الصوت كسابقه لا يناقش مسألة الردة من أصلها وإنما ينكر ما يترتب عليها.

ومن الواضح أن هؤلاء لا تعنيهم قضية د/ نصر، وإنما الذى يعنيهم هو الانتصار للقيم الغربية، ومنها حق الإنسان فى تغيير دينه، وأحقيته فى أن يحتل موقعه الفكرى والتربوى فى جامعاتنا ليقدم لطلابنا رؤيته للدين والقرآن، وهى

الرؤية التى ثبت لأهل الفكر والقانون والشريعة أنها تخرج من باب الاجتهاد، وتدخل فى باب الاجتراء على الثوابت والعبث بالمقدسات.

وهذا اللون من الدفاع عن د/نصر يعود عليه بالضرر الأكبر، لأن الذى يسعى إليه ويحرص عليه هو بطلان الحكم بالردة، وليس حريته فى تغيير دينه، ولكن فرصته الدفاع عن القيم الدخلية يجب أن تهتبل، وأن يستغل مناخها، ولو على حساب من يزعمون الدفاع عنه، والتضحية به.

الدلالة التاسعة: أن دعاة الدولة المدنية هم أبعد الناس عن المصداقية والموضوعية، ويظهر ذلك فى اعتراضهم -بعد صدور الحكم- على طرح قضية علمية أكاديمية على الرأى العام، فقد طالب مجلس كلية الآداب الصحف بعدم التوسع فى النشر فى هذا الموضوع(١٤).

ولخصت «أخبار الأدب» خطبة للدكتور عبد الصبور شاهين بمسجد عمرو بن العاص في الهجوم على فكر د/ نصر، ثم وجهت مجموعة من الأسئلة إلى شيخ الأزهر وإلى رئيس جامعة القاهرة وإلى وزير الأوقاف حول هذه الخطبة، وكان سؤالها إلى رئيس جامعة القاهرة والمجلس الأعلى للجامعات هو: «هل يصح لإنسان يحظى بشرف الانتماء إلى البحث العلمى(١٥) أن يجتزئ سطورا من أبحاث علمية ليناقشها مع العامة وبينهم محدود الثقافة والأميون؟»(١٥).

ومن موقعى كشاهد على القضية ومتابع لها منذ بدايتها أن الذى نقل القضية من مجالها العلمى الأكاديمى هم الذين ينكرون هذا التصرف الآن؛ فعندما رفضت اللجنة الدائمة لترقية الأساتذة بحوث د/ نصر طرحت القضية على الرأى العام فى أكثر من صحيفة ومجلة فى وقت واحد، وظلت صفحة «الحوار القومى» التى يحررها لطفى الخولى في صحيفة الأهرام مخصصة لهذه القضية وحدها عدة شهور، وقد اجترأت الصفحة على نشر تقارير الأساتذة الفاحصين، مع أنها فى الأصل تقارير سرية، لا يطلع عليها أحد من خارج اللجنة، حتى صاحب الإنتاج نفسه، ونشرت كذلك ما دار فى اللجنة، وهاجمت اللجنة الدائمة، ومجلس جامعة القاهرة، واتهمت صفوة الأساتذة بتهم لا تليق. وكان موقفهم هذا هو الذى فتح الطريق لرفع أمر د/ نصر إلى القضاء والوصول إلى هذه النتيجة المؤسفة، فكيف ينكرون الان طرح القضايا

العلمية المتخصصة على الرأى العام فى الصحف والمجلات ومنابر المساجد؟!

ومن ذلك أيضا أنهم يندّدون بزج القضايا العلمية والفكرية إلى القضاء، وأكثر البيانات التى صدرت تأييدا للدكتور نصر استنكرت إقحام القضاء فى القضايا العلمية والفكرية؛ لأنها ينبغى أن تناقش علميا وفكريا، فإذا كانوا يقولون هذا الكلام عن اقتناع فلماذا رفعوا قضية على شيخ الأزهر- وهو من أهل الفتوى بحكم علمه وبحكم منصبه الرسمى- فى موضوع ختان البنات؟ أليست هذه القضية علمية شرعية يجب أن تبقى بين علماء الدين والأطباء وحدهم؟

فهل رفع القضية على شيخ الأزهر حلال ورفع القضية على د/ نصر حرام؟

إنه كما قلت فقدان المصداقية والموضوعية.

(٥)

الدلالة العاشرة: أن حكم المحكمة استند إلى حيثيات معينة، جاءت فى خمس وعشرين صفحة، وهذه الحيثيات مأخوذة من بعض كتبه ومؤلفاته المنشورة والمتداولة، وكان من الممكن أن تناقش هذه الحيثيات؛ من حيث ثبوتها ثبوتا قاطعا أو عدم ثبوتها، فإذا ثبت ما نسب إليه فما الحكم فيه؟ وما مرجعية هذا الحكم؟

وبهذا النقاش الحر الموضوعى يمكن أن نصل إلى الحق، أو نقترب منه، سواء أكان مع د/ نصر أو ضده، فالحق فوق الأشخاص والجماعات والاتجاهات والأحزاب.

وبالنسبة للدكتور نصر كان يمكن أن تحل المشكلة كلها بعبارة واحدة، وهو أن يعلن أنه عبر عن رأى بدا له واقتنع به، ودعمه بالحجة والبرهان، وهو بعد ذلك كله رأى قابل للصواب والخطأ، شأن أى مجتهد صاحب رأى، فإن كان رأيه حقا فهذا ما يرجوه، وإن تبين له خطؤه رجع عنه؛ لأن الباحث عن الحق لا يتمسك بالخطأ ولا يدافع عن باطل، ولو حدث ذلك من د/ نصر لما كان هناك وجه لرفع القضية من الأصل، ولما انحدرنا إلى التراشق بسهام الكلمات انتصارا للهوى لا للحقيقة.

وكان من الممكن أيضا أن يقتدى د/ نصر بسلفه د/ طه حسين فى قضية كتابه «فى الشعر الجاهلى» حينما حذف منه ما ثبت عند أهل الاختصاص من رجال الشريعة والقانون أن فيه مساسا بالدين، وعدوانا على الثوابت، واستهانة بالمقدسات، وحينما أعاد طبع الكتاب بصورته الجديدة لم يعترض على طبع الكتاب أحد، على الرغم من أن آراءه التى بثها فيه مازالت موضع جدل حتى هذه اللحظة، ولكنها فى النهاية آراء قابلة للأخذ والرد. ولو فعل د/ نصر ما فعله طه حسين من قبل وأعاد طبع كتبه الأربعة -التى راجعتها المحكمة وثبت لها أن فيها مساسا بالدين وعدوانا على المقدسات- بعد أن يحذف هذه الأجزاء منها لما اعترض عليه أحد، ولحمد له موقفه من عقلاء هذه الأمة أيا كان موقعهم الفكرى.

ولكن لا الدكتور نصر فعل هذا، ولا أعلن أنه مجرد مجتهد وصاحب رأى يخطئ ويصيب، ولا المدافعون عنه ناقشوا حيثيات الحكم؛ فحملتهم الشعواء بدأت بمجرد النطق بالحكم، قبل أن يعرفوا حرفا واحدا من حيثياته؛ لأنها لا تعنيهم فى شئ.

وبدلا من أن تكون القضية قضية آراء د/ نصر وأفكاره، وهل هى صحيحة أو باطلة أصبحت القضية قضية حرية الرأى والتفكير والاجتهاد، وقضية العداوة التقليدية بين كليتى دار العلوم والآداب- وهما كليتان- فى جامعة واحدة- فقد أعلن د/ نصر أن قضيته الحقيقية مع أربعة من أعضاء هيئة التدريس فى دار العلوم وهم: د/ عبد الصبور شاهين أشهر من وقف لآرائه بالمرصاد، وهو الذى تبنى رد إنتاجه ورفض ترقيته، ود/ أحمد هيكل، وهو عميد سابق لدار العلوم ووزير سابق للثقافة فى حكومة مدنية، وليس فى حكومة دينية، وقد كان واحدا ممن رفضوا إنتاجه وترقيته فى اللجنة الدائمة، ولم يشفع له أنه كان أحد الذين وافقوا على ترقيته عندما تقدم للترقية مرة أخرى، ود/ محمد بلتاجى حسن عميد كلية دار العلوم وهو الذى فحص بعض كتبه بتكليف من مجلس جامعة القاهرة، وانتهى فيه إلى ما انتهت إليه اللجنة الدائمة، ود/ إسماعيل سالم عبد العال الأستاذ المساعد بدار العلوم، فقد ألف كتابا يرد فيه على آراء د/ نصر، فهؤلاء هم خصوم د/ نصر الحقيقيون -من وجهة نظره- وقد أرجع هذه العداوة التقليدية بين الكليتين منذ قضية

كتاب «فى الشعر الجاهلى» وهذا تسطيح للقضية من وجهة نظرى، وابتعاد عن جوهرها، وهو فيما أرى تسطيح مقصود؛ حتى يبتعد الرأى العام عن المتن وينشغل بالهوامش، وحينما تتسطح القضية بهذا الشكل فإنه لا يهم أن تقف على الحقيقة أو لا تقف.

لقد جاء فى -حيثيات الحكم أن د/ نصر ينكر وصف الله بأنه ملك، وأنه ينكر العرش والكرسى وجنود الله والملائكة والشياطين والجن والسحر، وكل هذا من أمور الغيب التى لا يملك العقل سبيلا إلى البت فيها إثباتا أو نفيا، فالمرجعية فى أمور الغيب مرجعية دينية لا عقيلة، فما أثبته الدين من أمر الغيب فهو ثابت وما نفاه فهو منفى، وعرض أمر الغيب على العقل ليفصل فيه إثباتا أو نفيا لا يستند إلى منهج صحيح، ثم إن إنكار الغيب ليس جديدا فى تاريخ البشرية، ونسبة الأمور الغيبية إلى الأساطير ليس جديدا فى الحياة الإنسانية، يقول د/ نصر «تتحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملكا (بكسر اللام) له عرش وكرسى وجنود، وتتحدث عن القلم واللوح، وفى كثير من المرويات التى تنسب إلى النص الدينى الثانى -الحديث النبوى- تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسى والعرش، وكلها تساهم إذا فهمت حرفيا فى تشكيل صورة أسطورية من عالم ما وراء عالمنا المادى المشاهد المحسوس، وهو ما يطلق عليه فى الخطاب الدينى اسم «عالم الملكوت والجبروت»، ولعل المعاصرين لمرحلة تكون النصوص (تنزيلها) كانوا يفهمون هذه النصوص فهما حرفيا، ولعل الصور التى تطرحها النصوص كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة فى تلك المرحلة، ومن الطبيعى أن يكون الأمر كذلك، ولكن من غير الطبيعى أن يصر الخطاب الدينى فى بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الدينى عند العصر الأول، على رغم تجاوز الواقع والثقافة فى حركتها لتلك التصورات ذات الطابع الأسطورى. إن صورة الملك والمملكة بكل ما يساندها من صور جزئية تعكس واقعا مثاليا تاريخيا محددا، كما تعكس تصورات ثقافية تاريخية، والتمسك بالدلائل الحرفية للصورة التى تجاوزتها الثقافة، وانتفت من الواقع، يعد بمثابة نفى للتطور وتثبيت صورة الواقع الذى تجاوزه التاريخ»(١٧).

فهل الحكم على التصورات الدينية كما فهمها الصحابة بأنها ذات

طابع أسطورى أو جديد؟ وهل استطاع العقل فى العصور المتأخرة أن يفصل فى أمر الغيب بوسائله الخاصة، حتى يلام الخطاب الدينى على تمسكه بالتصور الدينى فى عصر النزول فى أمور الغيب؟

ويقول أيضا «وليس ورود كلمة الحسد فى النص الدينى دليلا على وجودها فى الواقع الحقيقى، بل هو دليل على وجودها فى الثقافة مفهوما ذهنيا»(١٨)، وهذا الكلام قريب من كلام طه حسين حينما أنكر وجود إبراهيم وإسماعيل؛ برغم ورودهما فى القرآن الكريم والكتاب المقدس، فهل عدم إدراكه لحقيقة الحسد دليل على نفى وجوده من أصله؟ وهل استطاعت الثقافة الحديثة أن تحيط علما بحقائق الكون حتى تحكم على ما لا يقع تحت دائرة إدراكها بأنه لا وجود له؟!

ولم يقف د/ نصر عند إنكار عالم الغيب وإنما أنكر أيضا أن يكون فهم الرسول للقران مطابقا للدلالة الذاتية للنص، يقول: «النص منذ لحظة نزوله الأولى أى مع قراءة النبى له لحظة الوحى تحول من كونه نصا إلهيا وصار فهما إنسانيا، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، إن فهم النبى للنص يمثل أولى مراحل حركة النص فى تفاعله بالعقل البشرى»

ولا التفات لمزاعم الخطاب الدينى بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية، إن مثل هذا الزعم يؤدى إلى نوع من الشرك، حيث إنه يطابق بين المطلق والنسبى، وبين الثابت والمتغير، حيث يطابق بين القصد الإلهى والفهم الإنسانى لهذا القصد، ولو كان فهم الرسول، إنه زعم يؤدى إلى تأليهه أو تقديسه؛ بإخفاء حقيقة كونه بشرا، والكشف عن حقيقة كونه نبيا بالتركيز عليها وحدها(١٤).

ولعلك تلاحظ هنا أن د/ نصر يستخدم سلاح التكفير مع مخالفيه، وحسب حكمه هنا فإن كل المسلمين الذين يرون أن فهم الرسول –وهو المبلغ عن الله تعالى– للقرآن مطابق لدلالته الذاتية، وأنه الأصل الأول لفهم مراد الله تعالى يدخلون فى نوع من الشرك، وهو– وإن لم يحدد نوع هذا الشرك– يشير إلى أنه الشرك الأكبر، لأن فهم هؤلاء يؤدى– فى نظره– إلى تأليه الرسول، أى إلى مساواته بالله تعالى.

وبهذا يكون د/ نصر قد حكم على عامة المسلمين منذ عصر النبوة وإلى

الآن- باستثناء التنويريين الجدد الذين يخوضون فى القرآن بمناهجهم الحديثة- بالشرك الأكبر؛ لأنهم يؤمنون بأن فهم الرسول صلى الله عليه وسلم هو المعبر عن الدلالة الذاتية للنص أو عن مراد الله تعالى.

ويترتب على أن فهم الرسول للقرآن إنما هو فهم بشرى أنتجه واقع ثقافى معين، أن فهم د/ نصر للقرآن لا يختلف فى طبيعته ولا فى شروط إنتاجه عن فهم الرسول نفسه، وإذا كان فهم الرسول للقرآن وفقا لواقعه الثقافى أمرا مشروعا فإن فهم د/ نصر للقرآن فى ضوء واقعه الثقافى هو أمر مشروع كذلك. ولأن فهم د/ نصر يتم وفقا للواقع الثقافى المعاصر فإنه أولى بالاتباع من فهم الرسول صلى الله عليه وسلم. وإذا لم يكن لفهم الرسول ميزة تقدمه على فهم غيره فى العصور المختلفة فإن فهم الصحابة والتابعين وعلماء هذه الأمة ومجتهديها ليس إلا فهما خاصا بهم وبعصرهم وبواقعهم الثقافى!!

وبهذا يصبح القرآن نصا مات مؤلفه حسب نظرية موت المؤلف (تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا) وتصبح دلالته حرة وإشاراته اعتباطية، من حق كل إنسان أن يعيد إنتاجه وفقا لواقعه الثقافى والاجتماعى، وهذا هو هدم الدين من داخله كما أشار إليه د/ حسن حنفى أستاذ د/ نصر أبو زيد.

وفى ضوء ما سبق وبناء عليه فإن د/ نصر- كما جاء فى حيثيات الحكم- ينكر ديمومة الأحكام الشرعية، لأن الأحكام والتشريعات عنده جزء من بنية الواقع الاجتماعى فى مرحلة اجتماعية، وبالتالى فإن التشريع يرتبط بهذه المرحلة بعينها ولا يتعداها إلى غيرها(١٩).

هذه نماذج مما نسبته المحكمة إلى د/ نصر وبنت عليها حكمها عليه بالردة ،والتفريق بينه وبين زوجته، وهذا هو ما كان ينبغى أن يدور حوله النقاش والجدل، وما كان ينبغى أن يكون هذا الجدل على الملأ وعلى صفحات الصحف والمجلات، ولكن بين العلماء المتخصصين.

وإذا كان د/ نصر يقول «سأظل أنا ضل عن الإسلام مسلحا بالوعى العلمى والمنهجية الصارمة ولو كان دمى هو الثمن، ولا سبيل إلا الحقيقة أو الشهادة، أو معانقة النور يضئ عقول المسلمين، ويفتح لهم سبيل التقدم»(٢٠)

فنحن معه فى هذه الغاية، ولنبحث معا عن الحقيقة بموضوعية وتجرد.

ولكن هل الصخب والضجة كانت للبحث عن هذه الغايات؟ إن أحدا لم يكلف نفسه بقراءة مؤلفاته، ولم يكلف نفسه بقراءة حيثيات الحكم ومناقشتها، ولم تكن القضية قضية فكر واجتهاد، وإنما كانت على منهج القائلين: ﴿لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه﴾ [٢٦ فصلت]، وهو منهج جاهلى معروف يراد به الغلبة ليس غير.

ويدخل في هذا المنهج الجاهلى الذى أرادوا إحياءه إحياء المبدأ الجاهلى المعروف «انصر آخاك ظالما أو مظلوما» ومع أن الرسول صلى الله عليه وسلم أصلح من اعوجاج الفهم الجاهلى لهذا المبدأ، فإن إصلاحه قد ذهب هدرا فى هذا الصخب والضجيج، ففى سبيل مناصرة د/ نصر أبو زيد والوقوف معه تجاوزوا كل شئ ممكن: المنهج العلمى -الموضوعة- احترام القانون وأحكام القضاء، احترام اللوائح والقوانين، ومن صور إهدارهم للوائح والقوانين كيفية ترقية د/ نصر إلى درجة أستاذ فى الدراسات الإسلامية، وهو الذى صوره د/ محمد مصطفى هدّارة بأنه قرار علمى يغرق فى بحر الشبهات، والدكتور هرارة كان عضوا فى اللجنة العلمية الدائمة التى رفضت ترقية د/ نصر، وهذه اللجنة أطيح بها بعد رفض الترقية، بدعوى تجديد النظام في عمل اللجان، وقد تقدم د/ نصر إلى اللجنة الجديدة طالبا الترقية إلى درجة أستاذ، فرقته فى سرية تامة خلال فترة وجيزة، ويرى د/ هدّارة أن تاليف اللجنة العلمية التى فحصت الأعمال الجديدة للمجتهد المزعوم ،وقررت ترقيته يغرق فى بحر الشبهات التالية:

أولا: تمر اللجنة العلمية بفترة انتقالية ممتدة حتى شهر سبتمر، وتطبق فى خلال تلك الفترة لوائح اللجان العلمية القديمة، وينسحب ذلك على الفاحصين، فليس من القبول منطقيا أن يشترك فى فحص أعمال المجتهد المزعوم أستاذ غير عضو فى اللجنة العلمية السابقة، وآخر كان عضوا فى لجنة الأساتذة المساعدين دون الأساتذة.

ثانيا: العضو الثالث فى هذه اللجنة كان مشرفا على رسالة الدكتوراة للمجتهد المزعوم، ولم تعرف اللجنة العلمية السابقة هذه الحقيقة حين جعلته أحد الفاحصين فى المرة الأولى، مع علمه أن اللجنة

ترفض اشتراك الأساتذة المشرفين فى لجان فحص الأعمال العلمية لتلامذتهم، ومن الطبيعى أن يكون تقريره إيجابيا فى المرة الأولى. والذى سارت عليه اللجنة العلمية أن يوضع الفاحص المعارض فى اللجنة الأولى فى اللجنة الثانية، وليس الفاحص الإيجابى كما تم فى هذه الحالة عن إصرار وتعمد.

ثالثاً: كانت اللجنة العلمية فى تشكيلها السابق قد اتخذت قرارا بإحالة الأعمال العلمية للمتقدمين فى الدراسات الإسلامية إلى لجنة الشريعة لاختصاصها، وطبق هذا القرار على حالتين فى الأشهر الماضية، فلماذا أغفل هذا القرار عند تقدم المجتهد الزعوم»(٢١).

وهكذا يكون إحياء المنهج الجاهلى «انصر أخاك ظالما أو مظلوما».

الهوامش

١- مصطلحات فكرية -سامى خشبة ص٤٨٨- المكتبة الأكاديمية- القاهرة سنة ١٩٩٤م.
٢- موسوعة المستشرقين- د/ عبد الرحمن بدوى ص٣٧- دار العلم للملايين- بيروت- ط ثالثة.
٣- الإسلام والحداثة- أبحاث ومناقشات- ط. دار الساقى ص٢١٨.
٤- من حوار أجرته معه صحيفة «أخبار الأدب» الأسبوعية العدد رقم ١٠٢ ٢٦ محرم سنة ١٤١٦- ٢٤/ ١٩٩٥/٦.
٥- الحياة (صحيفة عربية يومية تصدر فى لندن) العدد ١١٨١٠ ٢٣/ ٦/ ١٩٩٥.
٦، ٧- التشريع الجنائى الإسلامى- عبد القادر عودة- بيروت ١/ ١٤٤.
٨- المصور العدد ٣٦٦٠ ٢٩/ ٦/ ١٤١٥- ٢/ ١٢/ ١٩٩٤.
٩- الحياة (مصدر سابق) ٣/ ٧ ١٩٩٥.
١٠- أخبار الأدب (مصدر سابق) العدد ١٠٢ ٢٦/ ١/ ١٤١٦- ٢٤/ ٦/ ١٩٩٥.
١١- أخبار الأدب (مصدر سابق) العدد ١٠٥.
١٢- الحياة (مصدر سابق) العدد ١١٨١٠ ٢٣/ ٥/ ١٩٩٥م.
١٣- الحياة (مصدر سابق) العدد ١١٨١٣ ٢٦/ ٦/ ١٩٩٥م.
١٤، ١٥- أخبار الأدب (مصدر سابق) العدد ١٠٢.
١٦- الوسط (دورية عربية أسبوعية تصدر فى لندن) العدد ١٧٧ ص١٣.، أخبار الأدب (مصدر سابق) العدد ١٠٢ ٢٤/ ٦/ ١٩٩٥
١٧، ١٨- الحياة (مصدر سابق) العدد ١١٨٠٩ ٢٢/ ٦/ ١٩٩٥
١٩، ٢٠- المجتمع (دورية أسبوعية تصدر فى الكويت) العدد ١١٥٧ ص٤٠.
٢١- من رد للدكتور نصر حامد أبو زيد نشر بمجلة الفرقان (تصدر فى الكويت) العدد ٦٤ ص١١.
٢٢- المسلمون (صحيفة عربية أسبوعية تصدر فى لندن) العدد ٥٥١ ٢٩/ ٣/ ١٤١٦هـ - ٢٥/ ٨/ ١٩٩٥م

بسم الله الرحمن الرحيم

من بلاغة النظم في سورة الإخلاص

د/ مالك حسين الدسوقي النعيري

مدرس بقسم البلاغة والنقد

المقدمة

الحمد لله رب العالمين ﴿خلق الإنسان. علمه البيان﴾[1]، والصلاة والسلام على خير من نطق بالعربية فكانت به أفضل اللغات، سيد الخلق وأشرف المرسلين سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

«وبعد»

فإن القرآن الكريم بحر ذاخر بالمعانى والأسرار، ومن يوم أن نزل على قلب المصطفى - صلى الله عليه وسلم - والعلماء - على اختلاف تخصصاتهم - يغترفون من معينه الذى لا ينضب، ويستخرجون من لآلئ ألفاظه درراً من المعانى، بها يستقيم الأمر، ويسير الكون، وعليها يعتمد، وفيها لا فى غيرها سعادة الدارين.

ومن المعلوم أن استجلاء بعض الأسرار التي تحفل بها سورة من سور الذكرالحكيم يبرز جانبا من جوانب إعجاز القرآن الكريم، ويؤكد دوماً هذا التحدى الذى ذكره القرآن الكريم، وخاطب به أرباب الفصاحة والبيان، وصدق الله العظيم فقد قال:

﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون

---

(١) الرحمن ٢، ٣.

بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾[1].

لذا آثرت مستعينا بالله تعالى - أن أجلس على مائدة القرآن الكريم، في ظل سورة كريمة من قصار السور أثلج بها صدرى، وأطمئن بها قلبى، فوقع قلبى على سورة الإخلاص، نظراً لأنها - على ما هى عليه من وجازة فى التعبير - تعالج قضية من أخطر القضايا وهى:

التأكيد على وحدانية الله عز وجل، ورجوع الخلق إليه فى كل حوائجهم.

ووحدة العقيدة هى الأساس الذى تبنى عليه جميع التكاليف والأحكام، وهى الباب الذى من خلاله يقبل الله الأعمال. ومن ثم كان البحث بعنوان:

من بلاغة النظم في سورة الإخلاص

وقد وقفت أمام هذه السورة الكريمة متأملا بعض خصائصها البلاغية بما فتح الله لى، ورزقنى من فهم.

والمنهج الذى ينبغى التعويل عليه فى دراسة النص القرآنى هو المنهج الكلى الذى يعتمد على دراسة النص وتحليله، بداية من المفرد إلى الجملة، ثم النظر إلى علاقات الجمل من ناحية فصلها ووصلها، وما يشتمل عليه النص من فنون بلاغية تبرز المعنى فى صورته المعجزة التى بها يتميز عن كلام البشر.

هذا ولم أغفل سبب النزول، لماله من دور كبير فى فهم الغرض، وتجلية بعض أسرار النص الكريم.

وقد اقتضى المقام التعرض لواحد من الأحاديث القدسية الجليلة لاتفاق مضمونه مع مضمون السورة الكريمة.

ولا يفوتنى فى هذا المقام أن أتضرع إلى الله عز وجل بأن يتغمد شيخنا الجليل محمد جلال الشيخ الذهبى فى واسع رحمته، وأن يسكنه فسيح جناته، وأن يجعل مقامه فى عليين، مع المقربين الشهود، الموفين بالعهود جزاء ما بذله معى من جهد مخلص صادق فى فهم بعض أسرار الذكر الحكيم،

---

(١) الإسراء ٨٨.

فكان له – بعد فضل الله عز وجل – فضل لا ينسى – وجميل لا ينكر، فجزاه الله عنى خير الجزاء وأوفاه.

كما أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى أساتذتنا فى قسم البلاغة والنقد على حسن صنيعهم فى الأخذ بأيدى طلاب العلم إلي المنهج الأمثل فى دراسة النص، فجزاهم الله عنا وعن العلم وطلابه خير الجزاء وأوفاه.

{وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب}

د/ مالك حسين الدسوقي النعيري

أسماء السورة الكريمة ودلالاتها البلاغية:

إذا كان الاسم - أى اسم - يدل على معنى فإن تعدد الأسماء للشئ الواحد يضفى عليه مزيداً من البهاء والعظمة، وبخاصة إذا كان الأمر يتصل بكتاب الله عز وجل، لأنه نمط فريد من التعبير يتميز عن أساليب البشر، ولا يدانيه فى بلاغته قول قائل مهما كانت فصاحته وبلاغته.

إذا كان الأمر كذلك فإن العقل يقف محصوراً فى بشريته الضيقة عن إدراك معنى اسم واحد لسورة من سور الذكر الحكيم، وإذا كان هذا هو حال العقل مع اسم واحد، فما بالك إذا تعددت الأسماء وكثرت، كالسورة التى معنا، فلها من الأسماء ما يؤكد منزلتها، ويكشف عن عظمتها، ويقرر أهميتها، ويبرز فضلها، وقد أشار العلامة الرازى - رحمه الله - إلى هذا المعنى فقال: «أعلم أن كثرة الألقاب تدل على مزيد الفضيلة، والعرف يشهد بذلك»[1].

أى: أن تعدد الأسماء للشئ الواحد يضفى عليه أوصافاً عديدة، بها تتحدد ملامحه، وتبرز شخصيته.

ومن أسماء هذه السورة الكريمة:

«التفريد، والتجريد، والتوحيد، والإخلاص، والأساس»، وهذه الأسماء كلها - كما ترى - تؤكد وتقرر معنى الوحدانية الذى هو المحور الأساسى للسورة الكريمة.

ثم إن هذه السورة الكريمة لم تذكر سوى صفات الله عز وجل التى بها يتأكد ويتقرر ما صرحت به فى قوله: ﴿... الله أحد. الله الصمد...﴾، وأنه سبحانه وتعالى - منزه فى ذاته، وصفاته وأفعاله، لذا كان لهذه الأسماء معناها ودلالتها التى تتناسب مع مقام التأكيد على وحدانية الله - عز وجل.

وهى سورة **المعرفة** لأن معرفة الله - سبحانه وتعالى - لا تتم إلا بمعرفة مضمونها، وهى سورة **النجاة** لأنها تنجى من الكفر فى الدنيا، ومن النار فى الآخرة، وهى سورة **الولاية** لأن من قرأها معتقدا بها صار من أولياء الله سبحانه

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي ٧٦٧/١٦، دار الغد العربي ط١ ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

وتعالى، ومن عرف الله على هذا الوجه فقد والاه، وهى سورة **النسبة** لاشتمالها على نسبة الله - عز وجل - وهى: ﴿... الله أحد. الله الصمد...﴾، وإذا كان العرب من شأنهم المحافظة على الأنساب، فنسبة الله عز وجل فى هذه السورة أولى بالمحافظة، ومن أسمائها **المانعة** لأنها تمنع من عذاب القبر، وهى سورة **المحضر** لأن الملائكة تحضر لاستماعها إذا قرئت، وهى سورة **المنفرة** لأن الشيطان ينفر عند قراءتها، وهي سورة **البراءة** لأنها تبرئ من الشرك، وهى سورة **المذكرة** لأنها تذكر العبد خالص التوحيد[1].

وهكذا ترى جملة من الأسماء الموحيةالتى تضفى على جو السورة الكريمة مهابة وعظمة وبهاء يتناسب ومقام التأكيد على وحدانية الله عز وجل.

* * *

(١)ينظر المصدر السابق ١٦/٧٦٧: ٧٦٩.

مناسبة السورة الكريمة لما قبلها

جاءت سورة الإخلاص في المصحف الشريف بعد سورة المسد، ومجيئها بعد سورة المسد فيه دلالة صريحة برفض الشرك والمشركين، مهما كان الشرك، ومهما كان المشركون، فهو مرفوض كله، وخاسر أهله.

فهي إذن صيحة الحق في وجه الشرك ليزهق وليعلو صوت التوحيد الكامن في الوجود، فالحق دائما وأبداً منصور، والباطل دائما وأبداً مهزوم، لأن الحق فطرة تتناسب مع الوجود من جهة وتتناسب مع الكون من جهة أخرى.

ومن ثم كانت له قوة باطنة تدافع عنه حتى ينتصر وتعلو رايته، ولكن المشركين وغيرهم من اليهود والنصارى عميت قلوبهم عن رؤية هذا المعنى، بل والإحساس به، على الرغم من تجاربهم القاسية مع المسلمين في الغزوات والمعارك.

يضاف إلى ذلك: أن مجيء سورة الإخلاص عقب سورة المسد فيه وعيد شديد لمن يخالف هذه العقيدة أو يتهاون بشأنها، وما حدث لأبي لهب قبل صيحة الحق هذه إنما كان بسبب مخالفته لهذه العقيدة، ثم مجانبته للصواب في رده البشع على حضرة النبي - صلى الله عليه وسلم - عندما جمعهم عند الصفا ليعلن على أسماعهم كلمة التوحيد فكان رد أبي لهب: تبا لك، ألهذ جمعتنا[1]؟

وكان هذا الرفض إيذاناً بتوعده، والختم على قلبه حتى يرى العذاب الأليم الذي لا ينفك عنه ولا ينقطع.

وقد أشار صاحب الفتوحات الإلهية إلى هذه المناسبة فقال: «لما تقدم في التي قبلها ذكر عداوة أقرب الناس للنبي - صلى الله عليه وسلم - وهو عمه أبو لهب، وما كان يقاسي من عباد الأصنام الذين اتخذوا مع الله آلهة جاءت سورة الإخلاص مصرحة بالتوحيد، ومنزهة لله عز وجل عما لا يليق بذاته

---

(١) ينظر أسباب النزول للواحدي ٣٠٩ تحقيق كمال بسيوني زغلول، در الكتب العلمية بيروت - لبنان ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

الشريفة مما يفتريه عباد الأوثان، والقائلون بالوثنية والتثليث»[1].

ومما تجدر الإشارة إليه أن من المفسرين من يربط بين هذه السورة الكريمة وبين سورة الكافرون من حيث إن هذه السورة تثبت وتقرر عقيدة التوحيد الإسلامية، كما أن سورة الكافرون نفى لأى تشابه، أو التقاء بين عقيدة التوحيد، وما يعتقده المشركون»[2].

فكل من السورتين تعالج قضية التوحيد من وجه فواحدة منهما تنفى عقائد الكفار، والأخرى تثبت عقيدة التوحيد.

---

(١) الفتوحات الإلهية للجمل ٤/٦٠٤ مطبعة عيسي البابي الحلبي.

(٢) في ظلال القرآن للشيخ سيد قطب ٦/٤٠٠٥، دار الشروق الطبعة السابعة عشرة ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.

سبب النزول بين الحال والمقتضى

روى الواحدى وغيره من المفسرين فى سبب نزول هذه السورة الكريمة أنها نزلت بسبب سؤال المشركين عندما أرسلوا عامر بن الطفيل إلى النبى – صلى الله عليه وسلم – ليقول له على لسانهم: لقد شققت عصانا، وسببت آلهتنا، وخالفت دين آبائك، فإن كنت فقيراً أغنيناك، وإن كنت مجنونا داويناك، وإن هويت امرأة زوجناكها، فقال حضرة النبى – صلى الله عليه وسلم –: لست بفقير، ولا مجنون، ولا هويت امرأة، إنما أنا رسول الله أدعوكم إلى عبادة الله الواحد الأحد، وترك عبادة الأصنام. فأرسلوه ثانية وقالوا له: قل له: بين لنا جنس معبودك، وأخبرنا من أى شئ هو؟ أذهب هو؟ أم نحاس؟ أم فضة؟ وهل يأكل ويشرب؟ وممن ورث الدنيا؟ ولمن يورثها؟

تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا – فأنزل الله سبحانه وتعالى: **﴿قل هو الله أحد...﴾**.

هذا وقد وردت روايات مشابهة لهذه الرواية تفيد أن السؤال كان من اليهود والنصارى[1]، وهى إن اختلفت فى بعض الألفاظ إلا أنها تؤدى فى النهاية إلى هذا المعنى الذى يشير إلى غباء المشركين وغيرهم من اليهود والنصارى، ومدى ختم الله على قلوبهم، فلم يروا نور الله فى أنفسهم، ولا فى الكون من حولهم، ففيهم ظلمة فى القلب، وفى العين، وفى النفس التى لم تستجب لنداء الفطرة بالإيمان الخالص لله عز وجل، وناهيك عمن هو فى هذه الظلمات من الضلال والحيرة، وعدم الإدراك والتمييز بين الحق والباطل.

هذا هو حالهم، وهذه هى قصتهم مع الله رب العالمين، هذه الحال استدعت جوابا من العلى القدير به ينكشف مرض القلوب، ويظهر حقد النفوس، وتخرس معه الألسن، ويتأكد لدى الخلق كذبهم وافتراؤهم، وينزه رب العزة رغم أنوفهم وكبرهم.

وقد عرف البلاغيون الحال بأنه: الأمر الذى يدعو المتكلم إلى أن يعتبر

---

(١) أسباب النزول للواحدي ٣٠٨، ٣٠٩، وينظر الكشاف للزمخشري ٢٤٢/٤ دار المعرفة بدون تاريخ ومفاتيح الغيب للرازي ٧٦٦/١٦، ٧٧٧، والفتوحات الإلهية للجمل ٦٠٣/٤.

فى كلامه خصوصية ما، أى: هو ذلك الداعى الذى يهتف بالفطرة الإنسانية الصادقة إلى أن تأتى صياغة العبارة على طريق دون آخر.

كما عرفوا مقتضى الحال بأنه: الأمر العام الذى يقتضيه الحال، أو هو الخصوصية التى يستدعيها الحال، فإذا انتقل المتكلم من النظر إلى التطبيق كان الكلام مطابقا لمقتضى الحال[1].

وإذا كان البشر يحالون فى بيانهم مطابقة كلامهم لمقتضى الحال، فإنهم فى النهاية بشر لا يعرفون إلا ظاهر حال المخاطب، لأن علمهم مهما كثر ودق فإنه قاصر عن إدراك كل الأحوال، أما اللطيف الخبير الذى ﴿**يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور**﴾[2] فإنه أدرى بحال خلقه، ومن هنا جاء القرآن الكريم فى أعلى درجات البلاغة والإعجاز لصدوره من حيكم حميد.

وعلى ذلك يكون سؤال المشركين واليهود والنصارى حالاً اقتضت من الله الواحد الأحد بياناً بشأنها، وجواباً يرد كيدهم فى نحورهم فكانت السورة الكريمة.

ومجئ السورة الكريمة بهذا النظم الدقيق مشتملة على هذه الدقائق واللطائف والأسرار التى تنزه الله عز وجل عن كل ما يدور بخلدهم تنزيها مطلقا هو مطابقة الكلام لمقتضى الحال.

وانتظار النبى - صلى الله عليه وسلم - ومعه المسلمين جوابا على سؤال المشركين من الله رب العالمين هيأ النفوس لتمكين معنى الوحدانية فيها، وغرسه فى القلوب بصورة تجعله متجاوبا مع نداء الفطرة السليمة.

وهذا شأن الشئ إذا نيل بعد الطلب له، والشوق إليه، فأثره فى النفس احلى وأثره أدوم.

(١) ينظر مختصر العلامة سعد الدين التفتازاني علي تلخيص المفتاح ١/١٢٢، وكذلك مواهب الفتاح لابن يعقوب المغربي ١/١٢٢، وعروس الافراح لبهاء الدين السبكي ١/١٢٢ ضمن شروح التلخيص.

(٢) غافر ١٩.

موضوع السورة الكريمة

سورة الإخلاص تعالج موضوع العقيدة، شأنها فى ذلك شأن السور المكية، لذا فإنها تثبت وتقرر عقيدة التوحيد الإسلامية بتأكيد وحدانية الله - عز وجل - ذاتا وصفات وأفعالا، وتقرر خطورة القضية، وترفع من شأنها، وتنطق بأهميتها فى حياة الناس، إذ لا قيمة لأى عمل إلا إذا كانت العقيدة هى الموجهة إليه، والحاثة عليه.

كما قررت السورة الكريمة نفى ما افتراه المشركون واليهود والنصارى من صفات لا تليق بالذات العلية، وفى هذا تأكيد لوحدانيته سبحانه - ورجوع الخلائق كلها إليه وحده.

«ولاشتمال هذه السورة على جميع المعارف الإلهية، والاسم الجليل «الصمد» الذى لم يوجد فى غيرها من السور، وكذلك «أحد»، كان لها من الفضل والجزاء ما يعدل ثلث القرآن الكريم»[(١)].

يؤكد هذا ويدل عليه ما جاء فى صحيح الإمام مسلم - رحمه الله من حديث سيدنا أبى الدرداء - رضى الله عنه - أن النبى - صلى الله عليه وسلم - قال: «**أيعجز أحدكم أن يقرأ فى ليلة ثلث القرآن؟** قالوا: وكيف يقرأ ثلث القرآن يا رسول الله؟ قال: «**قل هو الله أحد..» تعدل ثلث القرآن**»[(٢)].

هذا وقد ورد فى فضل هذه السورة الكريمة كثير من الأحاديث يجدر الرجوع إليها فى مظانها.

وقد صيغت هذه السورة الكريمة فى نظم دقيق حوى من الأسرار البلاغية ما يؤكد معنى الوحدانية الذى دارت حوله السورة الكريمة، ويبرز خطورته، ويقرر أهميته، ويحث الناس جميعا على اعتقاده، والمبادرة فى تحصيله.

فإلى رحاب السورة الكريمة، نتأمل فيها، ونستخرج بعضا من كنوز المعرفة فى نظمها حسبما يوفقنا ربنا عز وجل ويرزقنا من فهم.

---

(١) الفتوحات الإلهية للجمل ٤/٦٠٤.

(٢) رواه مسلم في الجامع الصحيح في باب فضل قراءة «قل هو الله أحد» ٢/٢٩٣. كتاب الجمهورية.

دراسة السورة الكريمة

جاء النظم الكريم في سورة الإخلاص مؤكدا معنى الوحدانية ومقرراً له على أتم وجه وأكمله، فبدأ بما يجذب الانتباه، ويثير المشاعر، وذلك بخطاب موجه من الله – سبحانه وتعالى – إلى نبيه – صلى الله عليه وسلم–:

{قل هو الله أحد}

وقد أشار العلامة الرازى - رحمه الله - إلى أن النبى – صلى الله عليه وسلم – قرأ بدون «قل هو» هكذا: «الله أحد الله الصمد»، ثم علل لذلك بقوله: فمن أثبت «قل» قال: السبب فيه بيان أن النظم ليس فى مقدوره، بل يحكى كل ما يقال له. ومن حذفه قال: لئلا يتوهم أن ذلك ما كان معلوما للنبى – صلى الله عليه وسلم[1].

وكلام العلامة الرازى هنا يحتاج إلى وقفة، لأن التوهم الذى تحدث عنه فى شأن النبى – صلى الله عليه وسلم – عند القراءة بدون «قل» بعيد، والنبى – صلى الله عليه وسلم – فوق هذه الشبهة، بل بالعكس، فإن التعبير بهذا الأسلوب «قل» فضلا عما يثيره من جذب للانتباه، وشد للمشاعر، وتحريك لكوامن النفس حتى تفطن لما بعد القول فإن له فى هذا المقام أسراراً بلاغية تتناسب مع مقصود السورة الكريمة تمام المناسبة.

فهو يفيد بداية تنبيه المشركين إلى أن النبى – صلى الله عليه وسلم – يتلقى هذا القول من الله – سبحانه وتعالى – تلقيا لفظيا، وليس له فيه أدنى تصرف، فهو ينقل لنا القول جميعه بجملته حتى اللفظ الذى أمر به الله عز وجل «قل» دون الاقتصار على مقول القول[2].

ويتضح هذا بما يحدث فى تعبيراتنا العادية، فمثلا لو قال إنسان لآخر قل: يا رب فإننا نجده لا يكرر كلمة القول، وإنما يكتفى بمقول القول «يا رب».

لكن الذى هنا هو القول. ومقول القول، وفى هذا إشعار من أول وهلة

(١) مفاتيح الغيب للرازي ١٦/ ٧٧١.

(٢) الإعجاز الفكري في القرآن الكريم للشيخ محمد متولي الشعراوي ٦٧ دار المسلم بدون تاريخ.

إلى أن هذا الأمر بيان إلهى من الله العزيز الحكيم، وما النبى - صلى الله عليه وسلم - إزاء هذا القول إلا ناقل ومبلغ عن الواحد الأحد.

ومعلوم أن النبى - صلى الله عليه وسلم - لقب من قبل المشركين بالصادق الأمين، ولو عقلوا لعلموا عن يقين أن النبى - صلى الله عليه وسلم - ما كان ليدع الكذب عليهم، ويكذب على الله، وما كان النبى - صلى الله عليه وسلم - ليقول «قل» لو كان القرآن الكريم من عنده كما افترى المشركون، ولكنه تنزيل من حكيم حميد.

ثم إن التعبير بهذا الأسلوب «قل» يتناسب مع ما ورد فى سبب النزول تمام المناسبة، إذ إنه جواب من الله عز وجل لهم على لسان رسوله- صلى الله عليه وسلم - إثر سؤالهم الخبيث - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - فالشبهة التى طرحها العلامة الرازى فى بعض احتمالاته مردودة، والنبى - صلى الله عليه وسلم - فوق أى شبهة.

وأيضا من أسرار التعبير بهذا الأسلوب «قل» أن الإيمان لابد له من أمرين:

الأمر الأول: هو أن الأصل حصول المعرفة بالقلب، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿**فاعلم أنه لا إله إلا الله...**﴾[1].

الأمر الثانى: الإقرار باللسان وإليه الإشارة بقوله: ﴿**قل هو الله أحد...**﴾[2]، وذلك لأن قوله «قل...» أمر للمكلف بأن ينطق لسانه بما يدل على التوحيد.

والسبب فى هذا هو: أن للإيمان أحكاماً بعضها يتعلق بالباطن، وبعضها بالظاهر، فيما يتعلق بالباطن هو أحكام الآخرة، وذلك متفرع عن العلم الذى هو باطن عن الخلق، وما يتعلق بالظاهر هو: أحكام الدنيا، ولا يمكن إقامتها إلا بعد معرفتنا بإسلامه، ولا معرفة إلا بالقول باللسان، فصارت المعرفة ركنا أصليا فى حق الله تعالى، والقول ركنا شرعيا فى حق الخلق[3].

---

(١) محمد ١٩.　　(٢) الإخلاص ١.

(٣) عجائب القرآن للرازي ١٣٦ تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

فالأمر بـ «قل» هنا له دلالته الإيمانية التى تتناسب مع مقام التأكيد على وحدانية الله عز وجل

يضاف إلى هذه الدلالة: التعبير بالجملة الفعلية «قل..» ففيه إيذن بتوجيه هذا الأمر إلى ورثةالأنبياء من علماء هذه الأمة، فهم مكلفون بتجديد هذا الأمر فى كل وقت وحين، ودعوة لنا جميعا إلى عقيدة التوحيد، التى بها يستقيم الأمر، وتستمر الحياة.

وهكذا يقوم التعبير بالجملة الفعلية بدور بارز فى رسم هذا المعنى لأن «موضوع الفعل على أنه يقتضى تجدد المعنى المثبت به شيئا بعد شيء»[1].

والمتأمل فى القرآن الكريم يجد أن التعبير بهذا الأسلوب «قل» يكثر فى الذكر الحكيم فى المقامات التى يسرف فيها المشركون فى دعواهم الكاذبة التى بها يتخذون أولياء من دون الله، ففى سورة الأنعام - مثلا - يأتى الأمر: «قل» بصورة تلفت النظر، حيث جاء بكثرة لم نرها فى غيرها من بقية السور التى اشتملت على ذلك، لأن المقام هناك يقتضى هذه القوة فى التعبير[2]، والرد على المشركين بسلاح يتأثرون به أيما تأثير، وله وقع شديد على قلوبهم، وهو اللغة التى يعتزون بها، ويفتخرون بسلامتها فى ألسنتهم، وتفوقهم على غيرهم فى الشعر والنثر والخطابة وغيرها.

لهذا اقتضى المقام التعبير بالأمر «قل» فى القرآن الكريم تجاه إسراف المشركين فى رمى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بما تنطوى عليه قلوبهم الخبيثة بالسحر تارة، وبالجنون أخرى إلى غير ذلك مما هو منزه عنه - صلى الله عليه وسلم -، ففيه إذن رد لدعواهم، وتأكيد لفساد مذهبهم، وبشاعة مسلكهم.

ولسائل أن يقول: ما السر إذن فى كثرة الأمر «قل» فى الذكر الحكيم دون «بلغ»؟

وأجيب على هذا بأن الأمر «قل» «كان تلقيا للنبى - صلى الله عليه

---

(١) دلائل الإعجاز للإمام عبد القاهر ١٧٤ تحقيق محمود شاكر، مطبعة المدني، نشر مكتبة الخانجي.

(٢) ينظر تفسير القرآن الكريم للشيخ محمد شلتوت ٣٩٨. دار الشروق ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

وسلم - لمواجهة المواقف المختلفة بجزئياتها وتفصيلاتها، بمعنى أن التشريع يومئذ كان يقتضى الاستفسار فى أمور الدين فكان من الطبيعى أن يقول الله لنبيه - صلى الله عليه وسلم - قل كذا.

يزكى هذا أن القرآن الكريم نزل منجما فكان هذا هو السر فى تكرار الأمر «قل» دون بلغ»[1]، حيث إنه أمر بتبليغ الرسالة ككل، ولذا جاء التعبير به مرة واحدة فى الذكر الحيكم، لأن الأمر بالتبليغ لا يحتاج أن يقال بعده بلغ كذا وكذا، وغير ذلك من التفصيلات التى يقتضيها الأمر «قل».

ومما تجدر الإشارة إليه أننا إذا وضعنا هذا التعبير «قل» إزاء قوله تعالى: ﴿إنا أعطيناك الكوثر...﴾[2] نجد هناك سرا للتعبير بلفظ «قل» هنا، والتعبير بضمير العظمة هناك هو:

«أن هذه السورة فى حق الله - سبحانه وتعالى - مثل سورة الكوثر فى حق الرسول - صلى لله عليه وسلم -، ولكن الطعن فى حق الرسول - صلى الله عليه وسلم - كان بسبب أنهم قالوا: إنه أبتر لا ولد له، وههنا الطعن بسبب أنهم أثبتوا لله ولدا، وذلك لأن عدم الولد فى حق الإنسان عيب فى زعمهم، ووجود الولد عيب فى حق الله تعالى، لهذا السبب قال ههنا «قل» للنبى - صلى الله عليه وسلم - حتى يكون ذابا عن الله ما نسبوه إليه من ولد - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، وفى سورة الكوثر جاء التعبير بضمير العظمة، «إنا أعطيناك..» وكأن الله سبحانه وتعالى - يريد أن يقول لنبيه وحبيبه -: صلى الله عليه وسلم - أنا أقول ذلك الكلام حتى أكون أنا ذاباً عنك[3].

وبعد أن استرعى القرآن الكريم الأسماع، وجذب الانتباه بهذا الأمر «قل» جاء مقول القول فى قوله تعالى:

﴿هو الله أحد﴾

ليستقر فى القلوب وحدانية الله عز وجل، ولتأخذ العقول هذا المعنى بعد

---

(١) ينظر بلاغة الأمر والنهي في النسق القرآني للسيد عبد الرحيم عطية. السلام العالمية للطبع والنشر والتوزيع بدون تاريخ.
(٢) الكوثر ١.
(٣) مفاتيح الغيب للرازي ١٦/ ٧٨٤.

انتباهها، والمشاعر بعد تهيئتها، والنفس بعد استعدادها.

والضمير «هو» إما أن يعود إلى المسئول عنه، وهذا يحتاج إلى أن تكون السورة الكريمة قد نزلت عقب السؤال، وعليه فـ «هو» مبتدأ. ولفظ الجلالة خبر، و«أحد» بدل من لفظ الجلالة، أو خبر مبتدأ محذوف تقديره هو.

وإما أن يكون ضمير الشأن، وعليه فـ «هو» مبتدأ، و«الله أحد» مبتدأ وخبر، والجملة خبر المبتدأ «هو»، ومعلوم أن الجملة مع ضمير الشأن لا تحتاج إلى مرجع لأنها عينه، ومعناه الشأن العظيم الذى يجب أن يعرفه كل عاقل[1].

واعتبار الضمير هنا للشأن أولى وأنسب للمقام لأن المسئول عنه معلوم للسائلين، والسؤال منهم كان عن صفته - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - لا عن ذاته، فهم معترفون بوجود الله - سبحانه وتعالى - كما نص القرآن الكريم:

﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله...﴾[2].

وعلى ذلك فإن تصدير الجملة به فيه: «تنبيه من أول الأمر على فخامة مضمونها، مع ما فيه من زيادة التحقيق والتقرير، فإن الضمير لا يفهم منه أول الأمر إلا شأن مبهم له خطر جليل، فيبقى الذهن مترقبا لما أمامه مما يفسره ويزيل إبهامه فيتمكن عند وروده له فضل تمكن»[3].

ومقام التأكيد علي وحدانية الله عز وجل وتنزيهه - سبحانه يقتضى هذا التعبير المعجز «هو الله أحد» الذى يحكى بتكوينه وجرسه الصوتى هذا التنزيه المطلق مبتدئا بضمير الشأن تفخيما وتعظيما وتشويقا، وتمهيدا لبساط الإجابة، واطمئنان النفوس والقلوب بعد ذلك بذكر لفظ الجلالة، ثم تأكيد وتقدير وحدانيته - سبحانه - بقوله: «أحد».

---

(١) ينظر تفسير الفاتحة وست سور من خواتيم القرآن الكريم العصر، والكوثر، والكافرون، والإخلاص والمعوذتين للسيد محمد رشيد رضا ٩٧ الزهراء للاعلام العربي ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

(٢) لقمان ٢٥.

(٣) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للألوسي ٥٠٧/١٥، دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولي ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

وقد ذكر العلامة الرازى – رحمه الله – ما يفيد بأن هذا الضمير أعلى مقامات الطالبين فقال: «اعلم أن قوله تعالى: ﴿هو الله أحد﴾ ألفاظ ثلاثة، وكل واحد منها إشارة إلى مقام من مقامات الطالبين:

المقام الأول: مقام المقربين، وهو أعلى مقامات السائرين إلى الله تعالى، وأهل هذا المقام هم الذين نظروا إلى حقائق الأشياء من حيث هى هى، فلم يروا موجودا سوى الحق – سبحانه وتعالى –، والإشارة هنا وإن كانت مطلقة إلا أن المشار إليه لما كان معينا انصرف ذلك المطلق إلى ذلك المعين، فلا جرم كان قولنا: «هو» إشارة من المقربين إلى الحق –سبحانه وتعالى – فهم لم يفتقروا إلى مميز لأنهم لم يشاهدوا بعيون عقولهم إلا الواحد الأحد لذا كانت لفظة «هو» كافية فى حصول العرفان التام لهؤلاء.

المقام الثاني: مقام أصحاب اليمين، وهو دون المقام الأول، لأن أهله شاهدوا الحق موجودا، وشاهدوا الخلق أيضا موجودا، فلا جرم لم يكن «هو» كافيا في الإشارة إلى الحق، فلابد لهم من مميز به يتميز الحق عن الخلق، فقرنت لفظة «هو» بلفظ الجلالة فقيل:

﴿هو الله﴾

لأن الله هو الموجود الذى يفتقر إليه ما عداه، ويستغنى هو عن كل ما عداه.

المقام الثالث: مقام أصحاب الشمال وهو أحسن المقامات وأدناها، وأهل هذا المقام هم الذين يشركون مع الله تعالى غيره – والعياذ بالله – فجاء بلفظة «أحد» إضافة إلى ما تقدم فقيل:

﴿هو الله أحد﴾

لرد شرك هؤلاء، وإبطال مقالاتهم فى حقه تعالى[1]، وما ذكره العلامة الرازى فى هذا المقام يشير من طرف خفى إلى أن الضمير هنا أكبر من أن يقال له ضمير الشأن والقصة لأنه مقام المقربين فى الطلب، فهو من الأسماء الحسنى العظيمة، ولذا نجد العلامة الرازى يخصص مبحثا عند تفسيره لفاتحة

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي ١٦/٧٧٣، ٧٧٤.

الكتاب عن الأسماء الحاصلة لله تعالى من باب الأسماء المضمرة، تحدث فيه عن فائدة الذكر بلفظة «هو»، ذاكرا له فوائد كثيرة منها على سبيل المثال لا الحصر: «أن الرجل إذا قال: يا هو، فكأنه يقول: من أنا حتى أعرفك؟، ومن أنا حتى أكون مخاطبا لك؟، وما للتراب ورب الأرباب؟ وأى مناسبة بين المتولد من النطفة والدم، وبين الموصوف بالأذلية والقدم؟ فأنت أعلى من جميع المناسبات، وأنت مقدس عن علائق العقول والخيالات.

ويضاف إلى ذلك: أن الذكر بـ «هو» فيه إقرار العبد على نفسه بالدناءة...»[1].

وقرر العلامة الرازى بعد سرده لفوائد هذا الذكر أنه من أعظم الأذكار، وذلك لخلو معناه من الإشعار بالطلب، بمعنى: أن الذى يذكر الله بقوله: يا رحمن يا رحيم فإنه يتذكر الرحمة، وكذلك غفار، ورزاق ووهاب...، أما الذكر بلفظة «هو» فإنه مجرد عن الطلب.

وهذا يعنى أن الابتداء بهذا اللفظ «هو» من مقتضيات المقام هنا. لأن السورة الكريمة نزلت إثر سؤال من المشركين واليهود والنصارى - كما ورد في سبب النزول - ومن ثم بين الله - سبحانه وتعالى - فخامة الجواب، وأنه شئ عظيم لا ينكر، ليظهر فى ظل ذلك عظمة مقام المقربين، وخسة مقام أهل الشمال بهذا النظم المعجز «هو الله أحد»، وبهذا يتقرر غباء المشركين وفساد عقولهم، ومرض قلوبهم، وخبث أفكارهم، لأن معرفة الله - سبحانه وتعالى - لا تحتاج فى إدراكها إلى عناء نظر، وإنما تحتاج إلى رفع الغشاوة عن البصر.

وهؤلاء ختم الله على قلوبهم فلم يروا نور الحق فى أنفسهم، ولا فى الكون من حولهم فكان النظم المعجز في غاية الدقة لوصف هؤلاء بسوء المسلك، وبشاعة المذهب.

يضاف إلى ذلك: التعبير بلفظ الجلالة «الله» وإيثاره على غيره من بين أسماء الله الحسنى العظيمة ليناسب مقام التأكيد على وحدانية الله عز وجل،

---

(١) المصدر السابق ١/١٨٩.

فهو أهيب أسمائه تعالى وأحقها بالتعظيم.

والتعبير به فى هذا المقام يبرز خطورة القضية، ويقرر عظمة قدرها، إذ إنها أساس الدين، وذروة سنامه: ومن هنا كان لهذا اللفظ الذى يجمع كل صفات الجلال والجمال، والكمال دور بارز فى رسم هذا المعنى حيث إنه لا يسمى به، ولا يثنى، ولا يجمع، فلا يأتى إلا مفردا، ولأنه مختص بخواص لم توجد فى سائر أسماء الله تعالى أشار إليها العلامة الرازى فقال:

«**الخاصية الأولى**: أنك إذ حذفت الألف من قولك «الله»، كان الباقى على صورة لله، وهو مختص به سبحانه كما فى قوله تعالى: ﴿**ولله جنود السماوات والأرض...**﴾[1].

وإن حذفت من هذه البقية اللام الأولى، كان الباقى على صورة: له، وهو أيضا مختص به سبحانه - كما فى قوله تعالى:

﴿**له مقاليد السماوات والأرض...**﴾[2].

فإن حذفت اللام الباقية كان الباقى على صورة: «هو» كما فى قوله تعالى فى السورة التى معنا.

﴿**قل هو الله أحد**﴾.

فهذه الخاصية موجودة فى لفظ الجلالة «**الله**»، غير موجودة فى سائر الأسماء، وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت أيضا بحسب المعنى، فإنك إذا دعوت الله بالرحمن، فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر، أما إذا قلت: يا الله فقد وصفته بجميع الصفات.

الخاصية الثانية: أن كلمة الشهادة، وهى الكلمة التى ينتقل الكافر بها الإسلام لا تحصل إلا بهذا الاسم فلو قال الكافر أشهد أن لا إله إلا الرحمن أو الرحيم لم يخرج من الكفر، ولم يدخل فى الإسلام، أما إذا قال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن سيدنا محمدا رسول الله فإنه يخرج من الكفر، ويدخل فى الإسلام[3].

(١) الفتح ٤. (٢) الزمر ٦٣.
(٣) ينظر مفاتيح الغيب للرازي ١/٢٠٩، وقد ذكرت هذا النص - على طوله - لصلته الوثيقة بما نحن فيه.

وبهذا يكون التعبير بهذا اللفظ الجليل هنا من نداءات المقام ليؤدى معنى لا يقوم به غيره، وليؤكد القرآن الكريم به أن الله سبحانه وتعالى - واحد فى لفظه، واحد فى معناه، رغم أنف دعاة الثنوية والتثليث وعباد الأوثان: ﴿... **الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا**﴾(١).

وبعد أن أضفى لفظ الجلالة بظلال التأكيد على معنى الوحدانية الذى تقرره السورة الكريمة، تأكيدا يتناسب مع ما يوحى به هذا اللفظ الجليل من معان وأسرار بها يتميز ويختص من بين أسمائه الحسنى العظيمة جاء القرآن الكريم بعد ذلك بوصف لا يشارك الله فيه أحد فقال:

﴿... **هو الله أحد**﴾.

فـ «أحد» - كما قلت - إما أن يكون بدلا من لفظ الجلالة، أو مسنداً له، وعلى أى حال فإنه يضيف إلى معنى الوحدانية التى قررها لفظ الجلالة «الله» تأكيدا وتقريرا، وقد أشار إلى هذا المعنى العلامة الرازى فقال: «اعلم أنه لا يوصف شئ بالأحدية غير الله تعالى، فلا يقال رجل أحد، ولا درهم أحد، كما يقال: رجل واحد، ودرهم واحد، فـ «أحد» صفة من صفات الله تعالى استأثر بها فلا يشاركه فيها شئ»(٢). وهذا يعنى: أن التعبير بهذا الوصف يتناسب مع المقام تمام المناسبة، لأن لفظ الجلالة له خصوصياته التى ينفرد بها، فلابد أن يكون له أوصاف بها ينفرد ويتميز.

ولذا ذكر المفسرون وجوها فى التفرقة بين هذا الوصف «أحد» وبين ما يتوهم أنه يؤدى معناه كالواحد والفرد مثلا «بأن «أحدا» لا ينبى عليه العدد ابتداء، فلا يقال: أحد واثنان، كما يقال: واحدواثنان، ولا يقال: رجل أحد، كما يقال: رجل واحد، ولذلك اختص به سبحانه.

وفرق بعضهم بينهما بأن الأحد فى النفى نص فى العموم، بخلاف الواحد، فإنه محتمل للعموم وغيره، فيقال: ما فى الدار أحد، ولا يقال بعده: بل اثنان، ويجوز أن يقال: ما فى الدار واحد بل اثنان.

---

(١) الكهف ١٠٤.

(٢) امفاتيح الغيب للرازي ٧٧٢/١٦.

وأيضا: إن الأحدية لا تحتمل الجزئية والعددية بحال، والواحدية تحتملها لأنه يقال: مائة واحدة، وألف واحد، ولا يقال: مائة أحد»[1].

فالوصف بقوله: «أحد» يتناسب مع المقام لأنه يقوم بدور بارز في التأكيد على وحدانية الله عز وجل بوجه لا يقوم به سواه من الألفاظ التي قد يتوهم فيها تأدية هذا المعنى، وهذا ما أشار إليه صاحب الفروق اللغوية بقوله: «إن الأحد يفيد أنه فارق غيره ممن شاركه في فن من الفنون، أو معنى من المعاني»[2].

ولعل هذا هو السر في ترديد الصحابة – رضوان الله عليهم – لهذا اللفظ «أحد» عندما اشتد الخطب عليهم، وتجرعوا ألوانا من العذاب على أيدي المشركين، فكانوا يقولون: أحد. أحد، كم حدث من سيدنا بلال، وخباب بن الأرت، وعمار بن ياسر، وغيرهما[3].

وكأنهم بهذا الترديد يريدون مواءمة بين ذكر الله – عز وجل – فبه تطمئن قلوبهم، وتستريح نفوسهم، وبين ما في نفوس هؤلاء المشركين من شرك وحقد دفين، فالأحدية التي يطلقها الصحابة كانت بمثابة الصواعق على هذه القلوب الخبيثة التي أغلقها ظلام الكفر، فلم يروا نور الله عز وجل.

وكأنه أيضا تعريض بغبائهم وحمقهم في إعراضهم عن هذا النور الجديد، واتخاذهم أولياء من دون الله، والله هو الولي، ومن هنا كانت المواجهة بهذا اللفظ «أحد» شديدة الوقع على نفوسهم لأن الشيطان حبب إليهم الكفر، وزينه في قلوبهم، فكانت كلمة التوحيد ثقيلة على أنفسهم، ثقيلة على مشاعرهم، ثقيلة على أسماعهم، والعياذ بالله.

ولسائل أن يقول: كيف جاء ذكر هذا الوصف «أحد» في الإثبات مع أن المشهور استعماله بعد النفي؟ كما أن الواحد لا يستعمل إلا بعد الإثبات، قال تعالى: **﴿وإلهكم إله واحد...﴾**[4]، وقال: **﴿ولا تصل على أحد منهم مات**

---

(1) ينظر المصدر السابق ٧٧٢/١٦، وروح المعاني للألوسي ١٥/ ٥١٠.
(2) الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري ١١٤.
(3) ينظر حياة سيدنا محمد – صلى الله عليه وسلم – د/ محمد حسين هيكل ١٣١، وما بعدها – الهيئة المصرية العامة.
(4) البقرة ١٦٣.

أبدا...﴾[1]؟

وقد أجاب العلامة الجمل - رحمه الله - على هذا التساؤل: (بأن استعمال «أحد» بعد النفي، وواحد بعد الإثبات ليس أمرا مطردا، وإنما يأتي على طريق الأغلب والأشهر، فقد يأتي التعبير بـ «أحد» في الإثبات مع أن المشهور استعمالها بعد النفي كقوله تعالى: ﴿فابعثوا أحدكم بورقكم هذا إلى المدينة...﴾[2] ، وعليه فلا يختص أحدهما بمحل دون آخر، وإن اشتهر أحدهما في النفي، والآخر في الإثبات[3] .

وإذا كانت النفوس تستريح بما قاله العلامة الجمل - وتطمئن له إلا أنني أرى: أن استعمال هذا الوصف «أحد» في الإثبات، ومجيئه على خلاف المشهور في هذا المقام، فيه إشارة إلى الفطرة التي فطر الله الناس عليها، فقضية التوحيد هي قضية الوجود التي يقر بها كل متحرك وساكن، ومستيقظ وراقد، وراكع وساجد.

فهي قضية ثابتة لا ينكرها ذو عقل، لذا تدخلت الفطرة في صياغة العبارة وجاء النظم الكريم بالاثبات في «أحد» مع أن المشهور استعماله بعد النفي ليحكي بتكوينه وجرسه الصوتي إثبات وتقرير صوت التوحيد الكامن الثابت في قلب الوجود.

يضاف إلى ذلك: ما ذكره صاحب الكشاف من أن الأصل في «أحد»: وحد، فقلبت الواو همزة»[4] .

وفي رأيي: أن هذا الإبدال - وإن كان قليلا كما يقول علماء اللغة - إلا أن له إفادة في ظل هذا المقام، فكما تأكدت وحدانية الله عز وجل بإيثار لفظ الجلالة على غيره تأكد أيضا بإيثار هذا الوصف «أحد» حيث جاء بالهمزة مع أنه ورد في كلام العرب - مع غير الله عز وجل - بالواو.

وكأن القرآن الكريم يريد أن يفرد مقام التأكيد على وحدانية الله عز

(١) التوبة ٨٤.

(٢) الكهف ١٩.

(٣) ينظر الفتوحات الإلهية للجمل ٤/٦٠٤.

(٤) ينظر الكشاف للزمخشري ٤/٢٤٢، وروح المعاني للألوسي ١٥/٥٠٩.

وجل بألفاظ تنطق بهذا المعنى، لتكون هى الأخرى مسبحة لجلال الله – سبحانه وتعالى – شأنها فى ذلك شأن كل مخلوق.

والتنكير فى قوله: «أحد» يفيد التضخيم والتعظيم، وهو أى: التنكير – أولى من التعريف هنا، لأن هذا الوصف – كما قلت سابقا – إما أن يكون بدلا من لفظ الجلالة، أو مسندا له، ومعلوم أن لفظ الجلالة أعرف المعارف، ومن ثم فالتعريف بعده لا يعطى ما يعطيه التنكير من التفخيم والتعظيم للذات العلية.

ولا يخفى عليك بعد هذا ما جاء عليه النظم الكريم من تعبير بالجملة الاسمية فى قوله: ﴿هو الله أحد﴾ ليفيد الثبوت والدوام.، فهو تعبير يتناسب مع المقام تمام المناسبة، فالله سبحانه وتعالى – واحد أحد، فرد صمد، وهو الأول فلا شئ قبله، والآخر فلا شئ بعده.

وهكذا ترى أن التعبير بالجملة الفعلية فى قوله: «قل» والتعبير بالجملة الاسمية فى قوله: «هو الله أحد»، وارتباط الجملة الثانية بالأولى بكونها مقولاً لها يفيد: أن الكون كله مأمور بأن يردد دوماً هذه الأنشودة. أنشودة التوحيد لله عز وجل.

وبعد أن قرر القرآن الكريم وحدانية الله عز وجل فى نظم بليغ معجز أضاف إلى هذا التقرير تقريرا فقال:

﴿الله الصمد﴾

«والصمد» فعل بمعنى مفعول، من صمد إليه إذا قصده وهو: السيد المصمود إليه فى الحوائج، المقصود الذى لا يقضى أمر إلا بإذنه[(١)].

وهكذا تدور هذه المادة فى المعاجم اللغوية حول القصد الذى ليس بعده قصد.

أما المفسرون فقد ذكروا فى تفسير هذا الاسم وجوها كثيرة مستمدة من هذا المعنى اللغوى منها: أن الصمد هو السيد المرجوع إليه فى قضاء الحاجات، والمقصود فى الرغائب، المستغاث به عند المصائب، وهو العالم

(١) ينظر لسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط للفيروزابادي مادة صمد.

بجميع المعلومات، وهو العظيم الذى قد كمل فى عظمته، والحكيم الذى قد كمل فى حكمته، وهو الله سبحانه وتعالى - هذه صفته لا تنبغى إلا له»[1]

وهكذا يكثر المفسرون من معنى الصمد، والمقام يحتمل كل هذه المعانى وغيرها مما لم نعلمه من صفاته عز وجل، «فهو أحد فى ألوهيته، والكل له عبيد، وهو المقصود وحده بالحاجات، المجيب وحده لأصحاب الحاجات»[2].

والمتأمل فى هذا النظم الكريم يجد أن معنى «الله أحد» أنه: **«الصمد»**، وأنه لم يلد ولم يولد... ولكن القرآن الكريم ذكر هذه التفريعات لزيادة التقرير والإيضاح.

والمقام يقتضى هذا الايضاح المصحوب بداية بتحريك كوامن النفس فى الجملة الفعلية الأولى «قل»، ثم مجىء الجملة الثانية: **«هو الله أحد»** ناطقة بشأن الله العظيم، ثم هذه الجملة «الله الصمد» التى لبست فى صياغتها ثوبا من طرق القصر، وهو تعريف الطرفين، حيث قصر القرآن الكريم دلالات هذا لاسم العظيم، وعلى رأسها القصد واللجوء على كونها لله عز وجل دون غيره.

وتكمن بلاغة القصر هنا فى تأكيد معنى الوحدانية الذى تقرره السورة الكريمة بأسلوب موجز، ونظم دقيق خص الله - سبحانه وتعالى - بكونه مصمودا إليه دون غيره، مقصودا فى الحوائج دون سواه.

وفى هذا لفت أنظار الخلق جميعا إلى مصدر العزة، ومنفذ العطاء، فالله هو الملجأ، وهو الملاذ، فليتجه الخلق جميعا بطلباتهم إليه، وليرجعوا إليه فى الأمور كلها، ولينيبوا إليه فى كل حال، وليرفعوا أكف الضراعة إلى عزته «فهو وحده القادر على قضاء كل ما يحتاج إليه عباده من الحاجات، وكفايتهم جميع ما يعجزون عنه من المهمات، بما يسخره لهم من الأسباب، وما يهديهم

---

(١) ينظر الكشاف للزمخشري ٢٤٢/٤، ومفاتيح الغيب للرازي ٧٧٦/١٦: ٧٧٨، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٦٧/٢٠، وتفسير الخازن المسمي لباب التأويل في معاني التنزيل للخازن ٣٢٠/٧، ٣٢١ الطبعة الثانية ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م مطبعة الحلبي، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٥٧٠/٤ مكتبة الدعوة الإسلامية ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، وروح المعاني للألوسي ٥١١/١٥.

(٢) في ظلال القرآن لشيخ سيد قطب ٤٠٠٤/٦.

إليه من سنته فيها[1].

وفى هذا تمجيد لله تعالى، وتعظيم لجلاله، فهو رب العالمين الذى يستحق الطاعة بخضوع وإذعان فلتتجه القلوب إليه، وليعلن الجميع ذكره، وليدم شكره، وليستقر فى القلوب حمده.

وسر الفصل بين قوله تعالى: ﴿الله الصمد﴾ وقوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد﴾ هو! أن هذه الجملة «الله الصمد» كالدليل على الأحدية التى ذكرت فى قوله: «قل هو الله أحد» لأن من كان غنيا لذاته، محتاجا إليه جميع ما سواه لا يكون إلا واحدا، وما سواه لا يكون إلا ممكنا محتاجا، أو أن هذه الجملة «الله الصمد» كالنتيجة لذلك، بناء على أن الأحدية تستلزم الصمدية، والغنى المطلق[2].

وعلى أى احتمال كانت، فالمقام هنا يحتمل كونها دليلا على الوحدانية، وكونها نتيجة لها.

ولسائل أن يقول: هل وحدانية الله عز وجل فى حاجة إلى دليل؟.

والجواب على ذلك بالنفى، فالفطرة تقول: إن الله واحد لا شريك له، والكون كله بما فيه من آيات بينات صادقات ينادى بوحدانية الله عز وجل ذاتا وصفات وأفعالا.

لكن لما اعتقد المشركون وغيرهم من اليهود والنصارى أن آلهتهم الكثيرة لا تقوم بحوائجهم، بين لهم القرآن الكريم بالدليل القاطع ما يؤكد غباءهم، وسفاهة عقولهم، وبشاعة تفكيرهم فى أن هذه الآلهة التى يدعون أنها تقوم بحوائجهم لا تملك لنفسها نفعا ولا ضرا، فكيف تملكه لغيرها.

إن الذى يقضى حوائج الخلق هو من بيده ملكوت السماوات والأرض، الذى له الغنى المطلق، فلا ينفد ما عنده من عطاء، ففيه إذن تعريض بالمشركين، وغيرهم من دعاة الثنوية والتثليث – تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

---

(١) تفسير الفاتحة وست سور من خواتيم القرآن الكريم للسيد محمد رشيد رضا ٩٨.

(٢) ينظر روح المعاني للألوسي ١٥/٥١٣.

حيث احتاجت قلوبهم المريضة إلى دليل على وحدانية الله عز وجل - فكان هذا الدليل الحسى الذى تنطق به حواسهم وأجسادهم التى نمت، واشتد أزرها على نعم الله التى لا تعد ولا تحصى.

ومن ثم فإن الفصل هنا فيه تأكيد للمعنى - وتقوية له، وعطاء الفصل فى هذا المقام لا يقوم به العطف، لأن العطف يقتضى المغايرة، والقرآن الكريم لا يريد هذه المغايرة، وإنما يريد أن يؤكد الأحدية بالصمد، ويجعلها دليلا عليها، ونتيجة لها.

هذا بالإضافة إلى اسمية الجملة التى تساند القصر فى دلالته، وتقوم بدور مهم فى التأكيد على أن قضاء الله سبحانه وتعالى - لحاجات الخلق دائمة وثابتة، لا يقف جوده وعطاؤه وكرمه وفضله لحظة واحدة من ليل أو نهار، فسبحانه وتعالى - قيوم على خلقه ﴿لا تأخذه سنة ولا نوم﴾[1].

ووضع المظهر موضع المضمر فى قوله تعالى: «الله الصمد» مع أنه ليس هناك ما يمنع من إضماره: لأن التصريح بلفظ الجلالة فيه تربية للمهابة فى النفوس، وغرس للمخافة فى القلوب، والمقام بحاجة إلى استنفار خشية الله - سبحانه وتعالى - واستثارة مهابته، واستحضار عظمته سبحانه، وهيمنة سلطانه كى يفطن الخلق إلى من له حق العبادة بخضوع وإذعان.

فالإظهار هنا يعطى عطاء لا يعطيه الإضمار لما فيه من «الإشعار بأن من لم يتصف بالصمدية لم يستحق الألوهية»[2].

وقد أجاب العلامة الرازى على مجئ «أحد» فى النظم الكريم نكرة، و«الصمد» معرفا باللام فقال: «الغالب على أكثر أوهام الخلق أن كل موجود محسوس، وثبت أن كل محسوس منقسم، فإذن ما لا يكون منقسما لا يكون خاطرا ببال أكثر الخلق، وأما الصمد فهو الذى يكون مصمودا إليه فى الحوائج، وهذا كان معلوما للعرب، بل لأكثر الخلق، وصدق الله العظيم فقد قال:

﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ...﴾[3].

---

(١) البقرة ٢٥٥.
(٢) روح المعاني للألوسي ٥١٣/١٥.
(٣) الزخرف ٨٧.

وإذا كانت الأحدية مجهولة مستنكرة عند أكثر الخلق، وكانت الصمدية معلومة الثبوت عند جمهور الخلق، لا جرم جاء لفظ «أحد» على سبيل التنكير، ولفظ «الصمد» على سبيل التعريف[(١)].

وقد ذكر العلامة الألوسي مضمون ما ذكره العلامة الرازي فقال: «أما تعريف «الصمد» دون «أحد» فلعلمهم بصمديته دون أحديته – وعلق على ذلك بقوله: إلا أن علم المخاطب بمضمون الخبر لا يقتضي تعريفه، أي أن علمهم بصمديته دون أحديته لا يقتضي تعريف الصمد، إنما يقتضي ألا يلقى إليه إلا بعد تنزيله منزلة الجاهل، لأن إفادة لازم فائدة الخبر بمعزل عن هذا المقام»[(٢)].

وهذا الكلام يحتاج إلى مناقشة، لأن النص على الأحدية فيه تعريض بغباء المشركين وغيرهم من اليهود والنصارى الذين عمت بصائرهم عن رؤية آيات الله في النفس والكون بدليل وجود المتحنفين الذين كانوا يعبدون الله – سبحانه وتعالى – على دين سيدنا إبراهيم – على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام – قبل بعثه المصطفى – صلى الله عليه وسلم –، وهذا يعني أن وحدانية الله عز وجل لا يغفل عنها الكون، وإن عميت بصائر الخلق عنها.

وهناك كلام للإمام ابن تيمية – رحمه الله – في هذا الشأن يوضح به هذا المعنى فيقول: «أدخل اللام في «الصمد» ولم يدخلها في «أحد» لأنه ليس في الموجودات ما يسمى «أحد» في الإثبات مفرداً غير مضاف، بخلاف النفي وما في معناه كالشرط والاستفهام، فإنه يقال: هل عندك أحد؟، وما جاءني أحد»[(٣)].

والإمام ابن تيمية يشير بكلامه هذا الى خصوصية هذا اللفظ «أحد» في ظل هذا المقام، فهو يقوم بدور مهم في التأكيد على وحدانية الله عز وجل.

كما يذكر الإمام ابن تيمية سر التعريف في «الصمد» فيقول: «أما اسم

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي ٧٧٩/١٦.
(٢) ينظر روح المعاني للألوسي ٥١٢/١٥.
(٣) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ٢٦ تقديم د. محمد عبد المنعم خفاجي – دار الطباعة المحمدية بالأزهر القاهرة بدون تاريخ.

«الصمد» فقد استعمله أهل اللغة فى حق المخلوقين، فلم يقل: «الله صمد» بل قال: «الله الصمد» فبين أنه المستحق لأن يكون هو الصمد دون ما سواه، فإنه المستوجب لغايته على الكمال، والمخلوق وإن كان صمدا من بعض الوجوه، فإن حقيقة الصمدية منتفية عنه لأنه يقبل التفرق والتجزئة، وهو أيضا محتاج إلى غيره، فكل ما سوى الله محتاج إليه من كل وجه، وليس هناك أحد يصمد إليه كل شئ، ولا يصمد هو إلى شئ إلا الله.

وليس فى المخلوقات إلا ما يقبل أن يتجزأ ويتفرق وينقسم وينفصل بعضه من بعض، والله - سبحانه وتعالى - هو الصمد الذى لا يجوز عليه شئ من ذلك، بل حقيقة الصمدية وكمالها له وحده واجبة لازمة، لا يمكن عدم صمديته بوجه من الوجوه، كما لا يمكن تثنية أحديته بوجه من الوجوه»[1]

وما ذكره ابن تيمية هنا يتناسب تماما مع ما ذكر لهذا اللفظ من معان كثيرة بها وبغيرها - مما لم نعلمه - تتحقق صمدية الله الكاملة التى لا تتحقق أبدا لواحد من خلقه تعالى، لأن تفوق البشر فى جانب دليل على عجزهم فى جوانب أخرى متعددة.

وبعد أن أكد القرآن الكريم ألوهية الله تعالى بالأحدية، وأكد الأحدية بالصمدية، قرر هذه الصمدية بقوله تعالى:

﴿لم يلد...﴾

وأنت تلاحظ أن القرآن الكريم لم يأت بحرف العطف بين هذه الجملة، وبين ما سبقها، لأن جملة «لم يلد» محققة ومؤكدة للصمدية فى قوله تعالى:

﴿الله الصمد﴾

فالفعل هنا يتناسب مع المقام تمام المناسبة «لأن الغنى عن كل شئ، المحتاج إليه كل ما سواه لا يكون والدا ولا مولودا»[2].

والكلام فى قوله تعالى: «لم يلد» يستدعى حديث اللغة - الذى ذكرته سابقا - للفظ «الصمد»، إذ من معانيه ودلالته كما قال السلف - رضوان

(١) المصدر السابق ٢٨، ٢٩.

(٢) الفتوحات الإلهية للجمل ٤/٦٠٥.

الله عليهم - أنه هو الذى لم يخرج منه شئ، بمعنى أنه لا يفارقه شئ منه، وتنزيه الله ذاته عن أن يخرج منه شئ من الأشياء كما يخرج من غيره من المخلوقات من تمام معنى الصمد.

وقد استثمر الإمام ابن تيمية هذه الدلالة فى قوله: «لم يلد» بما يحقق ويؤكد أحدية الله - سبحانه وتعالى - وصمديته فقال: «هذه الدلالة للفظ «الصمد» يمتنع عليها أن يلد، وأن يولد، لأن لفظ الولادة ومشتقاته لابد أن يكون من أصلين، فما كان من المتولد عينا قائمة بنفسها فلابد من مادة يخرج منها. وما كان عرضا قائما بغيره فلابد له من محل يقوم به.

فالأول نفاه بقوله: «أحد» لأن الأحد هو الذى لا كفؤ له ولا نظير، فيمتنع أن يكون له صاحبة، والتولد إنما يكون بين شيئين، وصدق الله العظيم فقد قال:

﴿... أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ...﴾(1)

فنفى سبحانه الولد بامتناع لازمه - وهو الصاحبة - لأن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم - وهو الولد..

والثانى نفاه بكونه - سبحانه - «الصمد» لأن المتولد من أصلين يكون بجزءين ينفصلان من الأصلين، والله هو الصمد لا يخرج منه شئ، فكان واحداً من كونه أحدا، ومن كونه صمدا»(2).

والمتأمل فى كلام ابن تيمية يجد أنه بنى نظرته عند استثمار هذا المعنى اللغوى للفظ «الصمد» على أن النظم الكريم «لم يلد» قد جاء فى ثوب الكناية، وأنا معه فى ذلك لأن المقام يتطلب مبالغة فى تأكيد المعنى وتفخيمه وتقريره فى النفوس، ومعلوم أن الكناية أبلغ من التصريح لأنها تحمل المعنى مصحوبا بالدليل والبرهان.

ومن هنا فإن انتفاء الولد موكد، إذ كيف يكون له ولد، ولم تكن له صاحبة - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - فانتفاء الصاحبة - وهو اللازم -

(1) الأنعام ١٠١.

(١) ينظر تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ٣٠.

يدل على انتفاء الولد – وهو الملزوم –.

وبهذا يتأكد المعنى، ويستقر في الأذهان والقلوب أن الله – سبحانه وتعالى – واحد أحد، فرد صمد، وقد أشار إلى هذا المعنى صاحب الكشاف فى قوله: «إن انتفاء الولد فى قوله تعالى: «لم يلد» لأنه لا يجانس حتى تكون له من جنسه صاحبة فيتوالدا»[1].

والقرآن الكريم بهذا النظم الدقيق الذى لبس فى صياغته ثوب الكناية يرد على المشركين وغيرهم من اليهود والنصارى سؤالهم عن الذات العلية، ويقرر بلادة عقولهم، وموت قلوبهم ففيه إذن: «تشنيع بليغ عليهم بما تملكهم لغبائهم، وبلادتهم التقليدية من المعاندة، ومخالفة الفطرة، والبراهين الشرعية العقلية، وأنه ليس بأيديهم إلا أغراض بهيمية ومقاصد سيئة، وتقليد أعمى كالأنعام – وأنهم لو التفتوا أدنى التفات لعرفوا أن ما هم عليه لا يستسيغه من له أدنى فهم أو عقل»[2].

فكل شئ فى الوجود يدعو إلى التوحيد، بل كل آية فى الكون من حولنا تدل على أن الله – سبحانه وتعالى – واحد أحد، فرد صمد.

ومن هنا فقد قامت الكناية بدور مهم فى خدمة الغرض، والتأكيد عليه بما لا يدع فى نفس عاقل استساغة أو قبول موقف المشركين وغيرهم من اليهود والنصارى فى اتخاذهم أولياء من دون الله، والله هو الولى.

يضاف إلى ذلك: أن النفى فى النظم الكريم «لم يلد» مسلط على الجملة الفعلية التى فعلها مضارع، وهذا يعنى تجدد معنى التنزيه والتقديس والتعظيم والتمجيد للذات العلية.

والاقتصار على النفى فى الماضى فى قوله: «لم يلد» دون أن يقال: لن يلد له سر بلاغى هو: «وروده ردا على من قال: إن الملائكة بنات الله عز وجل، أو المسيح ابن الله – تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا – فكذبهم الله عز وجل – ونفى عن نفسه ما قالوا بقوله: «لم يلد»»[3].

---

(١) الزمخشري ٤/ ٢٤٢.
(٢) القواعد الحسان لتفسير القرآن الكريم للشيخ عبد الرحمن ناصر السعدي ٩٢.
(٣) ينظر مفاتيح الغيب للرازي ١٦/ ٧٨٠، وتفسير الخازن ٧/ ٣٢١.

فالتعبير بالجملة الفعلية، والاقتصار على نفى الماضى يتناسب مع المقام تمام المناسبة لأنه بمثابة سوط مسلط على عقول هؤلاء الذين يشركون مع الله غيره، وفى هذا رد لأفكارهم الخبيثة، وطرح لبضاعتهم الخسيسة، ودفاع باطن عن العقيدة الصحيحة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وبعد أن أكد القرآن الكريم تنزيه الله - سبحانه وتعالى - عما قاله المشركون وغيرهم من اليهود والنصارى عطف عليه ما يؤكد ذلك ويقرره بنفى إحاطة النسب من جميع الجهات عن الذات العلية فقال:

﴿ولم يولد﴾

ولأن هذه الجملة وصف بالقدم والأزلية للذات العلية تدخلت الفطرة فى صياغتها فجاءت بصيغة النفى فى الماضى، فإذا ما أضيفت إلى هذه الدلالة فعلية هذه الجملة التى تدل على التجدد تأكد هذا المعنى وتقرر، وهو: أن تنزيه الله - سبحانه وتعالى - تنزيه مطلق لا يرتبط بماض، ولا حال، ولا مستقبل.

* وتسلط نفى المولودية عنه - سبحانه وتعالى - يتناسب مع مقام التأكيد على وحدانية الله عز وجل، «لأن المولودية تقتضى المادة، فيلزم التركيب المنافى للغنى المطلق، والأحدية الحقيقية، أو لأنها تقتضى المجانسة المستحيلة على واجب الوجود»[(١)]، وهذا كله مستحيل فى حق الله - سبحانه وتعالى.

ولسائل أن يقول: لماذا قال القرآن الكريم هنا: ﴿لم يلد﴾؟ وقال فى سورة الإسراء: ﴿... لم يتخذ ولدا...﴾[(٢)]؟

والجواب أشار إليه العلامة الرازى بقوله: «إن لفظ الولد يكون على وجهين:

أحدهما: أن يتولد منه مثله، وهذا هو الولد الحقيقى.

الثانى: أن لا يكون متولدا منه، ولكنه يتخذه ولدا[(٣)].

---

(١) روح المعاني للألوسي ١٥ / ٥١٣.

(٢) الإسراء ١١١.

(٣) مفاتيح الغيب للرازي ١٦ / ٧٨٠، ٧٨١.

ولعل العلامة الرازى يقصد بما ذكره فى الوجه الثانى معتقد المشركين قبل الإسلام إذ الولد الحقيقى هو الذى يتفرع عن الولادة الحقيقية، أما اتخاذ الولد فهو التبنى الذى أبطله الإسلام مؤكدا أنه من أكبر الكبائر، لأنه منكر ينكره الواقع، تزوير ينكره الحق، والأمور فى الحياة يجب أن تقوم على الحق والواقع فى وضوح وتحديد، فكيف ينكر الإسلام التبنى فى حق الأمة، ويجوزه هؤلاء الحمقى فى حق الله عز وجل - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا -.

ثم إن اتخاذ الولد يكون عند الحاجة، والله - سبحانه وتعالى - غنى فى ذاته. فغناه ينتفع به غيره، ويمتد خيره وأثره إلى العباد، فادعاء النصارى ادعاء باطل، ادعاء أجوف لأنه مبنى على الافتراء، والتقليد الأعمى للآباء والأجداد، وصدق الله العظيم فقد قال:

﴿قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه هو الغنى له ما فى السماوت وما فى الأرض إن عندكم من سلطان بهذا أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾(١).

فقوله تعالى هنا: «لم يلد» فيه إشارة إلى نفى الولد فى الحقيقة.

أما ما جاء عليه النظم فى سورة الإسراء فإنه يتجه إلى نفى القسم الثانى، وهو اتخاذ الولد على أى حال كان.

ولا يخفى عليك ما جاء عليه النظم الكريم من إيجاز دقيق يقوم بالمعنى، ويفى بالغرض، على الرغم من قلة اللفظ، فهو إيجاز قصر يقتضيه المقام ويتطلبه، ثم إن هذا الإيجاز يتناسب تماما مع كلمة التوحيد التى يقل فيها اللفظ، ويكثر فيها المعنى لدرجة ينفد معها ماء البحار لو كان مدادا، فسبحان من هذا كلامه.

وبعد أن أكد القرآن الكريم صمدية الله - سبحانه وتعالى - بأنه منزه عن الوالد والولد، أضاف إلى هذا التنزيه تنزيها مطلقا عن أن يكون للذات العلية مماثلا أو نظيرا فقال:

---

(١) يونس ٦٨.

﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾

ولسائل أن يقول: ما سر العطف بالواو فى قوله تعالى: ﴿ولم يولد. ،ولم يكن له كفوا أحد﴾؟ ثم ماسر الفصل فى قوله: «الله الصمد».

والجواب على ذلك يكمن فى أن قوله تعالى: ﴿ ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد﴾ سيق لمعنى وغرض واحد وهو: نفى المماثلة والمشابهة عن الذات العلية بوجه من الوجوه، وهذه أقسامها لأن المماثل إما ولد، أو والد، أو نظير، فلتغاير الأقسام واجتماعها فى تنزيه الله تعالى لزم العطف فيها بالواو.

وترك العطف فى قوله: «الله الصمد» لأنه مقرر لما قبله، كما تركه فى قوله: «لم يلد» لأنه مؤكد للصمدية لأن الغنى عن كل شئ المحتاج إليه كل ما سواه لا يكون والدا ولا مولودا، فهذه الجمل الثلاث «قل هو الله أحد...» فى معنى جملة واحدة، دليل لصمديته تعالى[(١)].

فالواو هنا تقوم بدور مهم فى خدمة الغرض الذى سيقت له السورة الكريمة، وإبراز ما به يتنزه الله عز وجل تنزيها مطلقا فى سلك واحد.

وكأن معنى المغايرة والجمع الذى تتميز به الواو عن غيرها من حروف العطف ينسج هذا التنزيه المطلق برد كل فكر باطل، أو افتراء منكر فى حق الذات العلية، ويقرر هذا التمجيد والتقديس بخيوط من نور، وذلك بجمع ما اعتقده اليهود والنصارى من التثليث وغيره - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - ليصب هذا النسيج فى مقام واحد، وهو التأكيد على وحدانية الله عز وجل، بنفي ما اعتقده هؤلاء وأذاعوا به افتراء: ﴿... قاتلهم الله أنى يؤفكون﴾[(٢)].

فالعطف هنا يقتضيه المقام ويتطلبه، وكذلك الفصل، وهكذا يضرب الذكر الحكيم أوتار القلوب بمراعاته للمقامات المختلفة التى من خلالها يجد المعنى طريقه إلى القلوب، فيدخل فيها دخولا مستأنسا، ويتمكن فى الأذهان فضل تمكن، ويتحدى النظم الكريم الخلق جميعا بهذا النسيج المحكم، والبناء المتماسك الذى يمتاز على كلام الخلق قدر تميز قائله عز وجل على خلقه.

(١) ينظر الفتوحات الإلهية للجمل ٤/ ٦٠٥، وروح المعاني للألوسي ١٥/ ٥١٥.
(٢) التوبة ٣٠.

وأرى – لزاما على – بيان معنى الكفؤ حتى يظهر المراد – بإذن الله – ففى المعاجم اللغوية يقال: كافأ فلان فلانا: ماثله، وكافأه مكافأة، وكفاء: جازاه، وهذا كفاؤه، وكفيئه، وكفؤه بضم الكاف وتسكين الفاء، وكفؤه: بفتح الكاف وتسكين الفاء، وكفؤه بكسر الكاف وتسكين الفاء مثله، والتكافؤ: الاستواء، والكفو هو الكفؤ[1] فالمادة اللغوية لهذا اللفظ تدور حول المماثلة، ثم ما يعطى هذا المعنى من ألفاظ كالند، والشبيه، والنظير، والعديل، ولذا اختلفت نظرة المفسرين لمعنى هذا اللفظ فى ظل هذا المقام، فقال كعب وعطاء: لم يكن له مثل ولا عديل، وقال مجاهد: لم يكن له صاحبة، كأنه – سبحانه وتعالى – قال: لم يكن أحد كفؤا له فيصاهره، ردا على من حكى الله عنهم قوله: ﴿وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا ولقد علمت الجنة إنهم لمحضرون سبحان الله عما يصفون﴾[2].

وعلى ذلك يكون تفسير هذه الآية كالتأكيد لقوله: «لم يلد».

وما ذكره العلامة الرازى فى هذا الشأن أقرب إلى القبول حيث قال: «لما بين الله – سبحانه وتعالى – أنه هو المصمود إليه فى قضاء الحوائج، ونفى الوسائط من المبين بقوله: «لم يلد ولم يولد» ختم السورة الكريمة بنفى أن يكون شيئ من الموجودات مساويا له فى شئ من صفات الجلال والعظمة[3].

والعلامة الرازى بهذا التحقيق يرجع بهذا اللفظ إلى أصل دلالته، وليس ببعيد على هذا اللفظ الذى آثره القرآن الكريم على غيره أن يتحمل كل هذه المعانى التى ذكرها المفسرون، وأن يضفى بظلال التأكيد على معنى الوحدانية الذى تقرره السورة الكريمة، فيعطى عطاء فى هذا المقام يصل إلى ما قرره العلامة الرازى، واختاره من بين هذه المعانى من أنه ليس هناك شئ من الموجودات مساويا للذات العلية فى ذاته وصفاته وأفعاله – سبحانه وتعالى –.

ولسائل أن يقول إن المقدم فى قوله تعالى «ولم يكن له كفوا أحد» هو

---

(١) ينظر لسان العرب لابن منظور مادة كفؤ، وكفو، والقاموس المحيط للفيروزابادي فصل الكاف باب الهمزة، وفصل الكاف باب الواو.

(٢) الصافات ١٥٨، ١٥٩.

(٣) ينظر مفاتيح الغيب للرازي ١٦/ ٧٨٣.

الجار ومدخوله، والأصل فى الكلام العربى أن يؤخر الظرف ولا يقدم فما السر فى وروده مقدما فى أبلغ الكلام مع الخبر على الاسم؟ إذ التقدير - والله أعلم - ولم يكن أحد كفوا له.

بداية أقول: إن كلام الله - سبحانه وتعالى - يعلو ولا يعلى عليه، فلا يخضع لقواعد البشر، لأن عقولهم مهما بلغت من دقة فكرية محكومة بقوله عز وجل **﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾**[1] . فهى إذن قاصرة على إدراك ما فى الذكر الحكيم من بعض الأسرار والنكات البلاغية التى تعجز العقول عن حصرها فى الموطن الوحد، ذلك لأن القرآن الكريم كلام الله عز وجل، وكلامه صفته، وكما أنه ليس لله نهاية، فليس هناك نهاية لفهم كلامه.

والمتأمل فى النظم الكريم يجد الجواب على هذا التساؤل واضحا فى نوره، فالغرض الذى سيقت له الآية الكريمة هو: نفى المكافأة والمساواة عن ذات الله تعالى، واللفظ الدال على هذا المعنى هو هذا الظرف، فكان تقديمه أولى وأهم، لأن الغرض المنوط بهذه الآية الكريمة متعلق به ومطوى فيه، فكان تقديمه مناسبا للمقام تمام المناسبة[2] .

هذا ولم يغفل المفسرون القول بأن التقديم هنا قد يكون لمراعاة الفواصل، وهو وإن كان كذلك فإن مراعاة المعنى الذى يقتضيه المقام أولى من مراعاة اللفظ والفواصل.

يضاف إلى ذلك تقديم الخبر على الاسم فى قوله تعالى: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ للأهمية، ولأنه يشير من أول وهلة إلى أن المنزه تنزيها مطلقا هو الله عز وجل، وهذا يتناسب مع مقام التأكيد على وحدانية الله عز وجل تمام المناسبة.

وأيضا ما جاء عليه النظم الكريم من تعبير بالجملة الفعلية التى فعلها مضارع، ثم تسلط النفى عليها لتحكى بتكوينها وجرسها الصوتى هذا التنزيه المطلق للذات العلية، وتجدد حدوثه حالا بعد حال.

---

(١) الإسراء ٨٥.

(٢) ينظر الكشاف للزمخشري ٤ / ٤٤٢، ومفاتيح الغيب للرازي ١٦ / ١٨٢، والفتوحات الإلهية للجمل ٤ / ٦٠٥، وروح المعاني للألوسي ١٥ / ٥١٥.

وللعلامة ابن تيمية كلام طيب فيما يفيده التعبير بلفظ «أحد» فى هذه السورة الكريمة فيقول: «والمعنى الصحيح الذى هو نفى المثل والشريك والند قد دل عليه قوله سبحانه: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾، وقول القائل: الأحد أو الصمد، أو غير ذلك هو الذى لا ينقسم ولا يتفرق، أو ليس بمركب ونحو ذلك. هذه العبارات إذا عنى بها أنه لا يقبل التفرق والانفصال فهذا حق، وأما إن عنى أنه لا يشار إليه بحال، أو من جنس ما يعنون بالجوهر الفرد أنه لا يشار إلى شئ منه دون شئ فهذا عند أكثر العقلاء يمتنع وجوده، وإنما يقدر فى الذهن تقديرا.

وقد علمنا أن العرب حيث أطلقت لفظ الواحد والأحد نفيا وإثباتا لم ترد هذا المعنى فقوله تعالى:

﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره..﴾[1]

لم يرد هذا المعنى الذى فسروا به الواحد والأحد، وكذلك قوله تعالى: ﴿.. وإن كانت واحدة فلها النصف﴾[2].

وقوله: ﴿لم يكن له كفوا أحد﴾

فإن المعنى لم يكن له أحد من الآحاد كفوا له.

فإن كان الواحد عبارة عما لا يتميز منه شئ عن شئ أو لا يشار إلى شئ منه دون شئ فليس فى الموجودات ما هو أحد إلا ما يدعونه من الجوهر الفرد، ومن رب العالمين، وحينئذ لا يكون قد نفى عن شئ من الموجودات أن يكون كفوا للرب لأنه لم يدخل فى مسمى أحد»[3].

ومراد الإمام ابن تيمية من هذا الكلام: أن لفظ «أحد» له دلالة خاصة لا تطلق إلا على الواحد الأحد جل فى علاه.

وهو أنه لا يشر إليه بحال من الأحوال، أو لا يشار إلى شئ منه دون شئ هذه الدلالة يمتنع وجودها فى الخلق.

وإذا كان لأمر كذلك فإن النفى فى قوله تعالى: ﴿ولم يكن له كفوا

(١) التوبة ٦. (٢) النساء ١١.
(٣) ينظر تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية ١٦٧، ١٦٨.

أحد﴾ فيه تأكيد لوحدانية الله سبحانه وتعالى–من حيث إنه لا يوجد أحد بهذا المعنى إلا الله عز وجل.

أما المعنى الذى أرادته العرب من لفظ «أحد» عند إطلاق دلالته على غير الله عز وجل فهو إرادة فرد غير معين كما هو واضح من الآيات السابقة.

فأنت تلاحظ أن لقوله «أحد» فى السورة الكريمة دورامهما فى تأكيد وحدانية الله عز وجل سواء أكان ذلك بإثبات أحديته تعالى فى قوله: ﴿قل هو الله أحد﴾ أم كان بنفى أن يكون له مماثل أو مكافئ –تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وفى هذا بيان واضح بأن هذه السورة الكريمة تشتمل على جميع أنواع التنزيه والتمجيد بالنفى والإثبات، فهى تثبت وتقرر أحدية الله وصمديته، وتنفى بشدة كل ما لا يجوز فى حقه تعالى.

ولهذا كانت هذه السورة الكريمة تعدل ثلث القرآن الكريم، فالصمدية تثبت الكمال المنافى للنقائص، والأحدية تثبت الانفراد بذلك، وكذلك إذا نزه الله نفسه عن أن يلد فيخرج منه مادة الولد التى هى أشرف المواد، فلأن ينزه نفسه عن أن يخرج منه مادة غير الولد بالطريق الأولى والأحرى»[1].

هذا وقد ذكر المفسرون فى ترتيب آيات هذه السورة الكريمة عدة فوائد منها:

أن أول السورة الكريمة يدل على أن الله سبحانه وتعالى–واحد أحد– فقوله تعالى: ﴿هو الله﴾ إشارة إلى من هو خالق الأشياء وفاطرها؛ ويطوى فى هذا المعنى وصفه تعالى بالقدرة و العلم، لأن الخلق يستدعى ذلك لكونه واقعاً على غاية الإحكام والاتساق والانتظام، وفى ذلك وصفه تعالى بأنه ، سميع، بصير. وقوله: «أحد» وصف بالوحدانية ونفى الشركاء، وقوله: «الصمد» وصف بحاجة كل الخلق إليه والذى كذلك غنى لذاته، وفى كونه غنياً مع كونه عالماً أنه عدل غير فاعل للقبائح لعلمه بقبح القبيح، وعلمه بغناه عنه، وفيه أيضا دلالة على أنه كريم رحيم لأنه لا يصمد إليه حتى يكون محسناً،

(١) المصدر لسابق ١٦٩.

وقوله: «لم يلد» نفي للشبه والمجانسة، وقوله: «ولم يولد» وصف بالقدم والأولية، ثم فيه دلالة على أنه غني على الإطلاق، منزه عن التغيرات، فلا يخل بشئ أصلاً، ولا يكون جوده لأجل جر نفع، أو دفع ضرر، بل بمحض الإحسان، وقوله: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ تقرير لذلك، وبت للحكم به، وهذه فائدة.

والفائدة الثانية: أن الله سبحانه وتعالى - نفى عن ذاته في هذه السورة الكريمة أنواع الكثرة بقوله: «أحد» ونفى النقص والمغلوبية بقوله: «الصمد»، ونفى المعلولية والعلية بقوله: ﴿لم يلد ولم يولد﴾، ونفى الأضداد والأنداد بقوله تعالى: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾.

الفائدة الثالثة: أن قوله تعالى: «أحد» يبطل مذهب الثنوية القائلين بالنور والظلمة، والنصارى في التثليث، والصابئين في الأفلاك والنجوم.

والآية الثانية: ﴿الله لصمد﴾ تبطل مذهب من أثبت خالقاً سوى الله، لأنه لو وجد خالق آخر لما كان الحق مصمودا إليه في طلب الحاجات.

والآية الثالثة: ﴿لم يلد ولم يولد﴾ تبطل مذهب اليهود في عزير، والنصارى في المسيح، والمشركين في أن الملائكة بنات الله-تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا..

والآيةالرابعة: ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ تبطل مذهب المشركين اللذين جعلوا الأصنام أكفاء له وشركاء-تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا..(١)

وهذا-بلا شك- يدل على دقة النظم القرآني الذى يأتى فيه الإيجاز والإطناب حسبما يقتضى المقام ويتطلب، والمقام هنا فى غاية الوضوح، لأن وحدانية الله عزوجل ليست بحاجة إلى دليل، فكل شئ فى الكون شاهد ومقر بها، ولذا جاء النظم فى السورة الكريمة على طريقة يقل فيها اللفظ، ويكثر فيها المعنى حتى يكون شد الناس إلى خالقهم بهذه السورة الكريمة شداً ميسوراً، رقيقاً كرقة هذه الألفاظ، بسيطاً كبساطة هذا الأسلوب، فهو إيجاز قصر يتطلبه المقام ويستدعيه.

---

(١) ينظر الكشاف للزمخشري ٤/ ٤٤٢، ومفاتيح الغيب للرازي ١٦/ ٧٧٣، ١٨٤، وروح المعاني للألوسي ١٥/ ٥١٦.

ومع الفنون البلاغية التى قامت بدور مهم في الوفاء بعرض التأكيد على وحدانية الله عز وجل فقد ساهم الأداء الصوتى أيضا بجانب كبير في هذا المعنى، فمراعاة القرآن الكريم للفواصل جعلت النظم فى غاية الدقة والإحكام والإبداع، بالإضافة إلى الإشعار بالمعنى.

لذا يبقى أن أشير فى وجازة إلى هذا التناسب فى الفواصل، أهو سجع، كما يقول بعض البلاغيين؟ أم هى فواصل لا يقال لها سجع كما يقول البعض الآخر؟ وماذا أفادت على أى اعتبار كانت التسمية؟.

فالمعروف فى ميزان السجع أن أفضله ما تساوت قرائنه -فقره- ثم ما طالت فيه الثانية، ويقبح عندهم أن تكون القرينة الثانية أقل من الأولى.

هذا كله فى كلام الناس، أما كلام رب العزة جل فى علاه فهو أجل وأعظم من أن يخضع لهذه الموازين، وإلا فلماذا تقول فيما بين أيدينا الآن من قوله

﴿قل هو الله أحد الله الصمد﴾؟

من أجل هذا أقول: إننى أرجح الرأى القائل بأن ما فى القرآن الكريم مما يشبه السجع إنما هى فواصل، تعمل فى المعنى وفى اللفظ، فحين يقول القرآن الكريم: **﴿قل هو الله أحد﴾** فكأنه يرى دعاة التثليث وغيرهم من أول الأمر بعمى البصيرة، وفساد القلوب، فإذا جاء قوله تعالى: **﴿الله الصمد﴾** على نفس الفاصلة وقع التناسب بين «أحد» و «الصمد» ليشد هذا التناسب الخلق جميعا إلى من يقضى حوائجهم فتتجه القلوب إليه، وتلتف النفوس حول عطائه، ويجلس الجميع على مائدة كرمه الذى لا يحد ولا يوصف ولا يقارن، فإذا جاء قوله تعالى: **﴿لم يلد ولم يولد﴾** وقع التنزيه فى القلوب موقعه، ورد على اليهود والنصارى قولهم المفترى، فإذا ختمت السورة الكريمة بقوله: **﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾** بلغ التنزيه مبلغه بحيث يليق بالذات العلية كل ما هو كامل وجليل وجميل، فظهر المعنى هنا كما ترى من همس الحروف وتجانسها لأنه جاء فى ثوب متسق تخضع له الحواس الظاهرة، كما يخضع له العقل والقلب.

ولأن هذه السورة الكريمة تثبت وتقرر عقيدة التوحيد الإسلامية التي هى عقيدة للضمير، وتفسير للوجود، ومنهج للحياة، والتى هى فى مجملها أساس يبنى عليه جميع التكاليف والأحكام فمما تجدر الإشارة إليه أن هذا المعنى الذى أكدته السورة الكريمة بصورة يقف أمامها فحول البلغاء عاجزين عن إدراك ما فى الذكر الحكيم من أسرار ولطائف ودقائق، فإن الفنون البلاغية قد قامت بهذا المعنى فى جميع سور القرآن الكريم على أتم وجه وأكمله، وفصل القرآن الكريم ما أجمله هنا من معنى عظيم لا يكفى فى تصويره مداد البحار

لذا فإن البحث هنا يوصى بتناول هذا المعنى العظيم-الذى أكدته هذه السورة الكريمة فى كل سورة على حدة، على أن يكون موضوع البحث مثلاً: من بلاغة القرآن الكريم فى التأكيد على وحدنية الله عزوجل فى سورة كذا، أو: الخصائص البلاغية فى تقرير معنى الوحدانية فى سورة من سورالذكر الحكيم.

واستثمار الخصائص البلاغية فى مثل هذا الموضوع فيه إضافة عظيمة تثرى المكتبة البلاغية بما هى فى حاجة إليه من معان وأسرار يزخر بها الذكر الحكيم.

وإذا كانت الفنون البلاغية قد قامت بهذا المعنى العظيم-معنى الوحدانية- على مدار الذكر الحكيم، فإنها أيضا قد قامت به على مدار بيان النبى-صلى الله عليه وسلم- سواء فى ذلك ما رواه النبى-صلى الله عليه وسلم- عن ربه عز وجل من الأحاديث القدسية، أم كان من بيانه-صلى الله عليه وسلم-، لأنه فى الجميع وحى من الله عز وجل، والكل نور يصدر من مشكاة واحدة.

ومعلوم أن استجلاء المعانى، وكشف الأسرار فى بيان النبى-صلى الله عليه وسلم- فى صحبة الذكر الحكيم لهو من الأهمية بمكان، بل هو من أهم الواجبات، ذلك لأن السنة موضحة ومفصلة لما أجمله الذكر الحكيم، «فصلة السنة بالكتاب هى صلة بين طرفين مصدرهما فى النهاية واحد... فالسنة تفسير للكتاب وعلاقتها به علاقة التفسير بالمفسر، والبيان بالمبين»[(1)]،

(1) السنة بياناً للقرآن لكريم د/ إبراهيم لخولي ٧، إصدار لشركة العربية للطباعة والنشر.

هذا شئ.

وشئ آخر، أن العقيدة الصحيحة التى أكدتها سورة الإخلاص بإثبات الكمال المطلق لله سبحانه- هذه العقيدة لابد أن تستمد روافدها من منابعها الأصلية، ومصادرها الأساسية: القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة.

فالسورة الكريمة قد قررت معنى الوحدانية، وأكدت أن الإشراك بالله جهل أعمى لا يدرك ولا يميز، ومن هنا كان المحور الأساسى الذى تدور عليه السورة الكريمة هو التنزيه المطلق لله عز وجل، دون التعرض لهؤلاء المشركين وغيرهم من اليهود والنصارى، إذ ليس فيها مسمى لخبثهم، وعلما لجرمهم، ولذا نجد مسمى هذا الجرم فى الحديث القدسى الجليل الذى رواه سيدنا أبو هريرة-رضى الله عنه-عن النبى-صلى الله عليه وسلم- أنه قال: قال الله تعالى:

«كذبنى ابن آدم، ولم يكن له ذلك، وشتمنى ولم يكن له ذلك، فأما تكذيبه إياى، فقوله: لن يعيدنى كما بدأنى، وليس أول الخلق بأهون علىّ من إعادته، وأما شتمه إياى، فقوله: اتخذ الله ولداً، وأنا الأحد الصمد، لم ألد، ولم أولد، ولم يكن لى كفوا أحد»[1].

والقارئ أو السامع لهذا الحديث الجليل يتساءل: هل الحديث هنا على عمومه فى بنى آدم كما يدل عليه منطوق اللفظ؟ أم أنه يقصد بعض بنى آدم؟ وإذا كان المقصود البعض فلماذا لم يعبر عن ذلك بما يدل على التبعيض؟

---

(١) البخاري بشرح الفتح ٨/ ٦١١، باب «قل هو الله أحد» والأحاديث لقدسية ١/ ٣٣، المجلس الأعلي للشئون الإسلامية ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

- والفرق بين القرآن الكريم والحديث القدسي من وجوه: ١- أن القرآن معجز، والحديث القدسي ليس معجزاً، ٢- أن الصلاة لا تكون إلا بالقرآن بخلاف الحديث القدسي، ٣- أن جاحد القرآن يكفر بخلاف جاحد الحديث القدسي فإنه لا يكفر، ٤- أن القرآن الكريم لابد فيه من كون سيدنا جبريل واسطة بين النبي-صلي الله عليه وسلم- وبين الله تعالي بخلاف الحديث القدسي، ٥- أن القرآن الكريم يجب أن يكون لفظه من الله تعالي، بخلاف الحديث القدسي فيجوز أن يكون لفظه من النبي-صلي الله عليه وسلم- ٦- أن القرآن الكريم لا يمس إلا بالطهارة بخلاف الحديث لقدسي فيجوز مسه من المحدث- ينظر الأحاديث القدسية ٧.

والجواب: أن المقصود هنا-والله تعالى أعلى وأعلم- بعض بنى آدم. لأن منهم من هو طائع، ومن هو عاص، ومن هو جاحد كافر، وما فصل به الحديث الجليل بعد ذلك يدل على أنه فيمن أنكر البعث والنشور من المشركين وعباد الأوثان، ومن افترى على الله الكذب من اليهود والنصارى الذين قالوا بالثنوية والتثليث-تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا..

فالسياق إذن يدل على أن المقصود هذا البعض، وليس الكل، ومجئ النظم فى الحديث الشريف على هذا البناء: «كذبنى ابن آدم» بإفراد «ابن» وإضافته إلى آدم يؤكد ذلك، إذ لو أراد الجمع لقال: كذبنى بنى آدم، أو كذبني الناس، أو كذبنى الخلق، إلى غير ذلك مما يؤدى معناه معنى الجمع. لكنه آثر التعبير بما جاء عليه النظم هنا من إفراد «ابن» وإضافته إلى «آدم» ليشعرنا بأن النفس أمارة بالسوء، وأن ابن آدم مجبول على الميل إلى الشهوات، ولا نجاة له من نفسه وشيطانه إلا بمجاهدتها، وقسرها حتى تستقيم على الطريق، كما يشير أيضا إلى هذه الفئة الضالة-فى كل عصر- التى ضلت الطريق وعميت بصائرهم عن رؤية الحق، فنضح كفرهم بما لا يليق بذات الله -سبحانه وتعالى-، واستبدلوا الذى هو أدنى بالذى هو خير، فما أكفرهم بالله تعالى ونعمه مع معرفتهم بكثرة إحسانه، ووفرة جوده، وعظيم عطائه.

فالحديث الجليل هنا-كما ترى- يؤكد بشاعة هؤلاء الذين نسبوا إلى الله عز وجل ما هو منزه عنه-سبحانه وتعالى ويقرر فساد مذهبهم وظلمة قلوبهم، ولذا جاء النظم فى ثوب الجملة الفعلية التى تفيد التجدد مما يدل على تجدد هذا المعنى، وتجدد هذه القصة، قصة هؤلاء المكذبين مع الله عز وجل فى كل عصر. فهى قصة حقيقية متكررة متجددة من طغاة كل زمن لذا ساند التعبير بالجملة الفعلية فى هذه الدلالة مجئ الفعل على صورة الماضى بصيغة-فعل- ليفيد التحقيق والتكرار.

ولما كان جلال الله-سبحانه وتعالى- لا يزيد بالطاعات، ولا ينقص بالمعاصى والسيئات جاء الحديث الجليل بعد هذا التكذيب المفترى بجملة معترضة فقال: **«ولم يكن له ذلك»**، والسر البلاغى للاعتراض فى هذا المقام هو: تنزيه الله عزوجل عما انطوت عليه قلوب هؤلاء المكذبين وتقديسه عما

ينسبونه إليه.

وفى هذا إشعار بمدى جرم هؤلاء، وفظاعة ما استقرت عليه قلوبهم من حقد دفين متواصل، يسقيه السابق للاحق، ويورثه الأجداد للآباء، والآباء للأبناء، فقد وحد الشر طريقهم، وجمع الطغيان بينهم، فهم ظالمون لأنفسهم، راضون بسفاهة عقولهم، وغباء تفكيرهم.

فالاعتراض هنا إذن فيه ذم لهؤلاء المكذبين، وتحقير لشأنهم حتى يعرف الإنسان حجمه، ولا يغفل عن قدره، ولذا جاء التبعير باسم الإشارة الذى للبعيد ليدل على أن هذا المسلك بعيد مع جلال الله وعظمته، ومرتكبه بعيد عن رحمة الله عزوجل.

ويقرر الحديث الجليل مدى جرم هؤلاء وفظاعته بعطف مزيد من سوء أخلاقهم وأدبهم مع الله رب العالمين فيقول: «وشتمنى...» فالواو هنا تبرز جرائم هؤلاء وتنظمها فى سلك واحد حتى يتأكد فى الأذهاب،ويستقر فى القلوب ما انطوت عليه قلوبهم من خبث وضغينة للإسلام ورسوله-صلى الله عليه وسلم-، إنها تحكى تاريخ البشرية، وتروى قصة الخلق مع الخالق، فهى تحكى تاريخ اليهود الطويل مع الإسلام والمسلمين، وتبرز على مر العصور حقدهم الدفين، ومرارة ما حدث لهم فى خيبر على يدى قائد المسلمين الأعظم سيد المرسلين سيدنا محمد صلى لله عليه وسلم، كما تبرز ضلال النصارى وحيرتهم، ومدى ما يكنه الجميع ضد الإسلام وكتابه ورسوله-صلى اله عليه وسلم-، ولكنها سنة الله فى كونه أن يبقى الإسلام وكتابه طاهراً لا تمسه أيدى التحريف التى امتدت وحرفت كلام الله عزوجل فى التوراة والإنجيل.

ويؤكد الحديث الجليل تنزيه الله عز وجل وتقديسه بتكرار الاعتراض فيقول بعد قوله: «وشتمنى» «ولم يكن له ذلك» أى: ذلك الشتم.

وكأن اللغة بفنونها المختلفة تريد أن تساهم فى تنزيه الله عز وجل فلها من مسمى هذا الفن «الاعتراض» معنى، هو: اعتراض الفطر السليمة على سلوك هؤلاء ومخالفتهم منهج السماء.

فالاعتراض الأول: «ولم يكن له ذلك» يعترض على منكرى البعث فكرهم الخاطئ، والاعتراض هنا يعترض على تناقض هذا الفكر مع الحق والمنطق والفطرة، فالفطرة السليمة تنادى بإله واحد، وتعترض على قول من قال: اتخذ الله ولدا، أو عزير ابن الله، أو المسيح ابن الله - تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وتسلط النفى على الجملة الفعلية التى فعلها مضارع فى قوله: ﴿ولم يكن له ذلك﴾ يفيد تجدد هذا المعنى وحدوثه، فالله - سبحانه وتعالى - منزه رغم أنف المشركين لأن تنزيهه ذاتى لا يزداد بطاعة أحد، ولا ينقص بمعصية أحد.

وبهذا يكون الحديث الجليل قد هيأ النفس، وحرك المشاعر وهز القلوب، وملأها شوقا إلى تفصيل ما أجمله فى قوله: «كذبنى... وشتمنى...» فإذا به يقول:

«فأما تكذيبه إياه فقوله: لن يعيدنى كما بدأنى»

والتفصيل بعد الإجمال هنا من مقتضيات المقام، لأن القضية جد غريبة، لأنها قضية رب يعطى، وإنسان يجحد، قضية رب ينعم وإنسان يكفر، قضية رب يغفر وإنسان يذنب، قضية رب يرحم وإنسان يتجبر ويتكبر، قضية رب الأرباب وإنسان خلق من تراب... وهكذا - ومن هنا كان التفصيل بعد الإجمال طريق التعبير هنا، لأن الشئ إذا قدم جملة، ثم فصل بعد ذلك كان دخوله إلى النفس دخولا مستأنسا مصحوبا بما يقره فى القلوب.

ولذا كان بناء الحديث الجليل على هذا النظم البديع أجمل وأكمل من قولنا: كذبنى ابن آدم فقال: إنه لن يعيدنى، ذلك لأن النظم الشريف جاء على طريقة تعشقها النفوس والقلوب فى فهمها للمعانى. فالنفس دائما وأبدا تعشق ما يأتى إليها بعد طول تأمل وأناة، وتهيؤ وشوق، وهذا شئ طبيعى يتلاءم مع المنطق لزن الشئ إذا نيل بعد الشوق إليه، والطلب له كان نيله أحلى، وأثره أدوم.

والمعنى الذى يريد الحديث الجليل أن يقره فى الأذهان هو: كفران بعض بنى آدم بنعم الله عز وجل، وإنكارهم البعث والنشور، ثم ما ادعى اليهود والنصارى نسبته إلى الله عز وجل افتراء وكذبا.

ولذا كان النص على ذات الله - سبحانه وتعالى بهذا الضمير المنفصل «إياى» من مقتضيات المقام هنا، مع أن المعنى كان يتأتى من النظم الجليل بدونه، لكنه أثر النص عليه ليظهر عند كل ذى لب أن جرأة هؤلاء فى تكذيبهم قد فاقت كل حد، وأن جرمهم أفظع مما يتصور، لأنه مع من أمره بين الكاف والنون.

وبهذا يصور الحديث الجليل جريمتهم ويضعها أمام العقول السليمة، والقلوب المستقيمة لتدرك رحمة الله بخلقه، وحلمه العظيم عليهم، وإمهاله لهؤلاء المكذبين الضالين، الذين أصيبوا بمرض القلوب، وحنق الصدور، وفلس العقول، وسفاهة النفوس حتى أصبحوا فى كون الله عدما لا قدر لهم ولا وزن.

والقارئ والسامع لهذا الشرط «فأما تكذيبه...» تتشوق نفسه إلى معرفة الجواب الذى طال انتظار النفوس للوقوف عليه فجاء الجواب فى قوله: فقوله:

«لن يعيدنى كما بدأنى»

ومع هذا الجواب تقف النفوس لتتأمل مسلك هؤلاء المكذبين فى التفكير الذى لا يتفق مع العقل، ولا مع المنطق، مما يدل على اضطراب خاطر المشركين، وذبذبة قلوبهم لدرجة تجعلهم ينطقون بين الحين والحين بالفطرة التى فطر الله الناس عليها.

وفى نظم الحديث الجليل ما يؤكد هذا المعنى، تأمل فى قوله تعالى فى الحديث القدسى: «لن يعيدنى كما بدأنى»، تجد أن المشركين الذين أنكروا البعث لم ينكروا خلق الله لهم بداية كما حكى الله عنهم فى بناء النظم تشبيه الإعادة بالبدء، ونسبته إلى الله عز وجل فى قوله: «كما بدأنى» فهذا اعتراف فطرى من المشركين بأن الخالق هو الله عز وجل.

وإذا كان الأمر كذلك فإن الحديث الجليل يعرض بغباء المشركين، ويصرح بسفاهة عقولهم، لأنهم لو عقلوا لعلموا عن يقين أن الإعادة أهون بكثير من البدء - فسبحان من خلق فسوى، وقدر فهدى، «وإن كان الخلق والإعادة بالنسبة إلى الله - سبحانه وتعالى - سواء»[1]، وصدق الله العظيم

(١) البخاري بشرح الفتح ٨/ ٣٤.

فقد قال:

﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾[1]

فقدرة الله - سبحانه وتعالى - لا تقاس بخلق ولا إعادة، فالكون كونه، والخلق خلقه، وله - سبحانه - طلاقة القدرة فى خلقه وكونه.

ولذا نزه الله - سبحانه وتعالى - ذاته عما ذهب إليه هؤلاء المشركون باعتراض آخر فقال:

﴿وليس أول الخلق بأهون على من إعادته﴾.

فهو اعتراض يفيد تنزيه الله عز وجل عما نسبه إليه هؤلاء المكذبون، ويؤكد للناس جميعا أن الذى خلق أولا قادر بالطبع على الإعادة، بل الإعادة أيسر وأسهل كما هو مقتضى العقل والمنطق.

ودقة النظم هنا آثرت التعبير بـ - أول - فى قوله: «وليس أول الخلق..» دون مبدأ الخلق مثلا، «لأن الأول هو الذى يترتب عليه غيره، ومبدأ الشئ هو الذى منه يتركب، أو منه يتكون، فالحروف مثلا مبدأ الكلام[2]

والحديث الجليل هنا ينص على الأولية التى يترتب عليها غيرها ليأخذ بأيدى هؤلاء المكذبين إلى الدليل القاطع على قدرة الله عز وجل على البعث والنشور، ثم لتصل عقولهم إلى مبدأ الخليقة عندما خلق الله سيدنا آدم - على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام، على غير أنموذج سابق.

ولعل قوله فى بداية الحديث الجليل «كذبنى ابن آدم...» بالنص على بنوة آدم رجوع بهذه العقول إلى هذا الخلق الأول الذى بدأ الله - سبحانه وتعالى - فيه خلق الإنسان من طين، ثم جعله نطفة من قرار مكين، ثم خلق من النطفة علقة، ومن العلقة مضغة، ومن المضغة عظاما، ثم كسا العظام لحما، ثم أنشأه خلقا آخر، فسبحان من هذا خلقه، وصدق الله العظيم فقد قال:

---

(1) يس ٨٢.

(2) ينظر المفردات للراغب الأصفهاني مادة أول.

﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين. ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾[1].

إن الذى صنع كل هذا، وأنشأه لأول مرة قادر على إعادته وبعثه، وصدق الله العظيم إذ قال:

﴿وهو الذى يبدؤ الخلق ثم يعيده، وهو أهون عليه...﴾[2]، «فالإعادة أهون بكثير من البدء، لأن البدء فيه خلق للأجزاء وتأليفها، ولا شك أن الأمر الواحد أهون من أمرين. ثم إن الخلق يكون فيه تقدير وتدريج وتطور، حتى يصير التراب قابلا للحياة، ثم ينفخ الله فيه الروح بعد ذلك، فإذا هو بشر. أما الإعادة فلا يكون فيها شئ من ذلك بل يكون نداء وخروج، فيخرج بشرا سويا بكن فيكون»[3].

وأنت ترى أن التعبير بقوله: «أهون» يعطى إشارة صريحة لطلاقة قدرة الله عز وجل فى خاتمه وكونه.

ولذا فإن الإخبار هنا بقوله: «أهون» يحكى بتكوينه وجرسه الصوتى هذه الطواعية فى الخلق بين يدى الحق جل فى علاه.

وهذا ما غفل عنه منكروا البعث لأنهم أخذوا الأمور على ظواهرها، فكانت نظرتهم قاصرة عن إدراك ما يتميز به الحق عن الخلق، لأنها نظرة سطحية لا تدرك قدرة الله عز وجل الذى جعل للإنسان قانونا لا يتعداه، وجعل للجن قانونا وقدرة لا يتعداها، ولكن فوق هذه القوانين وهذه القدرات قانون الله عز وجل وقدرته المطلقة.

ولذا جاء النص فى هذا الاعتراض: «**وليس أول الخلق...**» ما يشير إلى ذلك فى قوله: «أهون على» ليبرز هذه القدرة الفائقة، ويؤكد طلاقتها فى الخلق.

ومن هنا كان بناء هذا الاعتراض على الصورة التى جاء عليها أفضل بكثير وأولى من مجيئه على حد تعبيرنا القاصر كقولنا: أول الخلق أصعب من

---

(١) المؤمنون ١٢: ١٤.
(٢) الروم ٢٧.
(٣) ينظر مفاتيح الغيب للرازي ١٢/ ٤٦٤.

إعادته، أو إعادة الخلق أسهل من بدايته، لأن ما جاء عليه النظم فى الحديث الجليل فيه تأكيد بنفى هذه الشبهة التى اعتقدها منكروا البعث عن ذات الله تعالى «**ولا طريق فى معرفته تعالى أوضح من سلب صفات المخلوقين عنه تعالى**»[1].

وبعد أن فصل الحديث الجليل ما أجمله فى قوله: «كذبنى ابن آدم» بإنكاره البعث والنشور فصل بعد ذلك ما أجمله فى قوله: «وشتمنى» بقوله: «**وأما شتمه إياى فقوله: اتخذ الله ولدا**»

وإنما كان هذا شتما لما فيه من التنقيص، لأن الولد إنما يكون عن والد يحمله ثم يضعه، وهذا يستلزم سبق نكاح، واتخاذ صاحبة - والله عز وجل منزه عن ذلك[2].

فالتفصيل هنا فيه تعريض بالنصارى بالذات، ونص على بشاعة جرمهم فى قولهم: اتخذ الله ولدا ﴿**قاتلهم الله أنى يؤفكون**﴾، ولذا نزه الله عز وجل ذاته هنا بما نزه نفسه فى سورة الإخلاص فقال: ﴿**وأنا الأحد الصمد، لم ألد، ولم أولد، ولم يكن لى كفوا أحد**﴾.

وذلك بنفى كل ما ما لا يليق بذاته الشريفة نفيا مطلقا يتناسب مع جلال الله وقدره وقدسيته.

وأنت تلاحظ أن النظم فى الحديث الجليل قد بنى على إبراز ضمائر المتكلم، بينما جاء فى السورة الكريمة على ضمير الغائب.

وبناء النظم فى السورة الكريمة على ضمير الغائب من مقتضيات المقام هناك لأنها نزلت إثر سؤال عن ذات الله، فكان من الطبعى أن يأتى الجواب: «هو الله...» وأن تسلب صفات البشر عن الله - سبحانه وتعالى - بهذه الضمائر تناسبا لهذا الجواب.

يضاف إلى ذلك: ما فيه من تشريف لحضرة النبى - صلى الله عليه وسلم - وكأن الله - سبحانه وتعالى - يقول له: لقد وكلتك فى أن تذب عنى ما افتراه المشركون وغيرهم من اليهود والنصارى فى ذات الله، وذلك بما يأتيك من وحى.

---

(٢) الأحاديث القدسية ١/ ٣٥.

(٢) المصدر السابق ٣٤.

أما الحديث الجليل فالمقام فيه يقتضى ضمائر المتكلم لأنه جاء تفصيلا لم أجمل فى قوله «كذبنى...» و«شتمنى...» فجاء الضمير فى المفصل كما جاء فى المجمل لإبراز جلال الله، وهيمنة سلطانه، فقوله:

«وأنا الأحد الصمد»

أى: المصمود إليه، المقصود من كل الخلق، وقوله: **«لم ألد ولم أولد»** يعنى: أنه تعالى لما كان واجب الوجود لذاته كان قديما موجودا قبل كل موجود، ولما كان كل مولود محدثا - أى له أول - انتفت الوالدية.

ولما كان الله - سبحانه وتعالى - لا يشبه أحداً من خلقه ولا يجانسه حتى لا يكون له من جنسه صاحبة فيتوالدا انتفت الوالدية.

ونفى بقوله: «ولم يكن لى كفوا أحد» المكافئ والنظير[1].

وهكذا ترى أن الحديث القدسى الجليل يؤكد ويقرر ما قررته السورة الكريمة من إثبات وحدانية الله عز وجل ذاتا وصفات وأفعالاً، وذلك بنفى كل ما لا يليق بذاته الشريفة، وإثبات الكمال المطلق لله عز وجل، فهو المنزه قبل أن يخلق من ينزهه، وهو المحمود قبل أن يخلق من يحمده، لأن تنزيهه وحمده ذاتى لا يتوقف على شئ من خارج ذاته الشريفة

وهو الله جل جلاله

وبعد فهذا جهد المقل، وصنع العاجز فإن أكن وفقت فذلك الفضل من الله، وإن كانت الأخرى فحسبى جزاء المجتهد، وأننى ما أردت إلا أن أحظى - بفضل الله - بما كتبه الله لمحبى هذه السورة الكريمة، والله أسأل أن جعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفع به الإسلام والمسلمين - أمين.

اللهم صل صلاة جلال وسلم سلام جمال على حضرة حبيبك سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - واغشه اللهم بنورك كما غشيته سحابة التجليات فنظر إلى وجهك الكريم، وبحقيقة الحقائق كلمة مولاه العظيم فرج اللهم كربنا الذى وعدت **﴿أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء﴾** وعلى آله وصحبه وسلم.

---

(١) نفس المصدر ٣٤.

المصادر والمراجع

- الأحاديث القدسية تحقيق أحمد محمد على، نشر مكتبة الدعوة بالأزهر - الطبعة الأولى ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- أسباب نزول القرآن الكريم للإمام أبى الحسن على بن أحمد الواحدى، تحقيق كمال بسيونى زغلول، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
- الإعجاز الفكرى فى القرآن الكريم للشيخ محمد متولى الشعراوى، دار المسلم، بدون تاريخ.
- بلاغة الأمر والنهى فى النسق القرآنى للسيد عبد الرحيم عطية السلام العالمية للطبع والنشر والتوزيع.
- تفسير الخازن المسمى لباب التأويل فى معانى التنزيل، مطبعة الحلبى - الطبعة الثانية ١٣٧٥هـ - ١٩٩٥م.
- تفسير سورة الإخلاص للإمام بن تيمية، تقديم الدكتور محمد عبد المنعم خفاجى، دار الطباعة المحمدية بالأزهر القاهرة.
- تفسير الفاتحة وست سور من خواتيم القرآن الكريم العصر، والكوثر، والكافرون، والإخلاص، والمعوذتين للسيد محمد رشيد رضا، الزهراء للإعلام العربى ١٤٠٥ هظ - ١٩٨٥م.
- تفسير القرآن العظيم لابن كثير مكتبة الدعوة الإسلامية ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- تفسير القرآن الكريم للشيخ محمود شلتوت، دار الشروق، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- الجامع لأحكام القرآن للقرطبى دار الكتب العلمية - بيروت لبنان ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- حياة سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - لمحمد حسين هيكل، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٧م.

- دلائل الإعجاز للامام عبد القاهر تحقيق محمود شاكر، مطبعة المدنى، نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة.
- روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى للألوسى، دار إحياء التراث العربى، بيروت لبنان ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- الستة بيانا للقرآن الكريم د/ إبراهيم الخولى - إصدار الشركة العربية للطباعة والنشر ١٩٩٣م.
- صحيح مسلم للإمام أبى الحسين مسلم بن الحجاج، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى - دار إحياء الكتب العربية عيسى الببى الحلبى، الطبعة الأولى ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م.
- عجائب القرآن الكريم للرازى تحقيق عبد القدر أحمد عطا، دار الكتب الإسلامية - الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- عروس الأفراح لبهاء الدين السبكى ضمن شروح التلخيث دار الكتب العلمية بيروت لبنان بدون تاريخ.
- فتح البارى بشرح صحيح البخارى للإمام أحمد بن على بن حجر العسقلانى تحقيق محب الدين الخطيب، ومحمد فؤاد عبد الباقى، وقصى محب الدين الخطيب، دار الريان للتراث، المكتبة السلفية - الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ.
- الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية لسليمان ابن عمر العجيلى الشهير بلجمل مطبعة عيسب البابى الحلبى.
- الفروق اللغوية لأبى هلال العسكرى، تحقيق حسام الدين القدسى، نشر مكتبة القدسى القاهرة ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- فى ظلال القرآن الكريم للشيخ سيد قطب، در الشروق، الطبعة الشرعية السابعة عشرة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- القاموس المحيط لمجد الدين الفيروزابادى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

- القواعد الحسان لتفسير القرآن الكريم للشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدى، مكتبة الكوثر بدون تاريخ.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل للزمخشرى، دار المعرفة بدون تاريخ.
- لسان العرب لابن منظور، مطبعة دار المعارف.
- مفاتيح الغيب للإمام الرازى دار الغد العربى، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- المفردات فى غريب القرآن للراغب الأصفهانى تحقيق محمد سيد كيلانى، دار المعرفة بيروت لبنان - بدون تاريخ.
- مواهب الفتاح فى شرح تلخيص المفتاح لابن يعقوب لمغربى، ضمن شروح التلخيص، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان - بدون تاريخ.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

د/ مالك حسين الدسوقى النعيري

مدرس بقسم البلاغة والنقد

توجيه القراءات القرآنية بلاغياً

إعـداد

الدكتور/ محمد شعبان علوان
أستاذ البلاغة والإعجاز القرآنى المشارك
عميد المكتبات
الجامعة الإسلامية- بغزة

الدكتور/ نعمان شعبان علوان
أستاذ البلاغة والإعجاز القرآنى المشارك
الجامعة الإسلامية- غزة

"توجيه القراءات القرآنية بلاغياً"

لقد أثار انتباهنا قراءتان لقوله تعالى: ﴿يخادعون الله والذين امنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون﴾[1] فى تفسير ابن عطية حينما ذكر القراءة الثانية ﴿وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون﴾، فاستوقفنا حينها، وأخذت أبحث عن المعنى الحاصل بتغير القراءة فوجدت أن صورة بلاغية أخرى غير الأولى تظهر لنا. وكان هذا حافزاً بأن ننتقل إلى أكثر من شاهد مدققين البحث ومتمعنين فى المعنى ومفرقين بين الأوجه البلاغية التى تصب كلها فى بحر إعجاز القرآن الكريم خاصة الوجه المعجز من اختلاف القراءات.

ولم يكن هذا الاستوقاف جديداً بل كان منذ زمن أثناء بحثنا فى الدكتوراة إلا أن الفكرة أخذت تنمو فى ذهنينا من خلال تتبعنا واستقرائنا فى كتب القراءات وتوجيهها، وكذلك كتب التفسير، والبحث عما كتب حول هذا الموضوع.

ولا أدعى لنفسى الكمال، فالكمال لله وحده، والشكر لمن سبقنا فى الكتابة حول هذا الموضوع إلا أننا قرأنا ما كتب، وكان لنا جهدنا واجتهادنا

---

(١) البقرة: ٩

فى إبراز الوجهة البلاغية لكل قراءة، ونعنى بذلك الصورة البلاغية وإبرازها وهو ما افتقرت إليه الدراسات السابقة.

ومن الدراسات السابقة: بحث للدكتور/ فضل حسن عباس بعنوان/ القراءات القرآنية من الوجهة البلاغية نشر فى مجلة الجامعة الأردنية، وبحثاً آخر للدكتور/ أحمد محمد الخراط بعنوان/ ملامح من الإعجاز البيانى فى ضوء القراءات القرآنية، هذا بالإضافة إلى كتب توجيه القراءات، وبحث بعنوان/ موقف النحاة من القراءات القرآنية فى كتاب/ الجواز النحوى ودلالة الإعراب على المعنى تأليف/ مراجع عبد القادر بالقاسم الطلحى، هذا بالإضافة إلى كتب التفاسير وإعراب القرآن وعلوم القران وكتب الإعجاز والبلاغة.

أما عن منهج الدراسة فى توجيه القراءات القرآنية للآيات التى قمت بجمعها فأود أن أذكر أن مجموع الآيات فاق المائة شاهد قراءة متأنية مستفيضة متمعنة لكنها لا نستطيع تناولها فى بحث علمي سمته الاختصار فى عدد الصفحات لكنه كان شاملاً لأكثر من آية مبرزاً أكثر من صورة بلاغية تتراوح بين علوم البلاغة الثلاثة: المعانى والبيان والبديع.

أما عن المنهج: فإنه كما سيظهر من خلال البحث ارتكز على ركائز أهمها:

الأول: ابتعدت عن مبدأ الترجيح بين القراءات (خاصة أننا ركزنا على القراءات المتواترة) كأن نرجح قراءة على أخرى، وإنما تناولنا بالشرح والتوضيح المعانى التى تتضمن هذه الآية بهذه القراءة موضحين الصورة البلاغية لكل قرادة. إذ إنه لا يقبل فى القراءة الصحيحة مفاضلة ولا ترجيح لشئ على شئ صيغة أو إعراباً أو غيرهما، فكل من عند الله، وكل جيد حسن بل بالغ من ذلك الغاية التى لا يستطيعها البشر، فالأصل واحد والتفريق والتمييز لا أساس لهما(١).

إن تنوع القراءات من البراهين الساطعة، والأدلة القاطعة على أن القرآن كلام الله، وعلى صدق من جاء به وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن هذه الاختلافات فى القراءة على كثرتها لا تؤدى إلى تناقض فى المقروء

(١) انظر اختلاف أبنية الاسماء والأفعال فى القراءات المنقولة فى تفسير أبى حيان البحر المحيط د. محمد أحمد خاطر ص١٦ مطبعة الأمانة ط١ عام ١٩٩٠م.

وتضاد، ولا إلى تهافت وتخاذل، بل القرآن كله على تنوع قراءاته يصدق بعضه بعضا، ويبين بعضه بعضا، ويشهد بعضه لبعض، على نمط واحد فى علو الأسلوب والتعبير، وهدف واحد من سمو الهداية والتعليم.

وذلك -من غير شك- يفيد تعدد الإعجاز بتعدد القراءات والحروف[1].

ومعنى هذا أن القرآن معجز إذا قرئ بهذه القراءة الأولى ومعجز أيضاً إذا قرئ بالقراءة الثانية وهكذا.

الثانية: الابتعاد عن التكاليف فى إبراز المعنى للمفردة محافظين على منطوق اللغة، وطاقتها التعبيرية وحدودها، مستعينين بمعاجم اللغة فى شرح وتوضيح المعنى فى كل قراءة لأن هذا يساهم مساهمة أساسية فى تحديد المصطلح والصورة فى كل قراءة.

الثالثة: اعتمدنا على القراءات المتواترة والمقبولة وفق أركانها الثلاثة كما حددها الإمام السيوطى فى كتابه/ الإتقان إذ يقول: أركان القراءة المقبولة ثلاثة:[2]

الأول: التواتر.

الثانى: موافقة أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً.

الثالث: موافقة وجه من أوجه اللغة العربية.

فمتى ثبتت القراءة وصحت لا يردها قياس عربية.، ولافشو لغة، إذ القراءة هى الحكم؛ ولذلك قمنا بتوثيقها من كتب القراءات المشهورة مثل: الحجة فى علل القراءات السبع لأبى على الفارسى، وكتاب/ النشر فى القراءات العشر لابن الجزرى والحجة فى القراءات السبع لابن خالويه، هذا بالإضافة إلى كتب توجيه القراءات منها: كتاب/ معانى القراءات لأبى منصور الأزهرى، والكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها لمكى بن أبى

---

(١) القراءات- أحكامها ومصدرها د. شعبان محمد إسماعيل ص٤٩، ٥٠. الأمانة العامة الرابطة العالم الإسلامى- مكة المكرمة- السنة الثانية ١٤٠٢هـ هـ العدد (١٩).

(٢) انظر: الإتقان فى علوم القرآن -السيوطى- ٩٩/١ وما بعدها شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى واولاده بمصر ط٤ عام ١٩٧٨م.

طالب القيسى، وحجة القراءات لابن زنجلة، وإعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه.

الرابعة: قصدنا في دراستنا هذه أن نبرز الصورة البلاغية فى كل قراءة فى الآية الواحدة معرفين المصطلح البلاغى الذى من خلاله أردنا إبراز الإعجاز البلاغي والبيانى من خلال اختلاف الصور البلاغية التى أوجدتها اختلاف القراءة القرآنية؛ لهذا عنونا البحث باسم: توجيه القراءات القرآنية بلاغياً.

ولعل المهم فى هذا البحث هو الانتقال من الجانب النظرى الذى ذكر في هذه المقدمة إلى الجانب التطبيقى والعملى الذى سيتبع هذه الأسطر بذكر الآية، ثم ذكر القراءات فيها، ثم تناول كل قراءة وشرحها وإبراز المعنى وتوضيح وتوجيه القراءة بلاغياً ثم الانتقال إلي القراءة الثانية وإظهار وجهتها البلاغية كذلك، ثم الانتقال إلى الشاهد الآخر وهكذا حتى نهاية البحث وصياغة خاتمته.

الآية الأولى: قوله تعالى: **﴿يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون﴾**(١)

ففى قوله تعالى: **﴿وما يخدعون إلا أنفسهم...﴾** قراءتان:

الأولى: قراءة ابن كثير، ونافع، وأبى عمرو **﴿وما يخادعون﴾**.

الثانية: قراءة عاصم، وابن عامر، وحمزة، والكسائى: **﴿وما يخدعون﴾**

ومن خلال دراستنا لهاتين القراءتين، يتكشف لنا وجوه بلاغية تظهر لنا اختلاف القراءات، تعطينا مجتمعة صوراً عدة تؤكد لنا وتجسد إعجاز هذه الرسالة، ومن ثم لسنا مع من لجأ إلى الترجيح بين القراءات، لأن كل قراءة منفردة تعطى بعداً آخر، وهذا ما سنوضحه الآن.

فابن جرير الطبرى رحمة الله يرجح قراءة عاصم، وابن عامر، وحمزة والكسائى: **﴿وما يخدعون﴾** على القراءة الأولى إذ يقول: «فالواجب إذاً أن يكون الصحيح من القراءة وما يخدعون إلا أنفسهم دون ما يخادعون، لأن لفظ المخادع غير موجب تثبيت خديعة على صحة، ولفظ خادع موجب تثبيت خديعة على صحة»(٢)

---

(١) البقرة: ٩

(٢) جامع البيان-الطبرى ١/ ٩٣- دار المعرفة-بيروت- لبنان- ط٤ عام ١٩٨٠م.

ومن جهة ثانية يبرهن على ترجيح حجته فيقول: «إن الله جل ثناؤه قد أخبر عنهم أنهم يخادعون الله والمؤمنين فى أول الآية فمحال أن ينفى عنهم ما قد أثبت أنهم قد فعلوه، لأن ذلك تضاد فى المعنى، وذلك غير جائز من الله عزوجل.[(١)]

ولسنا مع الطبرى فيما ذهب إليه لأمرين:

الأول: لأن الخداع واقع من المنافقين دون أدنى شك.

الثاني: لأن قراءة «يخادعون» لا تؤدى إلى تضاد فى المعنى كما ذهب الطبرى.

والمتفحص فى القراءتين يجد أن القرائتين قمة فى الإيجاز والإعجاز والبيان.

فالقراءة الأولى: «وما يخدعون إلا أنفسهم» فيها مزيد من التطمين للمؤمنين، وذلك لما كان الله سبحانه وتعالى قد أحاط بكل شئ علماً، فدخل فى ذلك ظنهم مخادعة الله، فأصبح لا أصل لمخادعتهم، هذا من جانب، ومن جانب آخر ما دام المومنون فى معية الله إذا بطلت كذلك مخادعتهم للمؤمنين، ومن ثم ثبت أنهم لا يخدعون إلا أنفسهم... ومن هنا تتحقق بشارة الله للمومنين.

وفى هذه القراءة والقراءة الثانية محسن معنوى وهو المشاكلة بين ﴿يخادعون الله والذين امنوا﴾ وبين **﴿وما يخدعون إلا أنفسهم﴾**.

فالمشاكلة: ذكر الشئ بلفظ غيره لوقوعه فى صحبته تحقيقاً أو تقديراً فقوله تعالى: **﴿يخادعون الله﴾** هى اللفظة التى وقعت فيها المشاكلة وحملت معنى غير المعنى الأصلى لها حينما قوبلت بلفظة، وما يخدعون، أو وما يخادعون، على القراءة الثانية. وهذا كما ورد فى قوله تعالى: **﴿ويمكرون ويمكر الله﴾**[(٢)] . وقوله تعالى: **﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾**[(٣)] . وهذا ما ذهب إليه أكثر أهل النحو حينما قالوا: إن فاعلت لا يكون إلا من اثنين فمخادعة الله إياهم أن يجازيهم جزاء خدعهم كما قال: **﴿نسوا الله فنسيهم﴾**[(٤)]،[(٥)]

---

(١) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٢) الأنفال: ٣٠. (٣) الشورى: ٤٠. (٤) التوبة: ٦٧.

(٥) انظر: إعراب القراءات السبع وعللها–لابن خالوية ١/ ٦٤ حققه وقدم له/ د. عبد الرحمن العثيمين. مكتبة الخانجى–القاهرة– ط١٤ عام ١٩٩٢م.

والقراءة الأخرى: ﴿وما يخادعون إلا أنفسهم﴾ نقول إن زيادة الحرف فيها عن ﴿وما يخدعون﴾ هو زيادة في مبنى الكلمة، وكما يقولون: فإن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى، لذلك لابد وأن يكون هناك وجه إعجازى فالمخادعة على وزن المفاعلة، والمفاعلة لا تكون إلا بين اثنين، فكأن الله سبحانه وتعالى قد انتزع من أنفسهم نفساً أخرى يخادعونها وتخادعهم، وذلك على سبيل المبالغة في هذه الصفة الذميمة الموجودة فيهم، وهذا ما ضبطه البلاغيون باسم التجريد أو الانتزاع وهو: أن ينتزع من أمر ذى صفة أمراً آخر مثله في تلك الصفة مبالغة في كمالها فيه.، فتارة هم يخادعون أنفسهم، والأخرى أنفسهم تخادعهم.

ولقد وجه أبو على الفارسى هذه القراءة على هذا الوجه في كتابه الحجة إذ يقول: «ولمن قرأ يخادعون وجه آخر، وهو أن ينزل ما يخطر بباله ويهجس في نفسه من الخدع منزلة آخر يجازيه ذلك ويفاوض إياه؛ فعلى هذا يكون الفعل كأنه من اثنين، فليزم أن يقول فاعل، وهذا في كلامهم غير ضيق، ألا نرى الكميت أو غيره قال في ذكر حماراً أراد الورود:

تذكر من أنى ومن أين شربه يؤامر نفسيه كذى الهجمة الإبل

فجعل ما يكون منه من وروده الماد أو ترك الورود والتمثيل بينهما بمنزلة نفسين.

وعلى هذا قوله: وهل تطيق وداعاً أيها الرجل.(١)

ومن هنا نقول إن كل قراءة من هذه القراءات أظهرت لى وجهاً بلاغياً يختلف فيه اللاحق عن السابق، وهذا هو سر الإعجاز البيانى والبلاغى الذى تميز فيه القرآن عن سائر الكلام، والذى أظهرته لنا كل قراءة على حدة.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه يرجعون﴾(٢).

اختلفت القراءات في الآية القرآنية في تنقيط الأفعال المذكورة «يبغون» «ويرجعون» على ثلاث حالات:

(١) الحج في علل القراءات السبع -لأبى على الفارسى ١/ ٢٣٧، ٢٣٨ تحقيق/ على النجدى ناصف- د. عبد الفتاح شلبى- الهيئة العامة للكتاب- عام ١٩٨٣.

(٢) آل عمران: ٨٣.

الأولى: بذكر التاء فيهما وهذه قراءة بقية القراء، وهي على أسلوب الخطاب، **﴿أفغير دين الله تبغون .... وإليه ترجعون﴾** .

واستعمال صيغة الخطاب المباشر على هذه القراءة فيه زيادة في الاستنكار والتوبيخ والتعنيف، لأن الخطاب جاء مباشرة دون واسطة، وهذا أشد وقعاً على النفس

ومن جانب آخر: أن الحجة في قراءة التاء فيهما أنها على تقدير قل لهم يا محمد: أفغير دين الله تبغون أيها الكافرون..... ترجعون. وبعدها: **﴿قل آمنا بالله﴾**[1]. والخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم[2] فاتفق نسق الآية مع نسق الآية التي تليها كما هو مذكور.

والثانية: بذكر الياء فيها، وهي قراءة عاصم، جاءت على أسلوب الغائب في الفعلين والحجة في هذه القراءة أن قبلها **﴿أولئك هم الفاسقون﴾**[3] وهو حديث عن الغائب، فيسير الكلام على نسق واحد[4].

والثالثة: وهي قراءة أبي عمرو **﴿أفغير دين الله يبغون..... إليه ترجعون﴾** نرى أنه فرق بين المعنيين، فجعل الأول للكفار، ثم أشرك المومنين معهم في الرجوع.... وفيه يكون انتقال بالكلام من أسلوب الغيبة إلى الخطاب، وهذا ما أطلق عليه البلاغيون «الالتفاف» ضبطوه بقولهم: «التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة بعد التعبير عنها بطريق آخر منها وقصدهم بالطرق الثلاثة: التكلم والغيبة والخطاب.

وفي توجيه هذه القراءة من خلال هذه الصورة، نرى أن الانتقال من الغيبة إلى الخطاب في الآية هو انتقال من الخصوص إلى العموم كما يقول الشوكاني في تفسيره: «لأن الأول خاص والثاني عام، ففرق بينهما لافتراقهما في المعنى[5] وهذا ما أكده الزمخشري في كشافه من قبل حينما وجه القراءة ذاتها قال: وقرئ يبغون بالياء، وترجعون بالتاء، وهي قراءة أبي عمرو، لأن

---

(١) آل عمران: ٨٤.

(٢) معاني القراءات- ابو منصور الازهري ١/ ٢٦٨- تحقيق ودراسة د. عيد مصطفى درويش ود عوض بن حمد القوزي ط ١ عام ١٩٩١م.

(٣) آل عمران: ٨٢.

(٤) معاني القراءات -١/ ٢٦٨.

(٥) فتح القدير-الشوكاني ١/ ٣٥٧، دار المعرفة للطباعة والنشر-بيروت- لبنان

الباغين هم المتولون، والراجعون جميع الناس[1]. وهو ما عناه الشوكانى ذكر الخاص بعد العام.

وثمة وجهة من توجيه هذه القراءة، وهى: أن الغيبة جاءت بعد الاستفهام الذى خرج عن معناه الحقيقى ليفيد معنى بلاغياً آخر وهو الإنكار التوبيخى والتحذيرى وفيه يقول صاحب تفسير التحرير والتنوير: «ومعنى وإليه ترجعون أنه يرجعكم إليه ففعل رجع المتعدى أسند إلى المجهول لظهور فاعله، أى يرجعكم الله بعد الموت، وعند القيامة، ومناسبة ذكر هذا، عقب التوبيخ والتحذير، أن الرب الذى لا مفر من حكمه لا يجوز للعاقل أن يعدل عن دين أمره به، وحقه أن يسلم إليه نفسه مختاراً قبل أن يسلمها اضطراراً»[2].

وكأن صورة الالتفات فى هذه الآية، أفادت لنا صورة أخرى وهى ذكر العام بعد الخاص كما بين المفسرون، وهذا يعتبر إحدى صور الاطناب الممدوح الذى يبين لنا سراً بلاغياً آخر وهو: إفادة العموم، والتنبيه على ما وقع فيه الخاص، ليكون واعظاً ورادعاً لمن اعتبر. هذا ما عناه الزمخشرى حينما حدد الغرض المرجو من هذا الأسلوب، وهو إيقاظ السامع عن الغفلة، وتطريباً له بنقله من خطاب إلى خطاب آخر تخليصاً له من الملل وتنشيطاً له فى الاستماع، واستمالة له فى الإصغاء إلى ما يقوله.

من خلال ما تقدم شرحه يتضح لنا أمران: -

الأول: أن القراءة سنة متبعة، ولا مجال فيها للاجتهاد، ولا مكان لأحد أن يضعف أو يقوى، أو يرجح واحدة على أخرى حسب ما يرتئيه.

الثاني: أن كل قراءة تظهر لنا سر إعجاز القرآن البيانى، وروعة نظمه القرآنى فى كل معنى تظهره لنا كل قراءة على حده كما مر معناً فى توجيه القراءات الثلاث فى الآية السابقة، **فالأولى**: ربطت الآية مع الآية التى تليها ربطاً محكماً، **والثانية**: ربطت الآية ذاتها مع سابقتها، **والثالثة**: كشفت لنا عن صورة من صور الالفات التى أفادت ذكر العام بعد الخاص، وبهذا يتجلى لنا شدة ترابط الآيات بل الكلمات ترابطاً محكماً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا

---

(١) الكشاف-الزمخشرى ١/ ١٩٩، دار المعرفة- بيروت- لبنان.

(٢) التحرير والتنوير ٣/ ٣٠٠، الطاهر بن عاشور- دار سحنون للنشر والتوزيع- تونس.

من خلفه.

ولعل الفائدة التى حققها الالتفات والتى ذكرها الزمخشرى تعتبر غرضاً عاماً أو فائدة عامة، نجد بجانبها فوائد جمة أخرى تفيدنا إياها كل صورة على حدة تحققها لنا معانى الكلمات والآيات.

ومن صور الالتفات، قوله تعالى: ﴿**ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق**.........﴾[1] على قراءة الحسن بن أبى الحسن: (وتقتلون) بالتاء على الرجوع إلى خطابهم، وفيه يكون قد انتقل بالكلام من الغيبة فى قوله (كانوا يكفرون) إلى الخطاب فى قوله تعالى (تقتلون).

والمتأمل فى القراءة الأولى: التى جاءت بصيغة الغائب فى الفعلين يجد أن هذا المعنى يتفق مع المعنى الذى تتضمنه الآية ذاتها، إذ إنه هو السبب فى ضرب الذلة والمسكنة عليهم، ونزول غضب الله بهم ﴿**وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون**﴾. فبصيغة الغائب طابقت المقال بالمقام وذلك لأمور:

الأول: أن هذا من القصص القرآنى الذى حدث قبل نزول الرسالة على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فهو حديث عن الغائب للاعتبار والاتعاظ.

الثاني: أن ضرب الذلة والمسكنة عليهم وحلول غضب الله به كان مسبباً عن السبب المذكور فى الآية بصيغة الغائب كما ذكرنا، السبب سابق للمسبب. ولما كان السبب وهو كفرهم بآيات الله، وقتلهم للأنبياء كان على دفعات، فكان أسلوب الغائب فيه يطابق سرد القصص.

أما بخصوص القراءة الثانية وهى: الانتقال بالكلام من أسلوب الغائب إلى الخطاب ففيه شدة توبيخ للحاضر، وهذا أشد نكاية وألماً من توبيخ الغائب، لأنه من يسهل عليه الكفر، يسهل عليه القتل، لجحوده نتيجة العقاب فى الدنيا والآخرة... وهذا ما ذهب إليه الشوكانى فى تفسير فتح القدير إذ يقول: «نعى هذا الأمر عليهم وتعظيمه، وأنه ظلم بحت فى نفس الأمر[2]».

وفى الحديث الذى رواه عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال:

---

(١) البقرة: ٦١.

(٢) فتح القدير: الشوكانى ١/ ٩٢.

«كانت بنوا إسرائيل يقتلون في اليوم سبعين نبياً، وفى رواية ثلاثمائة نبى فى أول النهار، ثم يقيمون سوق بقلهم فى آخر النهار».

لذا فإنه لم يشهد تاريخ أمة ما شهده تاريخ بنى إسرائيل من قسوة وجحود واعتداء وتنكر للهداة، فقد قتلوا وذبحوا ونشروا بالمناشير عدداً من انبيائهم- وهى أشنع فعلة تصدر من أمة مع دعاة الحق المخلصين- وقد كفروا أشنع الكفر، واعتدوا أشنع الاعتداء، وعصوا أبشع المعصية»[1].

ويدعم هذا المعنى قوله تعالى فى اليهود: **﴿أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون﴾**[2] إذ إن الحق جل وعلا عبر بالفعل المضارع «تقتلون» الذى يفيد الخطاب كذلك بتنفيد الاستمرارية فى القتل، ولكى يستحضر هذه الصورة البشعة التى مارسها اليهود مع أنبيائهم لتثبيتها فى القلوب، وتنفير النفوس منها لأنه من تجرأ على قتل نبى هو أكثر جرأة على قتل غيره؛ لهذا كان الخطاب فيه زيادة فى التأكيد وهو أشد تعنيفاً وتوبيخاً وتبكتياً لهم.

ولعل القراءة الثانية «تقتلون» التى تفيد الخطاب، وتفيد استمرارية اليهود لارتكاب هذه الجريمة إلي يوم الدين مراجعة الوثيق بمفهوم الآية التى تليها فى قوله تعالى: **﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾**[3] فكل من يتصف بهذه الصفات التى ذكرت هم المؤمنون بدعوات الأنبياء والرسل، وهو موجودون إلى يوم الدين، ولذلك هم الذين يلاقون القتل والتنكيل من بنى يهود كل يوم.

ومن صور الالتفات: قوله تعالى: **﴿وإذ أخذنا ميثاق بنى إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحساناً......﴾**[4]

وفى الآية أكثر من قراءة كما ورد فى كتب القراءات منها:

قراءة ابن كثير وحمزة والكسائى «لا يعبدون» بالغيب، والباقون بالخطاب «**لا تعبدون**»[5] ووضح الحجة فى هذه القراءة ابن خالويه بقوله:

---

(١) في ظلال القرآن -سيد قطب ١/ ٧٥. دار الشروق بيروت.
(٢) البقرة: ٨٧. (٣) البقرة: ٦٢. (٤) البقرة: ٨٣.
(٥) النشر في القراءات العشر -٢/ ٢١٨- ابن الجزرى- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.

«يقرأ بالياء والتاء فالحجة لمن قرأ بالتاء: مواجهة الخطاب فيكون أخذ الميثاق قولاً لهم. والحجة لمن قرأ بالياء: معنى الغيبة.»[1]

ويقول أبو منصور الأزهرى فى توجيه القراءات فى الآية السابقة[2]: قرأ ابن كثير وحمزة والكسائى: «لا يعبدون إلا الله» بالياء.....، فمن قرأه «لا يعبدون» فعلى أنهم غيب، وعلامة الغائب الياء، وكأن فى الأصل (أن لا يعبدوا) فلما حذف (أن) رفعه، مثل قول طرفة:

ألا أيهذا اللائمى أحضر الوغى وأن أحضر اللذات هل أنت مخلدى

أراد: أن أحضر، فلما حذف (أن) رفعه.

ومن قرأ بالتاء، فهو خطاب، ومثله فى الكلام: تقدمت إلى فلان لا تشرب الخمر ولا يشرب الخمر.

ومنهم من قرأ «وإذ أخذنا ميثاق بنى إسرائيل لا تعبدوا إلا الله....» بالنهى وهم: أبى بن كعب، وابن مسعود[3].

مما تقدم يتضح لنا فى الآية ثلاث قراءات، وكل واحدة منها قد جاء التنزيل به ويؤدى غرضاً، ومعنى جديداً تتجلى من خلاله بلاغة القرآن وإعجازه.

فقراءة الخطاب، وهى قراءة بقية القراء تضمنت أسلوباً بلاغياً وهو الالتفات بصورة الانتقال من الغيبة إلى الخطاب، وفى هذه الحالة فإن النهى فى الآية لم يكن نهياً حقيقياً، وإنما خرج لإفادة غرض بلاغى وهو الأمر، وعليه فإن المعنى يصير، «وإذ أخذنا ميثاق بنى إسرائيل أن اعبدوا الله وبالوالدين إحسانا» وهذا ما يؤيده قراءة أبى بن كعب وابن مسعود التى جاءت بالنهى «لا تعبدوا» وهو نهى حقيقى معناه: طلب الكف عن الفعل على جهة الاستعلاء والالتزام، والنهى يحمل فى طياته كذلك معنى الأمر لأنه طلب.

وهذا ما يتفق كذلك مع الأوامر التى جاءت بعده فى نفس الآية فى قوله تعالى: ﴿وقولوا للناس حسناً وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة.....﴾ وهذا ما

---

(١) الحجة فى القراءات السبع -للإمام ابن خالويه ص٨٣ تحقيق/ د. عبد العال سالم مكرم- مؤسسة الرسالة ط٦- ١٩٩٦م.
(٢) معانى القراءات -لأبى منصور الازهرى ١/ ١٥٩.
(٣) الحجة -أبو على الفارسى ٢/ ١٠٢.

ذهب إليه أبو علي الفارسي في كتاب الحجة[1] إذ يقول: «فإن جعلته على أن اللفظ في «لا تعبدون» لفظ خبر، والمعنى معنى الأمر فإن ذلك يقويه ما زعموا من إحدى القراءتين (ولا تعبدوا).

ونرى الزمخشري [2]كذلك يذهب إلى ما ذهب إليه أبو علي الفارسي، وكذلك الحال لابن عطية في تفسيره المحرر الوجيز[3] والشوكاني في فتح القدير[4].

وأود أن أوضح معنى ذكره المفسرون، وابو علي الفارسي، والطاهر بن عاشور في تفسير التحرير والتنوير[5] وحديثاً محي الدين الدرويش في كتابه إعراب القرآن الكريم وبيانه[6] وهو: أنهم قالوا: جملة (لا تعبدون) لفظ خبر، والمعنى معنى الأمر كأبي علي الفارسي، ونهي في صيغة خبر كابن عطية والدرويش، وإخبار في معنى النهي كالزمخشري. ولعل سائلا يسأل فيقول: كيف جعلوه خبراً، وأسلوبه أسلوب الإنشاء لأنه نهي في ظاهره؟

فنقول: إن الكلام، إما خبر، وإما إنشاء. والإنشاء: كل كلام لا يحتمل الصدق أو الكذب لذاته، فإن كان النهي من الإنشاء الطلبي خرج عن معناه الأصلي فإفادة معنى آخر وهو الأمر كما في الآية، ففي هذه الحالة يصبح خبراً، لكنه خبر صادق لأنه من عند الله.

وأما قراءة ابن كثير، وحمزة والكسائي (لا يعبدون) التي جاءت بأسلوب الغيبة فإنه يدل عليه قوله: ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾[7] فحمله على لفظ الغيبة وهو حديث يتعلق ببني إسرائيل (اليهود) في وقت موسى عليه السلام. إلا أن الأسلوب في بقية الآية يخرج لنا أيضاً صورة التفات بانتقاله إلى الخطاب بعد الغيبة لقوله تعالي: ﴿ثم توليتم إلا قليلاً منكم وأنتم معرضون﴾ في نفس الآية، وهذا يومئ لنا أنه انتقل من خطاب بني

---

(١) الحجة -أبو علي الفارسي ٢/ ١٠٢.
(٢) انظر الكشاف -الزمخشري ١/ ٧٨، ٧٩.
(٣) إنظر: المحرر الوجيز -ابن عطية ١/ ٣٧٢، تحقيق/ عبد الله بن إبراهيم الأنصاري- الدوحة ط١- عام ١٩٧٧م.
(٤) انظر: فتح التقد -الشوكاني ١/ ١٠٨.
(٥) التحرير والتنوير -الطاهر بن عاشور ١/ ٥٨٢..
(٦) إعراب القرآن وبيانه -محي الدين الدرويش ١/ ١٣٧، اليمامة للطباعة والنشر-دمشق- ١٩٩٨م.
(٧) الأنفال: آية ٣٨.

إسرائيل القدامى باستعمال صيغة الغائب، إلى خطاب بنى إسرائيل الحاضرين منهم في زمن النبى صلى الله عليه وسلم، ثم توليتم لأنهم مثل سلفهم فى ذلك[1].

وعليه، فإن القراءات الواردة فى هذه الآية تتراوح بين الانتقال من الغيبة إلى الخطاب فى قوله تعالى «لا تعبدون»، ومن الغيبة فى قوله تعالى: «لا يعبدون»، ويعود إلى الصورة الأولى فى قوله تعالى «لا يعبدون» من الغيبة إلى الخطاب فى قوله «ثم توليتم» لتفيد شمول الذم والتعنيف والتوبيخ لهم فى زمن موسى عليه السلام وزمن الرسول صلى الله عليه وسلم وإلى يومنا هذا حتى يرث الله الأرض ومن عليها، وهذا ما تفيده الآيات التى تليها فى قوله تعالى: ﴿**وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم ثم أقررتم وأنتم تشهدون. ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان**......[2] إذ تتحدث عن سفكهم وقتلهم أنفسهم بالفعل المضارع الذى يفيد الخطاب والذى يوحى باستمرارية هذه الصفة القبيحة والذميمة فيهم كما أسلفنا القول حول هذا الموضوع.

إن صور الالتفات فى كتاب الله، والمتعددة بتعدد القراءات فهى كثيرة ولا أستطيع فى البحث أن أذكر جلها،لذا فإننى أكتفى بذكر هذه الشواهد كدليل لإقامة البرهان على أن هذه القراءات قد جاء التنزيل بها، لأنه تتعدد الصور البلاغية بتعددها، وعليه كان علم القراءات من أهم العلوم التى جاءت لخدمة كتاب الله، وللكشف عن وجوه إعجازه.

* الآية الثالثة: ﴿**فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه**﴾[3]

وفى الآية قراءتان فى قوله تعالى: (فأزلهما):

الأولى: قراءة جمهور القراء[4] بتشديد اللام فى قوله تعالى: «فأزلهما»، وعليه يكون المعنى: إنه جعلهما يزلان ويقعان فى الخطيئة والزلل وأزل من

---

(١) انظر: تفسير فتح القدير ١/ ١٠٨، وانظر: إعراب القرآن الكريم وبيانه ١/ ١٣٧.

(٢) البقرة: ٨٤، ٨٥. (٣) البقرة: ٣٦.

(٤) انظر: النشر فى القراءات العشر -١/ ٢١١.

الزلل وهو عثور القدم، والهمزة فيه للتدية كما يقول أبو حيان في البحر المحيط.(١)

والثانية: قراءة حمزة، وهو أحد القراء السبعة فقرأ: «أزالهما» بألف، وعليه يكون زوال من الزوال وأصله التنحية، والهمزة فيه أيضا للتعدية(٢).

وإذا تأملنا، وأمعنا النظر في القراءتين، فإننا نجد صوراً بلاغية متعددة بتعدد القراءات، وهذا يبرهن لنا أن كل قراءة من هذه القراءات تعطى فائدة جديدة تضاف إلى معنى القراءة الأولى، وهذا هو سر الإعجاز البلاغي فى القرآن الكريم، والقراءات القرآنية.

فالصورة الأولى: المجاز اللغوي في قوله تعالى: «فأزلهما» مأخوذ من الزلل، وهو فى الآية مجاز، لأنه فى الرأى والنظر، وإنما حقيقة الزلل فى القدم(٣). وخرج أبو على الفارسي القراءة فى الآية على تأويلين: أحدهما: كسبهما الزلة، والآخر: أن يكون أزل من زل الذى يراد به عثر(٤). والضمير عنها يعود إلى الشجرة.

وعليه فإننا نجد أن اللفظة القرآنية «أزلهما» على قراءة الجمهور لم تحمل المعنى الحقيقى الذى وضعت له أصلاً، وإنما تجاوزته وتعدته لإفادة معنى آخر وهو وقوع الزلل فى الرأى والنظر. وهذا ما وضحه ابن الأثير حينما عرف المجاز اللغوى مفرقاً بينه وبين الحقيقة بقوله: «فالحقيقة اللفظية إذا هى دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له فى أصل اللغة. والمجاز هو نقل المعنى عن اللفظ الموضوع له إلى لفظ آخر غيره»(٥). وهذا ما تحقق من قراءة **«فأزلهما»**.

إلا أننا نجد ابن الأثير يضع لنا ضابطاً، زو شرطاً فى تحقق المجاز، وهو: لابد وأن يحقق المجاز زيادة فائدة على الحقيقة(٦)، وهذا ما تحقق بصورة جلية فى المجاز الموجود فى قوله تعالى: **«فأزلهما»** إذ إنه يجوز أن يراد به العثار، فشبه

---

(١) انظر: البحر المحيط- أبو حيان- ١/ ١٥٩- دار الفكر- بيروت- ط٢ عام ١٩٨٣م.
(٢) أنظر: المرجع السابق ١/ ١٥٩.
(٣) المحرر الوجيز -ابن عطية ١/ ٢٥٤ وانظر: تفسير التحرير والتنوير- الطاهر بن عاشور ١/ ٤٣٣
(٤) انظر الحجة- ابو على الفارسي ٢/ ١٣.
(٥) المثل السائر -ابن الأثير ١/ ٨٥- قدم وعلق له/ د. أحمد الحوفى- د. بدوى طبانة- دار نهضة مصر للطباعة والنشر- القاهرة.
(٦) المرجع السابق ١/ ٨٩.

المعنى بالعين، أى: غير المرئى بالمرئى[1]، فبين لنا عملية الانتقال فى الرأى من الصواب إلى الخطأ، لما يحدث مع القدم عندما لا توضع فى مكانها فتكون قد زلت.

والصورة الثانية: **المجاز المرسل**، وهو ما عرفه البلاغيون بقولهم: «ما كانت علاقته بين ما وضع له وما استعمل فيه غير المشابهة» وعلاقته المسببية، وهى الصلة التى تربط بين المعنى الأصلى والمعنى الذى استعملت فيه التى لا تقوم على التشبيه.

فقراءة حمزة: «**فأزالهما**» مأخوذ من الزوال، كأنه المزيل لما كان إغواؤه مؤدياً إلى الزوال، وأصله التنحية، أى إثبات ما ترتب من وقوع الخطأ، وهو الإزالة من الجنة على الزلل المعنوى[2]. وعليه يكون أزالهما عن مكانهما من الجنة[3]، وعليه تكون الإزالة والتنحية من مكان إلى مكان آخر داخل الجنة. ولهذا فإن الضمير فى عنهما يعود إلى الجنة. ومن هنا يتضح لنا أن الإزالة مسببة عن الخطأ وهو السبب، وهذا هو المجاز المرسل الذى علاقته المسببية، وهى أن يطلق المسبب ويراد السبب كما ورد فى قوله تعالى: ﴿**وجزاء سيئة سيئة مثلها**﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿**ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين**﴾[5].

ومما يثير الاستغراب ترجيح بعض المفسرين لقراءة الجمهور «**فأزلهما**» على قراءة حمزة «**فأزلهما**» أمثال الطبرى ظاناً أن القراءة الثانية تخرج تكراراً فى الآية مع قوله تعالى: «**فأخرجهما**» يجب أن نجل الآية الكريمة عنه إذ يقول: وأولى القراءتين بالصواب قراءة من قرأ «**فأزلهما**» لأن الله جل ثناؤه قد أخبر فى الحرف الذى يتلوه بأن إبليس أخرجهما مما كانا فيه ذلك قوله (فأزالهما)، فلا وجه إذا كان معنى الإزالة معنى التنحية والإخراج أن يقال فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه فيكون كقوله فأزلهما الشيطان عنها فأزلهما مما كانا فيه.[6]

---

(١) المرجع السابق -نفس الصفحة.
(٢) انظر: المحرر الوجيز ١/ ٢٥٤، ومعانى القراءات ١/ ١٤٧، فتح القدير ١/ ٦٨ معانى القرآن وإعرابه ١/ ١٥٥.
(٣) إعراب القراءات السبع وعللها ١/ ٨٢.
(٤) سورة الشورى: ٤٠. (٥) سورة الأنفال: ٣٠.
(٦) جامع البيان -الطبرى ١/ ١٨٦.

ولعل ما تقدم فى هذا التوضيح قبل كلام الطبرى يبين لنا الفرق بين الإزالة والخروج وذلك من خلال الرجوع إلى المعنى اللغوى للكلمتين فأخرجهما من أخرج، وأصله خرج من الخروج وهو نقيض الدخول. وخرج يخرج خروجاً ومخرجاً فهو خارج وخروج وخراج، وقد أخرجه وخرج به[1].

والإزالة، هى من زلت وأزالنى غيرى أى نحاهما، والتنحية كما تقدم أى إزالتهما عن مكانهما من الجنة، أى من مكان آخر داخل الجنة.

لكنا نقول رداً على ما تقدم من كلام الطبرى، إن القراءة الثانية «فأزلهما» أظهرت معنى بلاغياً ثالثاً حينما جاءت بعد كلمة «فأخرجهما» لأن الخروج يختلف عن الإزالة وهذا هو من باب زيادة اللفظ على المعنى لفائدة، وهو صورة من صيور الإطناب الممدوح يؤدى فائدة جديدة، ويكون لغرض آخر كتأكيد لمضمون الجملة الأولى، وتفخيم القصة وتعظيمها بألفاظ مختلفة كما هو حاصل فى الآية.

ولعل الشوكانى فى تفسيره فتح القدير ينحى هذا المنحى حينما يوضح أنه لا تكرار فى الآية على قراءة (فأزالهما) إذ يقول: «وقوله: «فأخرجهما» تأكيد لمضمون الجملة الأولى: أى أزلهما إن كان معناه زال عن المكان، وإن لم يكن معناه كذلك فهو تأسيس، لأن الإخراج فيه زيادة على مجرد الصرف والإبعاد ونحوهما، لأن الصرف عن الشجرة والإبعاد عنها قد يكون مع البقاء فى الجنة بخلاف الإخراج لهما عما كانا فيه من النعيم والكرامة أو من الجنة.[2]

مما تقدم ذكره يتضح لنا الفرق بين الإزالة والإخراج، وإن تضمنا معنى النقل والحركة إلا أن الإزالة حملت لنا معنى التنحية والصرف من مكان إلى مكان آخر داخل الجنة، أما الإخراج فكان من داخل الجنة إلى خارجها ومن ثم الهبوط إلى الأرض، وهذا ما وضحته الآية ذاتها ﴿**وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين**﴾[3]

ومن جهة ثانية إذا أردنا أن نفرق بين الإزالة والإخراج على قراءة حمزة

(١) انظر لسان العرب –ابن منظور ١/ ٨٠٧ –قدم له العلامة الشيخ عبد الله العلايلى– دار لسان العرب– بيروت.

(٢) فتح القدير ١/ ٦٨.

(٣) البقرة: ٣٦.

وأنهما لا يحملان نفس المعنى ربما تحمل الإزالة فى قراءة «فأزلهما الشيطان عنها» أى: أراد الشيطان إزالتهما عنها فأخرجهما مما كانا فيه، وعليه يكون مجاز مرسل علاقته المسببية، أى: أراد إزالتهما السبب، فأخرجهما مما كانا فيه المسبب فتكون العلاقة بينهما علاقة سبب بمسبب، ومن هنا تكون الكلمتان لا ترادف ولا تكرار فيها، كما ورد فى قوله تعالى: **﴿وإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله﴾**(١) أى: إذا أردت قراءة القرآن فاستعذ بالله. والله أعلم.

وعليه فإن كلا القراءتين صواب حسن إذ إن كل عبارة من هذه العبارات فى الآية الكريمة أفادت معنى جديداً وأبرزته فى الصورة التى تحدد المغزى وتبين المقصد والهدف.

ومما يؤكد لنا أن الكلمتين «فأزالهما» و «فأخرجهما» لا تكرار فيها، لأن معنى فأزلهما: نحاهما، وإذا رجعنا إلى المعنى اللغوى للتنحية، لوجدنا أنه يفهم منها: الوضع جانباً، لأننا نقول: ناحية الشئ؛ جانبه.(٢)

الآية الرابعة: **﴿فلما وضعتها قالت رب إنى وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى﴾**.(٣)

وفى الآية قراءتان(٤).

الأولى: قرأ جمهور الناس: «وضعت» بفتح العين وإسكان التاء.

الثانية: قرأ ابن عامر وعاصم فى رواية أبى بكر: «**وضعت**» بضم التاء وإسكان العين. وبها قرأ ابن عباس والحسن.

وقبل أن نبدأ فى إبراز المعانى التى تفيدها كل قراءة، أود أن أوضح الغرض البلاغى الذى أفاده الخبر فى قوله تعالى: «قالت رب إنى وضعتها أنثى» وهو إظهار التحسر، أو التلهف كما يقول ابن عطية فى تفسيره: «وهذا أيضاً مخرج قولها: (**رب إنى وضعتها أنثى**) من معنى الخبر إلى معنى التلهف، وإنما تلهفت لأنهم كانوا لا يحررون الإناث لخدمة الكنائس ولا يجوز ذلك عندهم، وكانت قد رجت أن يكون ما فى بطنها ذكراً.(٥) وهذا ما

---

(١) النحل: ٩٨.

(٢) انظر: لسان العرب ٣/ ٦٠٠ مادة «نحا».

(٣) ال عمران: ٣٦.

(٤) انظر الحجة فى القراءات السبع -ابن خالويه ١٠٨ والنشر فى القراءات العشر ٢/ ١٢٩.

(٥) المحرر الوجيز -ابن عطية ٣/ ٨٨.

قاله المفسرون في هذا المعنى[1].

ويتحقق معنى التحسر في قولها، فالتحسر معنى من المعانى النفسية الكامنة في النفس، تظهر إما على اللسان كما هو الحال فى الآية، وإما على ملامح الوجه أو سلوك الإنسان، والنظر إلى هذه الآية يجعلنا نفرق بين حالتين: حالتها قبل الولادة لنرى أن نفسية أم مريم عاشت على أمل أنها ستلد ولداً، وهذا الولد سيخدم المحراب حتى أصبح هذا الأمل مسيطراً على نفسيتها وكأنه تحول إلى حقيقة لا شك فيها فلما جاءت ساعة الولادة غطى الأمل الألم فلم يشغلها هذا الألم عن النظر إلى المولود فور ولادته كعادة النساء، وهذا ما وضحه التعبير القرآنى فى الآية **﴿فلما وضعتها قالت رب إنى وضعتها أنثى.....﴾** فاستخدام الفاء التى تفيد التعقيب والسرعة دلالة على شدة ترقبها لهذا المولود، فلما رأته أنثى بعد الولادة. وهذه الحالة الثانية تبدد الأمل، فلما تبدد الأمل حلت محله الحسرة فتحسرت وأظهرت هذا بقولها **﴿رب إنى وضعتها أنثى﴾** متحسرة وليست مخبرة.

وتوجيه القراءات بلاغياً فى قوله تعالى: **﴿والله أعلم بما وضعت﴾** سيكون من خلال تفنيد كل قراءة على حدة، وإظهار الأوجه البلاغية، ثم مقارنتها ببعضهما فيما بعد..

فقراءة الجمهور بتسكين التاء فى وقوله تعالى: **﴿وضعت﴾** أنه جعله من إخبار الله تعالى عن أم مريم، والتاء دليل على التأنيث وليست باسم[2]. وهى على معنى أن الله خبر بما وضعت هى[3]، ولذا فإن جزم التاء كان لأنه خبر عن أنثى غائبة[4].

وعلى قراءة الجمهور يتضح لنا صوراً بلاغية عدة:

منها: الاعتراض فى قوله تعالى: **﴿والله أعلم بما وضعت﴾**.

وعليه يكون المراد من هذا الخبر لازم الفائدة، والقصد منه إفادتها دون التصريح بما سيكون من شأن المولود الذى لم تأبه له بادئ الأمر، وهى جاهلة

---

(١) انظر: فتح القدير ١/ ٣٣٤. والكشاف -الزمخشرى ١/ ١٨٦، التحرير والتنوير ٣/ ٢٣٢، ٢٣٣.

(٢) الحجة في القراءات السبع ١٠٨.

(٣) إعراب القراءات السبع وعللها ١/ ١١١.

(٤) معانى القرآن -الفراء ١/ ٢٠٧.

مـآل أمـر هذه المولودة التى ستلد رسـول الرأفـة والسـلام[١]. وهذه الجـملة اعـتراضـية مبـينة لما فى الجـملة الأولى من تعظيم الموضوع ورفع شأنه وعلو منزلته.[٢]

ومنها: **الالتفات** وصورته: الأنتـقال بالكلام من الخطاب إلى الغيـبة، فالخطاب فى قوله تعالى: **«قالت رب إنى وضعتها أنثى»**، والغيبة فى ،قوله تعالى: **«والله أعلم بما وضعت»** والفائدة البلاغية فى الانتقال من الخطاب إلى الغائب هى إظهار التحسر بطريق الخبر فى قولها **«رب إنى وضعتها أنثى»** كما بينا ذلك سابقاً، كما ويوصلنا الانتقال من هذا الأسلوب إلى أسلوب الغيبة على قراءة الجمهور إلى أن علم الله علم يشمل أم مريم وغيرها وعليه يكون «إعلام من الله لنا على طريق التثبيت فقال: والله أعلم بما وضعت أم مريم قالته أو لم تقله»[٣]

ومنها: التقديم والتأخير كما ذهب إلى ذهب إلى ذلك ابن زنجلة فى كتابه حجة القراءات إذ يقول: «إذا قرئت بالضم لم يكن فيها تقديم ولا تأخير. وقرأ الباقون: **«والله أعلم بما وضـعت»** بسكون التاء. وحجتهم أنه **«قالت رب إنى وضعتها أنثى»** فكيف تقول بعدها **«والله أعلم بما وضعت»** أنا. والمعنى الواضح هو أنها **«قالت رب إنى وضعتها أنثى»** فقال الله جل وعز: «والله أعلم بما وضعت» هى منها، وفي القراءة تقديم وتأخير، معناها: (قالت رب إنى وضعتها أنثى وليس الذكر كالأنثى) فقال الله جل وعز: **«والله أعلم بما وضعت»**.[٤]

وإذا تأملنا قول ابن زنجلة بأن فى الآية تقديماً وتأخيراً، وجدنا أن الاعتراض مذهب أوضح مما ذهب إليه، لأن التقديم والتأخير يتمثل فى تقديم أحد أجزاء الكلام على بعض، والجملة الاعتراضية ليست من كلامها، وإنما هى من كلام الله الذى أفاد التعظيم والتنزيه.

---

(١) إعراب القرآن الكريم وبيانه -الدرويش ١/ ٤٩٨.
(٢) انظر: فتح القدير ١/ ٣٥٥.
(٣) القرطبي ٤/ ٤٤، دار الكتب العلمية -بيروت- ط١ عام ١٩٨٨م، كتاب/ الكشف عن وجوه القراءات وعللها وحججها ص٣٤- مكى بن أبى طالب القيسي- تحقيق/ د. محي الدين رمضان.
(٤) حجة القراءات -ابن زنجلة ص١٦٠، ١٦١ -تحقيق/ سعيد الأفغانى- مؤسسة الرسالة- ط٥ عام ١٩٩٧م.

ولو أننا تأملنا في تعريف الاعتراض لوجدنا أنه بعيد عن معنى التقديم والتأخير فالاعتراض هو «كل كلام أدخل فيه لفظ مفرد أو مركب لو سقط لبقي الأول على حاله»[1]. والتقديم والتأخير على ضربين كما قال الإمام عبد القاهر الجرجاني: «تقديم على نية التأخير، وذلك في كل شئ أقررته مع التقديم على حكمه الذى كان عليه، وفي جنسه الذى كان فيه كخبر المبتدأ إذا قدمته على المبتدأ، وتقديم لاعلى نية التأخير، ولكن على أن تنقل الشئ عن حكم إلى حكم، وتجعل له باباً غير بابه، وإعراباً غير إعرابه»[2]

ومن خلال ما تقدم يتضح لنا أن قوله تعالى: **«والله أعلم بما وضعت»** هو اعتراض له غرض بلاغي أضفى على الكلام وهو التنزيه والتعظيم والخضوع، وليس بتقديم ولا تأخير كما قال ابن زنجلة. ولعلي أظن أن ما قصده ابن زنجلة من قوله تقديم وتأخير هو ما تضمن معنى الاعتراض الذى وضحناه، لأنه قصد بالتقديم والتأخير المعنى الظاهرى لا المعنى الاصطلاحى بتقديم **«والله أعلم بما وضعت»** على وقولها: **«وليس الذكر كالأنثى»**.

وأما بالنسبة للقراءة الثانية التى جاءت بالضم «والله أعلم بما وضعت» فإنه يظهر لنا وجوهاً بلاغية: منها: التعظيم والتنزيه والخضوع الذى أفادته القراءة الثانية لأن الكلام أصبح كله من قول أم مريم، فلما قالت **«والله أعلم بما وضعت»**.

اتصل هذا الكلام بقولها الأول **«رب إني وضعتها أنثى»** فلم يكن إخباراً منها عما وضعت وإنما حمل معنى التسليم لله والخضوع والتنزيه له سبحانه وتعالى[3] ويؤكد هذا ما ذهب إليه ابن زنجلة إذ يقول: بأنها لما قالت: **«رب إني وضعتها أنثى»** وكانت كأنها أخبرت الله بأمر هو أعلم به منها، فتداركت ذلك بقولها: **«والله أعلم بما وضعت»** كما قال عزوجل: **«قالت الأعراب آمنا»**[4] قال الله جل وعز: **﴿قل أتعلمون الله بدينكم والله يعلم ما في السموات والأرض﴾**[5].

(١) المثل السائر ٣/ ٤٠.
(٢) دلائل الإعجاز -عبد القاهر الجرجاني- ص١٠٦ تحقيق محمودل محمد شاكر- مكتبة الخانجي ١٩٨٤م.
(٣) انظر: تفسير القرطبي ٤/ ٤٣.
(٤) الحجرات: ١٤. (٥) الحجرات: ١٦.

ومنها: الالتفات بصورة، الانتقال من الخطاب بقولها: «رب إني وضعتها أنثى» إلى التكلم في وقولها: والله أعلم بما وضعت «والذى يبين لنا أنها تداركت ما قالته فنزهت الله سبحانه وتعالى وعظمته.

ومن خلال قراءتنا في كتب التفسير، وتوجيه القراءات رأينا أن بعض المفسرين، والموجهين للقراءات يرجح قراءة الجمهور «والله أعلم بما وضعت» بالتسكين على قراءة الضم، وأنقل أقوالاً من كتبهم للاستدلال:

فالطبرى في تفسيره يقول: «وأولى القراءتين بالصواب ما نقلته الحجة»[1] والذى قاله أبو على الفارسى في تفسيره يقول: «وإسكان التاء أجود... ولو كان من كلام أم مريم لكان: وأنت أعلم بما وضعت»[2].

ويقول القرطبى: «وقال مكى: هو إعلام من الله تعالى لنا على طريق التثبيت فقال تعالى والله أعلم بما وضعت أم مريم قالته أم لم تقله. ويقوى ذلك أنه لو كان من كلام أم مريم لكان وجه الكلام: وأنت أعلم بما وضعت»[3].

ولسنا مع من يرجح إحدى القراءتين على الأخرى للأسباب الآتية:

أولاً: أن كلتا القراءتين المتواترة التى نزل بها القرآن الكريم.

ثانياً: أن كلتا القراءتين تعطى معنى، وكلا المعنيين صحيح لا غبار عليه

ثالثاً: أن المقام يقتضى التنزيه والتعظيم والخضوع لله تعالى، الأمر الذى يقتضى ذكر لفظ الجلالة (الله) بدلاً من أن تقول: وأنت أعلم كما قال المفسرون وموجهو القراءات كما ذكرنا سابقاً.

مما تقدم ذكره يتضح لنا أن جميع الوجوه التى ذهب إليها العلماء وإن اختلفت في مسمياتها إلا أنها تخدم فكرة واحدة وهى التنزيه والتعظيم.

ومما اختلفت فيه حركة الإعراب كما ورد في القراءات القرآنية:

الآية الخامسة: قوله تعالى: **﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة.......﴾**[4]

---

(١) تفسير الطبرى ٣/ ١٥٩.
(٢) الحجة ・أبو على الفارسى ٣/ ٣٢.
(٣) تفسير القرطبى ٤/ ٤٤ وانظر حجة القراءات –ابن زنجلة ص وانظر الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها ص٣٤.
(٤) سورة: النساء آية: ٣.

ففي قوله تعالى: «فواحدة» قراءتان.

الأولى: قراءة بقية القراء العشرة بالنصب «فواحدة»(١)

فالقراءة الأولى بالنصب «فواحدة» على أنها مفعول به لفعل محذوف أي: فالزموا واحدة، و «أو» في قوله تعالى «أو ما ملكت أيمانكم» حرف عطف، وهي للتخيير أي من الإماء اللواتي في حوزتكم(٢). وقد يكون النصب بتقدير: فانكحوا واحدة.(٣)

الثانية: جاءت بالرفع «فواحدة» وهي قراءة أبي جعفر(٤) وعبد الرحمن بن هرمز والحسن ورويت أيضاً عن أبي عمرو(٥)

ويكون الوجه البلاغي في هذه القراءة يحمل معنى الأمر الحقيقي وهو: «طلب الفعل على جهة الاستعلاء والإلزام»(٦). وهذا يفهم بوجوب الاقتصار على واحدة إذا خشي الإنسان عدم العدل بين نسائه، والمعنى: فالتزموا أو فاختاروا واحدة وذروا الجمع رأساً، فإن العدل كله يدور مع العدل، فأينما وجدتم العدل فعليكم به(٧).

وهذا ما قاله الفراء في توجيه قراءة النصب: فإن خفتم ألا تعدلوا على الأربع في الحب والجماع فانكحوا واحدة أو ما ملكت أيمانكم لا وقت عليكم فيه.(٨)

أما قراءة الرفع «فواحدة» على أنه مبتدأ والخبر محذوف. قال الكسائي: أي فواحدة مقنع؛ وقيل التقدير فيها كفاية. ويجوز أن تكون واحدة على قراءة الرفع خبر مبتدأ محذوف: أي فالمقنع واحدة.(٩)

---

(١) النشر في القراءات العشر ٢/ ٢٤٧.
(٢) إعراب القرآن الكريم وبيانه –محي الدين الدرويش ٢/ ١٥٣.
(٣) أنظر: المحرر الوجيز ٣/ ٤٩٢ وفتح القدير ١/ ٤٢٠.
(٤) النشر في القراءات العشر ٢/ ٢٤٧.
(٥) انظر: تفسير المحرر الوجيز –ابن عطية ٣/ ٤٩٢.
(٦) معجم المصطلحات البلاغية. د. أحمد مطلوب ١/ ٣١٣– مطبعة المجمع العلمي العراقي– ١٩٨٦م.
(٧) انظر: تفسير آيات الاحكام– الصابوني ١/ ٤٢٥ منشورات مكتبة الغزالي– دمشق– ط٣ عام ١٩٨٠م وفتح القدير ١/ ٤٢٠، التفسير الكبير ٩/ ١٤, الكشاف ١/ ٥٠٢، التحرير والتنوير ٣/ ٢٢٦.
(٨) معاني القرآن –الفراء ١/ ٢٥٥– عالم الكتب– بيروت– ط٢ عام ١٩٨٠م.
(٩) انظر فتح القدير ١/ ٤٢٠، ومعاني القرآن– ١/ ٢٥٥، التحرير والتنوير ٣/ ٢٢٦.

وإذا دققنا النظر، والمعنى الحاصل عند قراءة الرفع اتضح لنا أن الأمر هنا لا يحمل معنى الإلزام أو الوجوب كما مر فى قراءة النصب، وعليه فإنه لا يحمل معنى طلب الفعل على جهة الاستعلاء والإلزام، وإنما حمل معنى الإباحة «ويكون هناك تخيير ولا بأس إن تزوج فى حال عدم الاستطاعة».[1]

ولعلى كنت قاصداً أن أقول للإباحة، وليس كما ذهب إليه ابن عطية بقوله: هناك تخيير، لأنه ثمت فرق بين المصطلحين، إذ إن الإباحة فيها جواز الجمع بين الأمرين فى آن واحد، والتخيير يكون الإنسان مخيراً بين أمرين ليختار أحدهما، ولا يجوز الجمع بينهما فى ان واحد. وعليه يكون قد قصد بالتخيير الإباحة؛ لأن الذى يحدد لنا أحدهما من خلال التفريق الذى ذكرت هو طبيعة المقام حتى ولو ذكرت بأو التى تفيد معنى التخيير.

يتضح ذلك من قوله تعالى: «أو ما ملكت أيمانكم» فعلى قراءة الرفع: «فواحدة أو ما ملكت أيمانك» (فأو) هنا عاطفة ولا توحى أنها للتخيير، والذى أفاد ذلك طبيعة المقام إذ أنه مع وجود الواحدة يجوز له أن يجمع معها من الأماء والسرارى دونما أن يتحقق العدل.

نخلص من هذا إلى أمرين:

الأول: أن قراءة النصب تفيد معنى الأمر فى اصطلاح البلاغيين وهو طلب الفعل على جهة الاستعلاء والالزام.

الثاني: أن قراءة الرفع يخرج الأمر عن معناه الحقيقى إلى إفادة الإباحة وهو غرض بلاغى يخرج إليه الأمر.

وهذا يبين لنا بلاغة القرآن وإعجازه خاصة من خلال معرفة أسراره مما أوحته لنا القراءات واختلافها.

التخفيف والتشديد

الآية السادسة قوله تعالى: **﴿فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون﴾**[2]

فى قوله تعالى: **«ما كانوا يكذبون»** قراءتان:

---

(١) المحرر الوجيز ٣/ ٤٩٢.

(٢) البقرة: ١٠.

الأولى: بالتخفيف «يكذبون» وهى قراءة عاصم وحمزة والكسائى[1] وعليه يكون الفعل غير معتد، لأنه لا يتعدى إلا بحرف جر[2].

وبما يؤيد هذه القراءة أن سياق الآيات إنما هى إخبار بكذبهم، والتوعد بالعذاب الأليم متوجه على التكذيب، وعلى الكذب فى مثل هذه النازلة إذ هو منطو على الكفر[3].

وحجة القراءة بالتخفيف أن ذلك أشبه ما قبل الكلمة وما بعدها، فالذى قبلها مما يدل على الكذب: **﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾**.

وقال الله: **﴿ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون﴾** وما بعدها قوله: **﴿إنما نحن مصلحون﴾** وقوله: **﴿وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا: إنا معكم﴾**. فقوله «وإذا خلوا إلى شياطينهم» دلالة كذبهم فيما ادعوه من إيمانهم[4].

ولهذا عرفوا الكذب بأنه الإخبار بالشئ على خلاف ما هو عليه إذا لم يكن فى مراعاته مصلحة شرعية، والمباح ما كان فيه ذلك كالكذب لإصلاح ذات البين[5].

وفى هذه القراءة يوضح الزمخشرى أنها تبين لنا صفة من صفات المنافقين وهى صفة الكذب التى تدل على ضعفهم وجبنهم فيقول: «والمراد بكذبهم قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر وفيه رمز إلى قبح الكذب وسماجته وتخييل أن العذاب الأليم لاحق بهم من أجل كذبهم»[6]

والثانية: بالتشديد «يكذبون» وهى قراءة: ابن كثير، ونافع، وأبى عمرو، وابن عامر[7]

---

(١) الحجة- أبو علي الفارسى ١/ ٢٤٧، والنشر فى القراءات العشر ٢/ ٢٠٧، ٢٠٨، وانظر: الكشف عن وجوه القراءات السبع ص٢٢٦ وحجة القراءات -ابن زنجلة ص٨٨.

(٢) انظر: البحر المحيط ١/ ٦٠، والحجة فى القراءات السبع ص٦٩.

(٣) المحرر الوجيز ١/ ١٦٦.

(٤) حجة القراءات -٨٩ وانظر: فتح القدير ١/ ٤٢، الكشاف ١/ ٣٣ والتحرير والتنوير ١/ ٢٨٢.

(٥) البحر المحيط: ١/ ٦٠.

(٦) الكشاف: ١/ ٣٣.

(٧) الحجة: ١/ ٢٤٧، النشر فى القراءات العشر ٢/ ٢٠٨.

وعليه يكون الفعل متعد بلفظه، أى أنهم يكذبون النبى صلى الله عليه وسلم والقرآن؛ ولهذا عوتبوا على التكذيب لا على الكذب، لأن التكذيب أكبر من الكذب، لأن كل من كذب صادقاً فقد كذب، وليس كل من كذب مكذباً لغيره[1].

وحجة من قرأ بالتشديد ما ورد فى كتاب الله ويدل على التثقيل كقوله تعالى: **﴿ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا﴾**[2] وقوله تعالى: **﴿بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه﴾**[3] وقوله تعالى: **﴿وإن كذبوك فقل لى عملى ولكم عملكم﴾**[4] وقوله تعالى: **﴿وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك﴾**[5] وقوله تعالى: **﴿والذين كفروا وكذبوا﴾**[6] وهذا ما أورده أبو على الفارسى[7] وغيره فى حجة القراءة.

والحجة الأخرى فى قراءة التثقيل: المبالغة فى الكذب، لأن وصفهم بالتكذيب أبلغ فى الذم من وصفهم بالكذب، لأن كل مكذب كاذب، وليس كل كاذب مكذباً[8]، لأن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى.

ولعل التكرار الوارد فى ذكر لفظة المرض فى نفس الآية ما يقوى هذا الجانب لأن الحق جل وعلا قال: **﴿فى قلوبهم مرض. فزادهم الله مرضاً ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون﴾**. فالمرض المعشش فى قلوبهم هو التكذيب والكذب الذى بالغوا فيه.

وعليه تكون قراءة التثقيل قد أبرزت لنا أوجهاً بلاغية منها:

- المبالغة فى ذمهم ووصفهم بالكذب.
- زيادة المعنى المتحقق من زيادة المبنى الناتجة عن التشديد فى الذلل.
- وأما قراءة التخفيف فقد أبرزت لنا أوجهاً بلاغية منها: -
- الرمز إلى قبح الكذب وسماحته، والتخييل فى أن العذاب الأليم لاحق بهم من أجل كذبهم.

---

(١) انظر: الحجة -ابو على الفارسى ١/ ٢٥٥.
(٢) الأنعام: ٣٤. (٣) يونس: ٣٦. (٤) يونس: ٤١.
(٥) فاطر: ٤. (٦) البقرة: ٣٩.
(٧) انظر حجة القراءات ٨٩ والحجة لأبى على الفارسى ١/ ٢٥٤.
(٨) تفسير الطبرى ١/ ٩٦.

- التناسق بين التخفيف في قوله «يكذبون» وما ورد قبلها وما جاء بعدها، وهذا ما تحقق لنا فى قراءة التخفيف.

وعليه فإن كلتا القراءتين فى الآية كما شاهدنا يعطى معنى مغايراً للمعنى الأول وأن كل معنى من هذه المعانى له شواهده فى القرآن الكريم كما ذكرنا هذا عند كل قراءة.

ويبقى لنا كلمة أخيرة فى توجيه القراءة فى هذه الآية أننى لاحظت من المفسرين من يرجح قراءة على أخرى، فالطبرى يرجح قراءة التخفيف على التثقيل. فيقول: «وكأن الذين قرأوا ذلك بتشديد الذال وضم الياء رأوا أن الله عزوجل ثناؤه إنما أوجب للمنافقين العذاب الأليم بتكذيبهم نبيهم محمد صلى الله عليه وسلم وبما جاء به، وأن الكذب لولا التكذيب لا يوجب لأحد اليسير من العذاب فكيف بالأليم منه».[1] وما أظن أحد يجرؤ أن يقول هذا من المسلمين لأن الكذب يستحق شر العذاب.

وأما ابن عطية فإنه يرجح قرادة التثقيل بقوله: «وقراءة التثقيل أرجح[2] وذلك بعدما وضح القراءتين وما يؤيدها من كتاب الله دونما إقامة للحجة.

ولسنا معهما فيما ذهبوا إليه للسبب الذى ذكرناه سابقاً خاصة وأن هاتين القراءتين من القراءات المتواترة الذى نزل بها القرآن.

قوله تعالى: **﴿إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين بلى إن تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين﴾**[3].

وفى كل آية من الآيتين أكثر من قراءة تتراوح بين التثقيل والتخفيف.

فالآية الأولى: فى قوله تعالى: «منزلين» وردت أكثر من قراءة[4] وهى:

قراءة ابن عامر وحده: «منزلين» بفتح النون والزأى مشددة، وقرأ الباقون: «منزلين» بسكون النون وفتح الزاى مخففة. وقرأ ابن أبى عبلة: «منزلين» بفتح النون وكسر الزاى مشددة وحكى النحاس قراءة لم ينسبها: «منزلين» بسكون النون وكسر الزأى خفيفة.

---

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) المحرر الوجيز: ١/ ١٦٦.　　(٣) آل عمران: ١٢٤، ١٢٥.

(٤) انظر: الحجة في القراءات السبع ١١٣، والنشر فى القراءات العشر ٢/ ٢٤٢، والمحرر الوجيز ٣/ ٣١٠، ٣١١.

وإذا نظرنا فى اختلاف القراءات فى الآية لتبين لنا أنها تتراوح بين التثقيل والتخفيف، وهذا الاختلاف ولد لنا وجوهاً معنوية وبلاغية تختلف نوعاً ما كل منها عن الآخر بحيث تبرهن لنا بأن اختلاف القراءة جاء بوجه بلاغى معجز، لا يستطيعه البشر.

فمن قرأ بالتثقيل على قراءة فتح الزاى فهى من نزل وحجته قوله تعالى: ﴿لنزلنا عليهم من السماء ملكا﴾[1]. وعليه يكون التشديد فيه معنى التكثير[2]، إذ إن «منزلين» اسم مفعول: أى أن الله عزوجل يقوم بإنزالهم لنصرتنا، فأفاد التشديد معنى المبالغة والتكثير الناتج عن تكرير الفعل ومداومته[3].

والحجة لمن خفف «منزلين» أنه أخذه من أنزل فهو منزل، والملائكة منزلون وعلى القراءتين يتضح لنا أن «نزل» و «أنزل» لا فرق بينهما إلا التكثير فى قراءة التشديد كما يقول صاحب لسان العرب[4] وفى الحالتين: المنزل هو الله، والمنزل هم الملائكة.

ومما يؤيد ذلك ما قاله د. عودة القيسى فى كتابه/ سر الإعجاز فى تنوع الصيغ المشتقة من أصل لغوى واحد فى القرآن إذ يقول: «نزل» يقتضى التكرار، لأجل التضعيف، تقول: (ضرب) مخففاً، لمن وقع عليه ذلك مرة واحدة، ويحتمل الزيادة والتقليل أقوى وأنسب. أما إذا قلنا: (ضرب) بتشديد الراء، فلا يقال إلا لمن كثر ذلك منه، فقوله تعالى: ﴿نزل عليه الكتاب﴾[5] مشيراً إلى تفصيل المنزل وتنجيمه بحسب الدعاوى، وأنه لم ينزل دفعة واحدة.

أما (أنزل) فتدل -على الأقوى- على النزول دفعة واحدة. كما قال تعالى فى التوراة: ﴿وكتبنا فى الألواح من كل شئ، موعظة وتفصيلاً لكل شئ فخذها بقوة﴾[6]، [7] ومن هذا القول يظهر لنا أن قراءة التثقيل تفيد التكثير الناتج عن التكرار فى عملية التنزيل، والتخفيف تفيد أن التنزيل جاء

---

(١) الاسراء: ٩٥.
(٢) الكشف عن وجوه القراءات السبع ١/ ٣٥٥.
(٣) انظر: الحجة فى القراءات السبع ١١٣، معانى القراءات ١/ ٢٧٢.
(٤) انظر: لسان العرب -ابن منظور ٣/ ٦١٩.
(٥) آل عمران: ٣. (٦) الاعراف: ١٤٥.
(٧) سر الإعجاز فى تنوع الصيغ المشتقة من أصل لغوى واحد فى القرآن -د. عودة الله منيع القيسى ص١٢١٤- موسسة الرسالة ط١ عام ١٩٩٦م.

دفعة واحدة ولا تكرار، فكلا الأمرين يفيد عملية التنزيل للنصر والملائكة بصورة كثيرة وإن اختلفت صورة التنزيل.

لكني نظرت في قراءة ابن أبي عبلة: «منزلين» بفتح النون والزاي مشددة فوجدت فيها صورة بلاغية تختلف عما ورد في القراءة الأولى هو المجاز العقلي ذو العلاقة السببية، فقوله «منزلين» اسم فاعل: أي أنهم ينزلون النصر معهم أي الملائكة، وهذا يوحي لنا بأن النصر مكتوب ومفروض لا جدال في ذلك، فهنا أسند فعل النصر إلى الملائكة فكأنهم هم السبب فيه مع أن الله هو الذي يتحقق منه النصر أو هو السبب في النصر، وهذا يدل على أن الله بين لنا أن النصر محقق وواقع بمجرد نزول الملائكة.

ويوضح القرطبي القول في هذه الآية فيقول: «نزول الملائكة سبب من أسباب النصر لا يحتاج إليه الرب تعالى، وإنما يحتاج إليه المخلوق فليعلق القلب بالله وليق به، فهو الناصر بسبب وبغير سبب **﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾**[١]. ولكن أخبر بذلك ليتمثل الخلق ما أمرهم به من الأسباب التي قد خلت من قبل، **﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾**[٢] ولا يقدح ذلك في التوكل[٣].

وكما هو ملاحظ، نرى أن إسناد النصر إلى الملائكة جاء على سبيل المجاز العقلي، ولم يكن إسناداً حقيقياً، لأن المجاز العقلي كما عرفه البلاغيون هو: «أن يسند الفعل أو ما في معناه إلى غير فاعله الحقيقي مع وجود قرنية مانعة من إرادة الإسناد الحقيقي»[٤] وكذا في القراءة الرابعة: «منزلين» بالتخفيف فسرها بأنهم ينزلون النصر على أساس أنها اسم فاعل.

والآية الثانية: قوله تعالى: «**مسومين**» ورد فيها قراءتان:[٥]

---

(١) يس: ٨٢.
(٢) الأحزاب: ٦٢.
(٣) تفسير القرطبي ٤/ ١٢٥.
(٤) انظر فن البلاغية --د. عبد القادر حسين ٨٩ وانظر: شرح التلخيص التفتازاني ١/ ٢٣١- دار الكتب العلمية- بيروت.
(٥) انظر النشر في القراءات العشر ٢٤٢/٢، ومعاني القراءات ١/ ٢٧٢، والحجة في القراءات السبع ١١٣ وحجة القراءات ١٧٢ والكشف عن وجوه القراءات السبع ١/ ٣٥٥.

الأولى: بكسر الواو وهم: ابن كثير وأبو عمرو وعاصم «مسومين».
والثانية: بقية القراء بفتح الواو «مسومين».

ومن خلال تتبعنا لتوجيه القراءتين فى كتب القراءات نجد أن قراءة فتح الواو تجعل «مسومين» بمعنى مفعولين وحجتهم «منزلين» ولما كان فتح الزاى مجمعاً عليه إذا كانوا مفعولين ردوا قوله «مسومين» إذا كانت صفة مثل معنى الأول ففتحوا الواو وجعلوهم مفعولين كما كانوا (منزلين) فكأنهم أنزلوا مسومين.[1]

ونرى مكى بن أبى طالب يوجه القراءة ذاتها بقوله: وحجة من فتح الواو أنه أضاف التسويم إلى غيرهم، على معنى أن غيرهم من الملائكة سومهم[2].

وكأن التوجيه الذى ذكر يوحى لنا أن النسق القرآنى اقتضى بهذه القراءة أن يتفق الفتح فى كل من «منزلين» وهى اسم مفعول مع «مسومين» وهى اسم مفعول كذلك ليفيدا مجتمعتين أنهم أنزلوا مسومين أى معلمين.

وأما توجيه قرادة الكسر فحجة كسر الواو أنه أضاف الفعل إلى الملائكة، فأخبر عنهم أنهم سوموا الخيل، والسومة العلامة تتكون فى الشئ بلون ليعرف بها، ويقوى ذلك أنه روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال يوم بدر: «سوموا فإن الملائكة قد سومت» فأضاف الفعل إلى الملائكة، فدل ذلك على وجوب كسر الواو فى مسومين»[3].

ومن هنا نقول إن هذه القراءة التثقيل بكسر الزاى فى الآية السابقة التى قلنا فيها مجاز عقلى، وهنا أيضاً فيها مجاز عقلى إذ إنه أسند الفعل «التسويم» إلى الملائكة إسناداً مجازياً لأن الذى سومها هو الله سبحانه وتعالى. وعليه تتفق مع قراءة «منزلين» فى الفاعلية، والإسناد غير الحقيقى.

نخلص مما تقدم ذكره فى الآيتين والقراءات الواردة فيها إلى أن:

- كل قراءة من هذه القراءات أفادت معنى جديداً.

- اتفاق القراءات فى الآيتين «منزلين» و «مسومين» فى التثقيل بالفتح فى المفعولين، والتثقيل بالكسر فى الفاعليه، ومن ثم فى الإسناد غير الحقيقى

(١) انظر: حجة القراءات ١٧٢.
(٢) الكشف عن وجوه القراءات السبع ١/ ٢٥٥.
(٣) انظر: الكشف عن وجوه القراءات السبع ١/ ٢٥٥.

الذى أعطى صورة بلاغية جديدة تختلف عن الصورة التى وضحتها لنا القراءة السابقة.

الآية الثامنة: قوله تعالى: ﴿**وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين**﴾[1]. وفى الآية قراءتان[2]:

الأولى: قراءة نافع وابن عامر: «سارعوا» بغير واو.

الثانية: قراءة باقى السبعة: «وسارعوا» بالواو.

وإذا تأملنا القراءتين فى حالة حذف الواو وذكرها، وجدنا أن هذا يدخل فى باب الفصل والوصل، وفى كل حالة يظهر لنا معنى جديداً يختلف عن سابقه، ولا يكون هذا إلا من خلال ربطنا بين الآية المذكورة وسابقتها وهو قوله تعالى: ﴿**وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون**﴾[3].

فالقراءة بغير الواو جعلت الجملة الثانية «سارعوا إلى مغفرة من ربكم».. ملتبسة بالجملة الأولى «وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون» مستغنية عن العطف ولذلك أنزلت منزلة البيان، أو بدل الاشتمال[4]. وهذا ما نسميه بكمال الاتصال فى الوصل والفصل فالمسارعة توضيح للطاعة والرحمة ومفسرة لها ولا يقع حرف العطف بين التفسير والمفسر.

إما الكلام الثانى غير الأول فيثبت الوصل وتذكر الواو كما ورد فى القراءة الثانية. ومعنى هذا أن المسارعة جاءت مفسرة للرحمة وموضحة لها، وعليه يكون الفصل هنا أفاد فائدة جديدة وهى فك المبهم وتوضيح الغامض. وبهذا يكون قد أعطى صورة من صور الإطناب الممدوح وهو الإيضاح بعد الإبهام.

وقد يكون فى هذا تشويق إذ إن المسارعة تتعلق بأسباب المغفرة، وأسباب دخول الجنة، ولهذا كان لحذف الواو فادة التشويق للمخاطب بمعرفة تحقق رحمة الله من خلال المسارعة إلى الطاعات وفعلها.

---

(١) آل عمران: ١٣٣.

(٢) انظر: النشر فى القراءات العشر ٢/ ٢٤٢ وحجة القراءات ١٧٤.

(٣) آل عمران: ١٣٢.

(٤) انظر: المحرر الوجيز ٣/ ٣١٩ والكشف عو وجوه القراءات ٣٥٦، التحرير والتنوير ٤/ ٨٨.

وهذا يعطى معنى بلاغياً جديداً أفادته قراءة حذف الواو وهو غرض بلاغى أفاده التقديم والتأخير تقديم «وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون» فيزداد المخاطب شوقاً لمعرفة كيفية تحقق الرحمة فيكون بذكر ما بعدها «سارعوا إلى مغفرة من ربكم».

وأما القراءة بذكر الواو فهى من باب عطف الجملة على الجملة ونعنى بها عطف «وسارعوا» على «وأطيعوا» وهذا يعنى أن الأمر بالمسارعة إلى المغفرة والجنة يؤول إلى الأمر بالأعمال الصالحة، ولذلك جاز عطف الجملة على جملة الأمر بالطاعة، وعليه فإن المسارعة إلى المغفرة أصبحت جزءاً من الرحمة.

وقد أفاد الفراء وفصل القول فى توضيحه وتفريقه بين آيتين تضمنتا موضوعاً واحداً حينما ذكر فى الأول الواو، وحذفت فى الثانية مبيناً أهم الفروق بينهما.

الأولى: قوله تعالى: ﴿وإذ أنجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون أبناءكم﴾(١).

والثانية: قوله تعالى: ﴿وإذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم إذ أنجاكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب ويذبحون أبناءكم﴾(٢).

فيقول بدون واو بياناً لقوله يسومونكم، فكأن الذبح هو السوم لا غيره، وبالواو عطف «يذبحون» على «يسومونكم»، لأن الذبح هنا كان أوفى من العذاب وزاد عليه زيادة ظاهرة فكأنه شئ آخر غير العذاب.

الآية التاسعة: قوله تعالى: ﴿ورسولاً إلى بنى إسرائيل أنى قد جئتكم بآية من ربكم أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله وأبرئ الأكمه والأبرص وأحي الموتى بإذن الله....﴾(٣).

وفى الآية قراءتان:

الأولى: قرأ نافع وجماعة من العلماء(٤): «إنى» بكسر الألف.

الثانية: قراءة باقى السبعة وجماعة من العلماء(٥): «أنى» بفتح الألف.

---

(١) البقرة: ٤٩.　(٢) إبراهيم: ٦　(٣) آل عمران: ٤٩.

(٤)، (٥) انظر: الحجة فى القراءات السبع ١٠٩، النشر فى القراءات العشر ٢٤٠، واعراب القراءات السبع ١١٣.

وإذا أردنا أن نوجه القراءتين من خلال بحثنا فى المعانى التى تحملها كل قراءة لاتضح لنا الآتى:

إن قراءة نافع التى جاءت بكسر الألف «إنى أخلق»: إما القطع والاستئناف، وعليه يكون معنى هذا الوقف بعد قوله تعالى: «أنى قد جئتكم بآية من ربكم»، والاستئناف هو أن نبدأ جملة جديدة وهى قوله تعالى: «إنى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير...» وهذا ما يؤكده علماء النحو واللغة فيما يتعلق بإن حينما تقع فى بداية الكلام حكماً أو حقيقة يجب كسر همزتها.(١)

وبقراءة الكسر يظهر لنا وجهاً بلاغياً أو صورة من صور الإطناب الممدوح وهى: الإيضاح بعد الإبهام، والغرض البلاغى التى تفيده هذه الصورة هو توضيح المبهم وتجليته لدى السامع والمخاطب وهذا ما تجلى فى قوله تعالى: «إنى أخلق لكم من الطين...» إلى آخر الآية إذ إنها جاءت موضحة ومفسرة للغامض فى الكلام السابق لها فى نفس الآية وهو قوله تعالى: «أنى قد جئتكم بأية من ربكم» فكلمة «آية» جاءت بالنكرة، والنكرة دائماً تكون مبهمة وهى خلاف المعرفة، ولهذا أفادت قراءة الكسر بعدها الإيضاح وتفسير المبهم.

فقوله تعالى: «**إنى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله**»

وقوله تعالى: «**وأبرئ الأكمه والأبرص وأحى الموتى بإذن الله**».

وقوله تعالى: «**وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون فى بيوتكم**».

كلها جاءت مفسرة وموضحة للمبهم «النكرة» قبلها وهى وقوله تعالى: «بآية».

لأنه فى إبهامه وتفسيره تفخيم للأمر، وتعظيم له فيبدو فى صورتين مختلفتين، وعندئذ يقع فى النفس أطيب موقع، ويتمكن لديها أفضل تمكن وفيه أيضاً موطن الفصل، والموضع الذى جاء فيه هو أن الجملة الثانية كانت مبينة للأولى خاصة إذا كان فى الجملة الأولى نوع من الخفاء، وهذا ما وضحناه فى تفسير وتوضيح المبهم فى كلمة «آية» كما ذكرنا سابقاً.

(١) انظر: المحرر الوجيز ٣/ ١٢٧، وفتح القدير ١/ ٣٤١، وكتاب الكشف عن وجوه القراءات السبع ٣٤٤.

وهذا كله بمنزلة قوله تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا﴾ ثم فسر الوعد فقال: ﴿لهم مغفرة﴾[1]، وبمنزلة قوله: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم﴾، ثم فسر التمثيل بينهما فقال: ﴿خلقه من تراب﴾[2]،[3].

وأما على قراءة الفتح: «أني أخلق» جعل الكلام منفصلاً فأبدل «أن» من «آية» فصار التقدير: جئتكم بأني أخلق فـ «أنا» في موضع خفض، وهو بدل الشيء من الشيء[4] والأصل في البدل كما يقولون أن يسد مسد المبدل عنه.

وفي هذا توضيح لموطن آخر من مواطن الفصل يختلف عن الموطن الأول الذى ذكرناه في توجيه القراءة الأولى وهو: أن تكون الجملة الثانية بدلاً من الجملة الأولى وهو بدل الشيء من الشيء وهو هو، فقوله تعالى: «أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير.....» بدل من الشيء من قوله تعالى: «إني قد جئتكم بآية من ربكم».

هكذا يتضح لنا من توجيه القراءتين أن القراءة الأولى أعطتنا صورة من صور الإطناب المفيد وهو الإيضاح بعد الابهام، مع إظهار السر البلاغي الذى تفيده هذه الصورة، وكذلك موطن من مواطن الفصل بين الجمل وهو: تفسير الخفاء الموجود في الجملة الأولى:

والقراءة الثانية: بينت لنا موطناً آخر من مواطن الفصل، خلاف الموطن الأول، وهو: أن الجملة الثانية بفتح الهمزة في «أني» كانت بدلاً من الجملة الأولى. فتعدد واختلاف القراءات أثرى هذا الجانب البلاغي الذى كان بمثابة مصباح تجلت من خلاله إعجاز هذه الرسالة.

الآية العاشرة: قوله تعالى: ﴿إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم..﴾[5]

وفي الآية الكريمة ثلاث قراءات:[6]

---

(١) المائدة: ٩. (٢) آل عمران: ٥٩.

(٣) انظر: الكشف عن وجوه القراءات السبع ٣٤٥، والمحرر الوجيز ٣/ ١٢٧.

(٤) الكشف عن وجوه القراءات السبع ٣٤٥.

(٥) ال عمران: ٢١.

(٦) انظر: النشر في القراءات العشر ٢/ ٢٣٨، ٢٣٩ والحجة في القراءات السبع -لابن خالويه ص١٠٧.

الأولى: قراءة جمهور القراء: «ويقتلون الذين يأمرون بالقسط».

فتوجه القراءة الأولى من القتل، ولذلك عطفت على الأولى فى قوله: «ويقتلون النبيين»، ولذلك حمل اخر الكلام على أوله فى الاخبار بالقتل عنهم. لأنه من تجرأ على قتل نبى فهو على قتل من هو دونه أجرأ.[1]

ومن جهة ثانية: أن هذا إقرار منهم بقتلهم الأنبياء ولأتباعهم فى وقت واحد بحيث لا يوجد تراخى فى الزمن بين قتل الأنبياء وقتل الذين يأمرون بالقسط من الناس.

وتوجيه القراءة الثانية: بزيادة الألف فيه إخبار عنهم بالمقاتلة لا بالقتل، لأن القتل أكثر ما يكون بالمقالتة. وعلى هذا يكون مجاز مرسل علاقته السببية، إذ إنه أطلق السبب وهو المقاتله، واراد المسبب وهو القتل. وهذا ما دعمه قراءة ابن مسعود: «وقاتلوا الذين يأمرون بالقسط». وهو إقرار بقتلهم للأنبياء فى أزمانهم ومواصلة قتال أباعهم إلى يوم القيامة.

ودليل ذلك: أن اليهود قتلة الانبياء، وقتلة كل من سار على دربهم واحتج على سلوكهم وفظاعة فعلهم إلى أن نزلت الآيات على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم الذى لم يفلت من محاولة قتلهم له بدليل قوله تعالى: ﴿وإذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتلوك﴾[2].

وكذلك الحال مما يمارس من بنى يهود وهو اتباع سادتهم إلى وقتنا هذا واستمراره إلى يوم الدين كما يفيد استعمال القرآن الكريم فعل المضارع فى القراءات الثلاثة السابقة.

وإذا أفاد التعبير عن الماضى بصيغة المضارع استحضار الصورة لإثبات فظاعة فعلها وإجرام فاعلها، إلا أن هناك فائدة أخرى تقترن مع هذه :إفادة الاستمرارية الذى يفيدها فعل المضارع فى القراءات الثلاث. ويقوى ذلك تنكير كلمة حق فى الآية: ويقتلون النبيين بغير حق» لأن الجملة هنا خرجت مخرج الشرط وهو عام لا يتخصص فناسب أن يكون المعنى بصيغة التنكيرحتى يكون عاماً[3].

---

(١) انظر:الكشف عن وجوه القراءات السبع ٣٣٨، ٣٣٩.
(٢) الأنفال: ٣٠.
(٣) أنظر: النهر الماد ١/ ٣١٠.

ولعل قراءة «يقاتلون» التي جاءت بزيادة الألف توحي بطول الفترة الزمنية، لأن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى كما يقولون.

وفي ختام البحث نود أن نؤكد على ما يلي:

أولاً: أن هذا الجهد هو لبنة قمنا بنية إضافتها إلى ما سبقها من لبنات ولن تكون النهاية خاصة وأن عملية البحث في أسرار الإعجاز القرآني لن تصل إلى رأي قطعي وإنما هي إجتهادات بشر، لأن مصدر القراءات إنما هو الوحي وليس للاجتهاد والرأي فيه مجال.

ثانياً: يعتبر علم القراءات علم من علوم القرآن التي جاءت لخدمة كتاب الله والكشف بواسطته عن أسرار إعجازه وتعدد صوره ومعانيه، ومن هنا تتعدد المعجزات بتعدد تلك الوجوه والحروف.

ثالثاً: إن قراءات الأئمة السبعة أو العشرة لا تعتبر هي الأحرف السبعة، وإنما قراءات أئمة وهي جزء من الأحرف السبعة، وما دامت هذه القراءات صحيحة ومتصلة السند برسول الله صلى الله عليه وسلم فيصح قراءة القرآن بأي وجهة منها، وأن ما زاد عنها فهو شاذ لا يجوز قراءة القرآن به.

ولذلك كان اعتمادنا في بحثنا على القراءات المتواترة حتى ندعم وجهة نظرنا في توجيهنا لكل قراءة في إبراز الوجهة البلاغية فيها.

رابعاً: ندعو كل المخلصين من العلماء الباحثين أن يوجهوا دراساتهم إلى البحث في كتاب الله في شتى العلوم لأنه الكنز الذي لا تنفد جواهره وهو رسالة الله الخالدة المعجزة التي تواكب كل عصر.

فإن وفقنا فمن الله. وإن أخطأنا فمن الشيطان

والله الهادي إلى سبيل الرشاد.

الدكتور/ نعمان شعبان علوان
أستاذ البلاغة المشارك
الجامعة الإسلامية- غزة

الدكتور/ محمد شعبان علوان
أستاذ البلاغة المشارك
عميد المكتبات
الجامعة الإسلامية- غزة

المصادر والمراجع

* **القرآن الكريم**

١- الإتقان فى علوم القرآن السيوطى -شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى واولاده بمصر ط٤ عام ١٩٧٨م.

٢- اختلاف أبنية الأسماء والأفعال فى القراءات المنقولة فى تفسير أبى حيان البحر المحيط د. محمد أحمد خاطر- مطبعة الأمانة. ط١ عام ١٩٩٠م.

٣- إعراب القراءات السبع وعللها -لابن خالويه. حققه وقدم له/ د. عبد الرحمن العثيمين مكتبة الخانجى بالقاهرة- ط١ عام ١٩٩٢م.

٤- إعراب القران الكريم وبيانه -محى الدين الدرويش- اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع دمشق- عام ١٩٨٨م.

٥- البحر المحيط -أبو حبان- دار الفكر- بيروت- ط٢ عام ١٩٨٣م.

٦- التحرير والتنوير -الطاهر بن عاشور- دار سحنون للنشر والتوزيع- تونس.

٧- تفسير آيات الاحكام -الصابونى- منشورات مكتبة الغزالى- دمشق- سورية ط٣ عام ١٩٨٠م.

٨- التفسير الكبير -الفخر الرازى- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان ط١ عام ١٩٩٠م.

٩- جامع البيان- الطبرى- دار المعرفة- بيروت- لبنان.

١٠- الجامع لأحكام القرآن القرطبى- دار الكتب- بيروت ط١ عام ١٩٨٨م.

١١- حجة القراءات -ابن زنجلة- تحقيق/ سعيد الافغانى- مؤسسة الرسالة ط٥- عام ١٩٩٧م.

١٢- الحجة فى القراءات السبع -للإمام ابن خالويه- تحقيق/ د. عبد العال سالم مكرم مؤسسة الرسالة. ط٦ عام ١٩٩٦م.

١٣- الحجة فى علل القراءات السبع -لأبى على الفارسى- تحقيق/ على النجدى ناصف- د. عبد الفتاح شلبى- الهيئة المصرية العامة للكتاب-

عام ١٩٨٣م.
١٤- دلائل الإعجاز -عبد القاهر الجرجاني- تحقيق محمود محمد شاكر- مكتبة الخانجي- عام ١٩٨٤م.
١٥- سر الإعجاز في تنوع الصيغ المشتقة من أصل لغوى واحد في القرآن- د. عودة الله منيع القيسى- مؤسسة الرسالة- ط١- عام ١٩٩٦م.
١٦- شروح التلخيص -التفتازاني- دار الكتب العلمية -بيروت -لبنان.
١٧- فتح القدير -الشوكاني- دار المعرفة للطباعة والنشر -بيروت- لبنان.
١٨- فن البلاغة -د، عبد القادر حسين- عالم الكتب- بيروت ط٢ عام ١٩٨٤م.
١٩- في ظلال القرآن -سيد قطب- دار الشروق- بيروت- ط٨ عام ١٩٧٩م.
٢٠- القراءات - أحكامها ومصدرها- د. شعبان محمد إسماعيل- الأمانة العامة- رابطة العالم الإسلامي- مكة المكرمة- السنة الثانية ١٤٠٢هـ العدد ١٩.
٢١- الكشاف -الزمخشري- دار المعرفة- بيروت- لبنان.
٢٢- الكشف عن وجوه القراءات وعللها وحججها -مكي بن أبي طالب القيسى- تحقيق/ د. محى الدين رمضان ط٥- عام ١٩٩٧م.
٢٣- لسان العرب -ابن منظور- قدم له العلامة الشيخ عبد الله العلايلي- دار لسان العرب- بيروت.
٢٤- المثل السائر -ابن الأثير قدم وعلق له/ د. أحمد الحوفي ود. بدوى طبانه -دار نهضة مصر للطبع والنشر- الفجالة- القاهرة.
٢٥- المحرر الوجيز -ابن عطية- تحقيق وتعليق/ الرحالي الفاروق -عبد الله بن إبراهيم الأنصاري- السيد عبد العال إبراهيم -محمد الشافعي العناني- الدوحة- ط١ عام ١٩٧٧م.
٢٦- معاني القراءات -أبو منصور الازهري- تحقيق ودراسة. د. عيد مصطفى درويش ود. عوض بن حمد القوزي ط١- عام ١٩٩١م.

٢٧- معانى القرآن -الفراء- عالم الكتب- بيروت ط٢ عام ١٩٨٠م.
٢٨- معانى القرآن وإعرابه -الزجاج- شرح وتحقيق/ د. عبد الجليل عبده شلبى- عالم الكتب ط١ عام ١٩٨٨م.
٢٩- معجم المصطلحات البلاغية- د. أحمد مطلوب- مطبعة المجمع العلمى العراقى- ١٩٨٦م.
٣٠- النشر فى القراءات العشر -ابن الجزرى- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان.

رسائل الدكتوراه والماجستير التي نوقشت في قسم البلاغة والنقد خلال عام ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

اولاً: رسائل الدكتوراه.

١ - «بلاغة الدعاء فى الحديث النبوى» للباحث سلامة جمعة على داود.

إشراف الأستاذ الدكتور/ عبد الحميد محمد حسن العبيسى. أستاذ البلاغة والنقد فى الكلية، وقد اعتمد الباحث فى بحثه على تناول أحاديث الدعاء بعد توثيقها على كتب الصحاح الستة. وكان منهجه الذى سار عليه هو: الوقوف عند كل باب من أبواب البلاغة لاستبصار آفاق الدعاء النبوى واستظهار خصائصه البلاغية، وقد فرغ هذا المنهج فى مقدمة، وتمهيد، وسبعة فصول، وخاتمة.

الفصل الأول : «مواقع الكلمة فى الدعاء النبوى» وفيه أربعة مباحث:.

١ - فصاحة المفرد ٢ - ملاءمته للمقام ٣ - من أسرار الإفراد والجمع ٤ - من أسرار الترادف.

الفصل الثاني : أحوال الجملة فى الدعاء النبوى، وفيه سبعة مباحث:ـ

١ - من أسرار الأساليب الخبرية ٢ - الاسناد الحقيقى والمجازى

٣ - من أسرار الحذف والذكر ٤ - من أسرار التعريف والتنكير

٥ - من أسرار التقديم والتأخير ٦ - القصر البلاغى

٧ - أساليب الإنشاء فى الدعاء النبوى.

الفصل الثالث : البناء التركيبى للجمل فى الدعاء النبوى، وفيه مبحثان:ـ

١ - علاقات الجمل فى الدعاء النبوى ٢ - الايجاز والاطناب فى

الدعاء النبوى.

الفصل الرابع: خصائص الصورة البيانية فى الدعاء النبوى.

الفصل الخامس: من فنون البديع فى الدعاء النبوى.

الفصل السادس : أثر القرآن الكريم فى الدعاء النبوى.

الفصل السابع : مقامات الدعاء فى الحديث النبوى.

وفى الخاتمة: ذكر الباحث أهم نتائج بحثه.

وجاءت هذه الرسالة فيما يقرب من خمسمائه صحيفة، وبلغت مصادرها حوالى مائة مصدر.

وتكونت لجنة المناقشة والحكم من السادة الأساتذة.

أ.د/ عبد الحميد محمد حسن العبيسى أستاذ البلاغة والنقد فى الكلية مشرفاً.

أ.د/ فريد محمد بدوى النكلاوى أستاذ البلاغة والنقد فى الكلية عضواً.

أ.د/ صباح عبيد دراز أستاذ البلاغة والنقد فى الكلية وعميد كلية اللغة العربية بإيتاى البارود عضواً.

وقررت اللجنة منح الباحث درجة العالمية (الدكتوراه) بمرتبة الشرف الأولى فى ٩/ ٨/ ١٩٩٨م. والرسالة تحت رقم ٣٢٣٢.

٢- «الخصائص البلاغية فى وصايا القرآن الكريم» للباحث/ مالك حسين الدسوقى النعيرى

إشراف الأستاذ الدكتور/ محمد جلال الشيخ الذهبى- رحمه الله-

وقد تكلفت هذه الدراسة-بفضل الله- بالبحث عن سر عدول القرآن الكريم عن التعبير بالأمر المطلق أو النهى إلى التعبير بلفظ الوصية، فرصدت الظواهر المتشابهة فى وصايا القرآن الكريم، واستخرجت لآلئ المعانى من بين

ألفاظها الكريمة بإستجلاء خصائص النظم وما يوحى به من أسرار بلاغية، وقد سارت هذه الدراسة على المنهج الكلى التحليلى الذى يعتمد على النظرة الكلية للنص وتحليله فى ضوء الغرض الذى سيق له، بداية من المفرد إلى الجملة وأثر ذلك كله فى المعنى الذى من أجله جاءت الوصية، وقد اقتضى هذا المنهج أن يأتى فى مقدمة، وتمهيد، وخمسة فصول، وخاتمة.

الفصل الأول: الخصائص البلاغية فى الوصية بالعقيدة، وفيه ثلاثة مباحث:ـ

١-الخصائص البلاغية فى وصية الرسل والأنبياء لأبنائهم بالعقيدة (فى صورة التمسك بالدين)

٢- الخصائص البلاغية فى وصية الله-عز وجل- للمؤمنين بالعقيدة التى اتفقت عليها جميع الشرائع (فى صورة إقامة الدين وعدم التفرق فيه).

٣-الخصائص البلاغية فى وصية الله- سبحانه- لخلقه بالعقيدة فى صورة تقوى الله عز وجل.

الفصل الثاني: الخصائص البلاغية فى الوصية الجامعة.

الفصل الثالث: الخصائص البلاغية فى الوصية بالوالدين، وفيه أربعة مباحث:.

١- الخصائص البلاغية فى الوصية بالحسن.

٢- الخصائص البلاغية فى الوصية بالشكر.

٣- الخصائص البلاغية فى الوصية بالاحسان.

٤- الخصائص البلاغية فى وصية سيدنا عيسى بن مريم-عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام- بالصلاة والزكاة وبر الأم.

الفصل الرابع: الخصائص البلاغية فى الوصية بالفرائض.

الفصل الخامس: الخصائص البلاغية فى الصور من التواصى، وفيه ثلاثة

مباحث: ـ

١ – الخصائص البلاغية فى تصوير موقف المكذبين للرسل بالتواصى.

٢ – الخصائص البلاغية فى التواصى بالصبر والتواصى بالمرحمة.

٣ –الخصائص البلاغية فى التواصى بالحق والصبر.

وفى الخاتمة ذكر الباحث أهم نتائج بحثه، وأتت هذه الرسالة فيما يقرب من خمسمائة صحيفة، وبلغت مصادرها مائة وعشرين مصدراً.

وتكونت لجنة المناقشة والحكم من السادة الأساتذة.

أ.د/ محمد جلال الشيخ الذهبى أستاذ البلاغة والنقد رحمه الله مشرفاً.

أ.د/ عبد العزيز عبد المعطى عرفة أستاذ البلاغة والنقد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالقاهرة عضواً.

أ.د/ عبده أحمد هليل عليان أستاذ البلاغة والنقد فى الكلية عضواً.

وقررت اللجنة منح الباحث درجة العالمية (الدكتوراه) بمرتبة الشرف الأولى فى ٢٣/ ٨/ ١٩٩٨م، والرسالة تحت رقم ٣٢٣٤.

٣ – «القصر فى صحيح البخارى مواقعه وأسراره» للباحث/ هشام رزق اسماعيل عطية زبادى.

إشراف الأستاذ الدكتور/ فريد محمد بدوى النكلاوى. أستاذ البلاغة والنقد فى الكلية.

وقد تناول الباحث أسلوب القصر بالشرح والتحليل، وتوضيح أسراره وبلاغته، وعلاقته بمقامات الكلام التى اشتمل عليها، وأثر ذلك كله فى إبراز المعانى.

وجاء البحث فى مقدمة وتمهيد، وستة فصول، وخاتمة.

الفصل الأول: بلاغة القصر فى مقام الإيمان بالله تعالى والجهاد والإخلاص

في العمل وفيه ثلاثة مباحث:. ١- بلاغة القصر فى مقام الإيمان بالله تعالى.

٢- بلاغة القصر فى مقام الجهاد.

٣- بلاغة القصر فى مقام الإخلاص فى العمل.

الفصل الثاني: بلاغة القصر فى مقام العبادات والضراعة إلى الله تعالى، وفيه خمسة مباحث: ـ

١- بلاغة القصر فى مقام الصلاة.

٢- بلاغة القصر فى مقام الزكاة والصدقة.

٣-بلاغة القصر فى مقام الصيام.

٤-بلاغة القصر فى مقام الحج.

٥- بلاغة القصر فى مقام التضرع إلى الله تعالى.

الفصل الثالث : بلاغة القصر فى مقام الفضائل والآداب، وفيه تسعة مباحث: ـ

١-بلاغة القصر فى مقام فضل العلم والتفقه فى الدين.

٢-بلاغة القصر فى مقام الأنصار وفضل مكة والمدينة.

٣-بلاغة القصر في مقام المسجد الحرام والمسجد النبوى والأقصى.

٤-بلاغة القصر فى مقام أهل بيت النبى (صلى الله عليه وسلم)- وفضل السيدة مريم وابنها عليه السلام.

٥-بلاغة القصر فى مقام الصبر.

٦-بلاغة القصر فى مقام الزهد.

٧-بلاغة القصر فى مقام الآداب.

٨-بلاغة القصر فى مقام التيسير والرحمة.

٩-بلاغة القصر فى مقام فضل الصفات النبوية الشريفة.

الفصل الرابع: بلاغة القصر فى مقام المعاملات والحدود والمساواة. وفيه ثلاثة مباحث:ـ

١-بلاغة القصر فى مقام المعاملات.

٢-بلاغة القصر فى مقام الحدود.

٣- بلاغة القصر فى مقام المساواة.

الفصل الخامس: بلاغة القصر فى مقام الآخرة وما يتعلق بها، وفيه ثلاثة مباحث:ـ

١-بلاغة القصر فى مقام المحرمات.

٢- بلاغة القصر فى مقام قدرة الله عز وجل.

٣- بلاغة القصر فى مقام حساب يوم القيامة.

الفصل السادس: طرق القصر وعلاقاتها بمقاماتها.

وفى الخاتمة: ذكر الباحث أهم نتائج بحثه.

وجاءت هذه الرسالة فيما يقرب من أربعمائة وست وثلاثين صحيفة، وبلغت مصادرها ثلاثة وثمانين مصدراً.

وتكونت لجنة المناقشة والحكم من السادة الأساتذة.

أ.د/ فريد محمد بدوى النكلاوى أستاذ البلاغة والنقد فى الكلية مشرفاً.

أ.د/ فتحى عبد القادر فريد أستاذ ورئيس قسم البلاغة والنقد فى الكلية عضواً.

أ.د/ عبد الفتاح لاشين أستاذ البلاغة والنقد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالقاهرة عضواً.

وقررت اللجنة منح الباحث درجة العالمية (الدكتوراه) بمرتبة الشرف الثانية وذلك فى يوم ١٢/ ١٠/ ١٩٩٨م. والرسالة تحت رقم ٣٢٣٨.

ثانياً : رسائل الماجستير :

١ -«الخصائص البلاغية فى كلام سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه وأرضاه»

للباحث/ حسن محمد عبده الشريف، إشراف الأستاذ الدكتور/ محمود عبد العظيم صفا. أستاذ البلاغة والنقد فى الكلية.

اهتم الباحث- فى رسالته- بإبراز موضوعات المعانى والبيان والبديع فى كلام سيدنا عمر رضى الله عنه. واقتضى منهجه أن تأتى الرسالة فى مقدمة، وتمهيد، وثلاثة فصول، وخاتمة.

الفصل الأول: موضوعات المعانى فى كلام سيدنا عمر رضى الله عنه، وكان مما أورده حديثه عن : -

أضرب الخبر، وخروج الكلام عن مقتضى الظاهر، والمجاز العقلى....إلخ» .

الفصل الثاني: موضوعات البيان فى كلامه رضى الله عنه، إذ عرض لموضوعات التشبيه والمجاز والكناية فى كلامه رضى الله عنه.

الفصل الثالث : البديع فى كلامه- رضى الله عنه- حيث عرض لألوان البديع المعنوى واللفظى فى كلامه رضى الله عنه.

وفى الخاتمة ذكر الباحث أهم النتائج التى توصل إليها.

وجاءت رسالته فيما يقرب من ثلاثمائة وستين صحيفة، وبلغت مصادرها حوالى ثمانية وثمانين مصدراً.

وتكونت لجنة المناقشة والحكم من السادة الأساتذة:.

أ.د/ محمود عبد العظيم صفا أستاذ البلاغة والنقد فى الكلية مشرفاً.

أ.د/ فريد محمد بدوى النكلاوى أستاذ البلاغة والنقد فى الكلية عضواً.

أ.د/ عبد الجواد محمد طبق أستاذ البلاغة والنقد فى الكلية عضواً.

وقررت اللجنة منح الباحث درجة التخصيص (الماجستير) بتقدير جيد جداً، والرسالة تحت رقم ٢٤٧٤ .

٢-«بلاغة الطباق والمقابلة في الحديث النبوى الشريف فى الصحيحين» .

للباحث/ صبحى إبراهيم عفيفى المليجى، إشراف الأستاذ الدكتور/ فريد محمد بدوى النكلاوى أستاذ البلاغة والنقد فى الكلية.

فى هذه الرسالة قام الباحث بجمع عدد كبير من الأحاديث النبوية من الصحيحين التى حوت لونى الطباق والمقابلة. ثم قسم هذه الأحاديث إلى موضوعات شتى، واتبع المنهج التحليلى للألفاظ والجمل، محاولاً إبراز الأساليب البلاغية من طباق ومقابلة فى المقام الأول، ثم ما يشترك معهما من أساليب أخرى فى تحقيق المقصود من الحديث، واقتضى منهجه ذاك أن يأتى بحثه فى مقدمة، وتمهيد، وأربعة فصول وخاتمة.

الفصل الأول: «بلاغة الطباق والمقابلة فى موضوع الحديث عن الدار الآخرة وما فيها» وفيه مبحثان: ـ

١ - ما جاء من الأحاديث فى «الفتن» وما يتعلق بها.

٢-ما جاء من الأحاديث فى الدار الآخرة بدءً من الموت وانتهاءً بالجنة أو النار.

الفصل الثاني: بلاغة الطباق والمقابلة فى الأحاديث التى وردت فى موضوع العبادات، وفيه ثلاثة مباحث: ـ

١ - الصلاة وما يتصل بها. ٢ - الزكاة. ٣ - الصيام.

الفصل الثالث : «بلاغة الطباق والمقابلة فى الأحاديث التى وردت فى موضوع المعاملات» وفيه ثلاثة مباحث: ـ

١ - فى مقام البيوع، والاقتراض، والتقاضى.

٢-فى مقام الإمارة وما يتعلق بها.

٣-فى مقام الحث على الزواج وما يتعلق بالمرأة.

الفصل الرابع:«بلاغة الطباق والمقابلة فى الأحاديث التى وردت فى الفضائل»
وفيه أربعة مباحث:-

١- فضل القرآن ٢- فضل الدعاء. ٣- فضل الأخلاق

٤- فضل العمل الصالح.

وفى الخاتمة ذكر الباحث أهم نتائج بحثه.

وأتت الرسالة فى ثلاثمائة وخمس وأربعين صحيفة، واعتمد الباحث فيها على خمسة وسبعين مصدراً.

وتكونت لجنة المناقشة والحكم من السادة الأساتذة:.

أ.د/ فريد محمد بدوى النكلاوى أستاذ البلاغة والنقد فى الكلية مشرفاً.

أ.د/ صباح عبيد دراز أستاذ البلاغة والنقد وعميد كلية اللغة العربية بإيتاى البارود عضواً.

أ.د/ فتحى عبد القادر فريد أستاذ ورئيس قسم البلاغة والنقد فى الكلية عضواً.

وقررت اللجنة منح الباحث درجة التخصيص (الماجستير) بتقدير جيد جداً، وذلك فى ١٢/ ٧/ ١٩٩٨م. والرسالة تحت رقم ٢٤٧٨.

٣-« تشبيهات الراعى النميرى دراسة بلاغية» للباحث/ أحمد بدير شعبان محمد أبو عماشة. إشراف الأستاذ الدكتور/ عبده أحمد هليل عليان. أستاذ البلاغة والنقد فى الكلية.

اقتضى منهج هذه الدراسة أن تأتى فى مقدمة، وتمهيد وثلاثة فصول، وخاتمة.

الفصل الأول: الصورة التشبيهية فى شعر الراعى، وفيه أربعة مباحث:-

١- تشبيهات الناقة

٢- تشبيهات الرجال، وصنفه في مطلبين:.

الأول: تشبيهات المدح، الثاني: تشبيهات الذم

٣-تشبيهات المرأة.

٤- تشبيهات الصحراء.

الفصل الثاني: خصائص التشبيه فى شعر الراعى، وفيه ثلاثة مباحث:ـ

١- الحسية والعقلية فى تشبيهات الراعى

٢- الاجمال والتفصيل فى تشبيهات الراعى.

٣- التشبيهات المرسلة والمؤكدة.

الفصل الثالث : تشبيهات الشاعر في ميزان النقد، وأتى فى ثلاثة مباحث:ـ

١- خصائص صياغة التشبيه فى شعر الراعى.

٢- تكرار التشبيهات التى تدور حول غرض واحد.

٣- الموازنة بين الراعى وغيره من الشعراء فى دائرة الغرض الواحد.

الخاتمة، وذكر الباحث فيها أهم نتائج بحثه.

وبلغت الرسالة مائتين وسبعين صحيفة، وأربعة وتسعين مرجعاً.

وتكونت لجنة المناقشة والحكم من السادة الأساتذة:.

أ.د/ عبده أحمد هليل عليان أستاذ البلاغة والنقد فى الكلية مشرفاً.

أ.د/ نزيه عبد الحميد فراج أستاذ البلاغة والنقد فى الكلية عضواً.أ

.د/ الشحات محمد عبد الرحمن أبو ستيت أستاذ البلاغة والنقد ووكيل كلية اللغة العربية بإيتاى البارود عضواً.

وقررت اللجنة منح الباحث درجة التخصيص (الماجستير) بتقدير «جيد

جداً» والرسالة تحت رقم ٢٤٨٠.

٤-«التشبيه فى مقصورة ابن دريد ومعارضاتها دراسة تحليلية وموازنة» للباحث/ خيرى حامد بسيونى أبو شاهين.

إشراف الأستاذ الدكتور/ فريد محمد بدوى النكلاوى أستاذ البلاغة والنقد فى الكلية.

وقد تناول الباحث فى هذه الرسالة خصائص التشبيه فى مقصورة ابن دريد ومعارضاتها وجاء بحثه فى مقدمة، وتمهيد، وأربعة فصول، وخاتمة.

الفصل الأول: التشبيه فى مقصورة ابن دريد، وفيه أربعة مباحث:ـ

١-(أ) التشبيه فى مقصورة فن الغزل (ب) التشبيه فى شكوى الدهر

(جـ) التشبيه فى التأس ببعض الحوادث التاريخيه.

٢- التشبيه فى فن الوصف ٣- التشبيه فى فن المدح

٤- الشبيه فى فن الحكمة.

الفصل الثاني: التشبيه فى شعر المعارضات، وفيه ثلاثة مباحث:ـ

١- التشبيه فى فن الغزل ٢- التشبيه فى فن المدح

٣- التشبيه فى فن الوصف

الفصل الثالث: التشبيه فى مقصورة النبهانى والخليل ورشيد رضا، وفيه ثلاثة مباحث:ـ

١- التشبيه فى مقصورة النبهانى والتعريف به.

٢- التشبيه فى مقصورة الشيخ عبد الله الخليلى العمانى والتعريف بها.

٣- التشبيه فى مقصورة الشيخ رشيد رضا.

الفصل الرابع: السمات البلاغية لتشبيه المقصورات، وفيه مبحثان:ـ

١- الموازنة بين تشبيهات شعراء المقصورات.

٢- السمات البلاغية لتشبيه المقصورات.

ثم الخاتمة، وفيها نتائج البحث.

وقد جاءت هذه الرسالة فيما يقرب من ثلاثمائة وعشرين صحيفة، وبلغت مراجعها نحو مائة مرجع.

وتكونت لجنة المناقشة والحكم من السادة الأساتذة:.

أ.د/ فريد محمد بدوى النكلاوى أستاذ البلاغة والنقد فى الكلية مشرفاً.

أ.د/ فتحى عبد القادر فريد أستاذ ورئيس قسم البلاغة والنقد فى الكلية عضواً.

أ.د/ عبد الرازق محمد فضل أستاذ البلاغة والنقد بكلية اللغة العربية بإيتاى البارود عضواً.

وقررت اللجنة منح الباحث درجة التخصيص (الماجستير) بتقدير جيد، وذلك فى ١٥/ ١١/ ١٩٩٨م. والرسالة تحت رقم ٢٤٩٦.

القســم الثالث

قسم الأدب

١- الأدب بين أصالة الفن وقيم الدين

أ.د/ صلاح الدين محمد عبد التواب

٢- عالمية الشيخ أبى الحسن الندوى (المفكر والأديب)

أ.د/على على صبح

٣-الحداثة والعراقة فى ميزان اللغة والأدب والدين

أ. د / السيد تقى الدين

٤- صنعة الكتابة فى الدولة الاسلامية فى القرن الأول الهجرى

د / كمال عبد الباقى لاشين

٥- التجديد فى موسيقى الشعر العربى بين التزام الاصالة وتحرر المعاصرة

د / حنفى محمود مصطفى

٦-من الرسائل العلمية التى نوقشت فى كلية اللغة العربية

علاء أحمد / خالد كمال

بسم الله الرحمن الرحيم

الادب بين
اصالة الفن وقيم الدين

أ. د/ صلاح الدين محمد عبد التواب
أستاذ ورئيس قسم الأدب والنقد

لم تكن نظرية (الفن للفن) في مجال النقد الأدبي من مبتكرات النظريات النقدية الحديثة.. فقد أثارها نقادنا الأقدمون قبل المحدثين في الشرق وفي الغرب منذ أكثر من ألف عام.

والمتتبع لجهود القاضي على بن عبد العزيز الجرجاني [٢٩٠ - ٣٩٠هـ] في كتابه (الوساطة بين المتنبي وخصومه) يجد السبق النقدي لكثير من النظريات النقدية التي يحسبها الكثيرون أنها وليده الفكر والذوق في النقد الحديث وسرعان ما يدرك هؤلاء وأولئك أنهم لم يأتوا بجديد.

وهذه واحدة من القضايا النقدية التي أثارها القاضي الجرجاني في كتابه (الوساطة) في معرض حديثه عن المتنبي وخصومه حيث أخذ خصوم المتنبي يتلمسون له المعايب ويأخذون عليه السقطات من هنا ومن هناك وكان من ضمن المآخذ التي أخذها الخصوم على المتنبي بعض الأشعار التي رأوها -من وجهة نظرهم- خروجاً عن القيم الدينية الراسخة والتي كان على المتنبي أن يراعيها- لأنه أديب في مجتمع مسلم له قيمه ومعتقداته التي يجب أن تحفظ وتصان وتنال حظها من التقدير والتقديس وهنا كان موقف القاضي الجرجاني في نظرته الفنية وهو يتناول هذه القضية في كتابه (الوساطة بين المتنبي وخصومه) ولعله يكون بذلك أول ناقد أدبي يتناول قضية (الشعر والدين) في كتابه المشهور وهو يبدى فيها وجهة نظره التي قد تبدو فيها أيضا ما أطلق عليه المحدثون نظرية (الفن للفن).

وحينما أعرض في هذا البحث المتواضع لوجهة نظر القاضي الجرجاني

فى نظريته لم أكن أقصد أن آخذ نظريته أو فكرته أو رأيه مأخذ التسليم المطلق.. بقدر ما كنت حريصاً على أن أبرز هذا العالم الجليل والناقد والأديب فى مكانه السبّاق والمجتهد فى إبداء الرأى فى مجال النقد الأدبى والذى نظر من خلال رأيه فى العمل الأدبى نظرة فنية خالصة ثم تكون بعد ذلك مناقشته فى رأيه... مناقشة التلميذ للأستاذ.

نعم لقد كان من الموضوعات التى طرقها القاضى الجرجانى فى وساطته بين المتنبى وخصومه، والتى كان يمهد بها للدفاع عن أبى الطيب والتماس العذر له فيما أخذ عليه: موضوع الشعر والدين... وهل يكون فساد العقيدة عند الشاعر من أسباب الحكم على فساد شعره؟ أو أن الدين بأخلاقياته له غايته، والشعر بفنونه وتعبيراته له غاية أخرى ولا يعنيه من الدين وقيمه من أجل تحقيق هذه الغاية فى قليل ولا كثير؟..

موضوع يبدو للناظر فيه من اللحظة الأولى رأى القاضى الجرجانى صريحاً وواضحاً وهو يبدى تعجبه واستنكاره عندما يرى البعض يتنقصون من شأن المتنبى لبعض الأبيات الدالة على تهاونه بالدين وقيمه.. يقول الجرجانى: «والعجب ممن ينقص أبا الطيب ويغض من شعره، لأبيات وجدها تدل على ضعف العقيدة، وفساد المذهب فى الديانة لقوله:

يترشفن من فمى رشفات ... هن فيه أحلى من التوحيد

وقوله:

وأبهر آيات التهامى أنه ... أبوكم وإحدى ما لكم من مناقب

مع أنهم احتملوا إسراف أبى نواس فى مثل قوله فى انتهاك اللذات والشك فى عذاب الآخرة:

قلت والكأس على كفّ ... ـى تهوى لا لتثامى
أنا لا أعرف ذاك الـ ... ـيوم فى ذاك الزحام

وقوله:

يا عــــاذلى فى الدهر ذا هجــــر ... لا قـــــدر صح ولا جــــبــــر
مــا صح عندى من جـمـيع الذى ... يـذكــــر الموت والقـــبـــر
فـــاشـــرب على الدهر وأيامـــه ... فـــإنما يـهـلـكـنـا الـدهـر

وقوله:

أأترك لذة الصــهــبــاء نقــداً ... لما وعــدوه من لبن وخــمــر
حـــيــاة ثم مـــوت ثم بعث ... حـديث خـرافــة يا أم عـمــرو

وقوله:

فـدع الملام فـقـد أطعت غـوايتى ... ونبــذت مـــوعظتى وراء جــدارى
ورأيت إيثـــار اللذاذة والـهـــوى ... وتمتــعـــاً من طيب هذى الدار
أحـــرى وأحـــزم من تنظر آجل ... ظنى به رجم من الأخـــبـــار
إنى بعـــاجل مـــا ترين مـــوكل ... وســـواه إرجـــاف من الآثار
مـــا جـــاءنا أحـــد يخـبـــر أنه ... فى جنة مــــذ مــــات أو فى نار

وواضح هنا موقف الجرجانى منذ أن قدم الأبيات السابقة للمتنبى واستنكاره أن يتنقصه أحد لذلك الشعر لخروجه عن المعتقدات والقيم الدينية فى الوقت الذى لم يتنقص فيه أحد شعر أبى نواس على ما فيه من خروج على هذه القيم والمعتقدات.. وكأنّ كلاً من أبى الطيب وأبى نواس مصيب فى نظر القاضى الجرجانى لأن الدين عنده بمعزل أو يجب أن يكون بمعزل عن الشعر؛ فكلاهما له غايته ووجهته، فالأدب غايته فنّية بحتة، بينما غاية الدين أخلاقية بحتة.. وعلى ذلك لا يصح أن يكون من بين مقاييس جودة الشعر ذلك المقياس الدينى أو الخلقى، ما دامت الجودة الفنية متوفرة فيه ولا يضيره بعد ذلك أن يكون منافياً للعقيدة أو الخلق أو لكليهما معاً.

ولعل فى قول القاضى الجرجانى بعد ذلك ما يؤكد نظرته إلى هذا الموضوع يقول صاحب الوساطة: «فلو كانت الديانة عاراً على الشعر، وكان

سوء الاعتقاد سبباً لتأخر الشاعر لوجب أن يمحى اسم أبي نواس من الدواوين ويحذف ذكره إذا عدت الطبقات، ولكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية، ومن تشهد الأمة عليه بالكفر. ولوجب أن يكون كعب بن زهير وابن الزبعرى وأضرابهما ممن تناول رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاب من أصحابه بكما خرسا، وبكاء[1] مفحمين، ولكن الأمرين متباينان، والدين بمعزل عن الشعر»[2].

وهذا القول من جانب الجرجاني فيه نظر، لأن تاريخ الأدب كان ولابد أن يسجل كل ما توصل إليه من شعر الجاهليين وغير الجاهليين، حيث كانوا يسجلون في شعرهم هذا حياتهم بخيرها وشرها.. فلم يكن -إذن- من شأن تاريخ الأدب أن يمحو بعض أشعار هؤلاء أو أولئك.. ومن ثم سجل للمخطئ والمصيب على السواء، كما سجل المواقف والأحداث التي تعرضت لها الجماعات والأمم كما عبر عنها الشعراء.

وهنا نجد تاريخ الأدب أمينا في التسجيل... يذكر للشاعر ما يستجادله كما يذكر للشاعر ما يمكن أن يؤخذ عليه.. ثم يترك للأجيال المتعاقبة إعادة النظر في الأحكام حسبما تراه من مقاييس وحسبما تواضع عليه الذوق العام، مسترشدة بما تتوصل إليه من المعارف والعلوم مما يجعلها أقرب إلى الصواب عندما تصدر حكمها على هذا الشاعر أو ذاك.

ثم إن الشعراء، جاهليين كانوا أو إسلامين، قد تفاوتت أشعارهم دائما بين القوة والضعف، والارتفاع والهبوط.. وهنا كان ينبغي أن نتساءل: هل كان أقوى الشعر عند هؤلاء جميعا وأحسنه هو ما كان خارجاً على القيم، نافراً من الأخلاقيات، متمرداً على المعتقدات؟... أو أن ما اشتهروا به من جودة وإتقان كان صادراً عن شاعرية فذة وإحساس مرهف وعبقرية خلاقه؟..

والحقيقة أن الشاعر المبدع، هو الذي يحس ويتأثر، وبمقدار إحساسه وتأثره يكون لطفه في التعبير وروعته في التصوير، ومن ثم يعظم أسلوبه وقعا وإيقاعاً، ويكون من هؤلاء العباقرة الذين لهم- كما يقول صاحب «زهر

---

(١) بكاء: جمع بكيء، وهو من قل كلامه خلقةً.
(٢) الوساطة ٦٣- ٦٤.

الأداب» :- من لطائف الابتداع وتوليدات الاختراع أبكار لم تفترعها الأسماع، يصبو إليها القلب والطرف، ويقطر منها ماء الملاحة والظرف، وتمتزج بأجزاء النفس، وتسترجع نافر الأنس، تخللت تضاعيفه، ورقمت بروده، فنورها يرف، ونورها يشف، في روض من الكلم مونق ورونق من الحكم مشرق.

صفا ونفى عنه القذى فكأنه إذاما استشفته العيون تصعدا[٢]

فلم يكن جميلاً من الشعر- إذن- أن يأتي مقترنا بما يصد عن الحق والخير ومن المعلوم أن قمة الكمال في الأدب أن يكون مزيجاً من الحق والخير والجمال. وبقدر ما يفقد التوازن بين هذه الثلاثة، فإنه يبعد بالتالي عن دائرة الروعة والجمال.

وأي جمال في أدب خرج على المعتقدات والقيم، وحرص على تجريح أعراض الناس ورمي المحصنات الغافلات، وشهر بالجرائم والمنكرات بل وباهى بها، وزين مجالس الفسق والفجور بالافتنان في وصفها والدعوة إليها مما ينفر منه الخلق الكريم والذوق السليم ويقزز منه المجتمع المهذب الفاضل ويهبط بالمشاعر الإنسانية إلى الحضيض؟!!

ولم يكن الدين -ومهمته الدعوة إلى الفضائل والمثل العليا، والرقي بمستوى البشر اللائق بهم- ليقر غواية الغاوين من الشعراء أو الأدباء بوجه عام تحت شعار من الجمال الزائف الزائل وإلا لتعرضت صروحه وقيمه ومثله العليا إلى هزات عنيفة تهاوت معها أنفس البشر إلى أسفل سافلين...

ومن هنا قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إنما الشعر كلام، فمن الكلام خبيث وطيب».. كما قالت السيدة عائشة رضي الله عنها: الشعر فيه كلام حسن، فخذ الحسن واترك القبيح... فهل يعاب الدين بعد ذلك لأنه دعانا إلى احترام الجمال والتسامي به والنفور من القبح والترفع عنه؟

---

(١) افترع البكر: فض بكارتها.

(٢) تصعد أي ارتفع، وراجع زهر الآداب وثمر الألباب لأبي إسحاق الحصري القيرواني جـ١ ص٣٦، ٣٨ شرح د. زكي مبارك.

فإذا كان البعض يفهم من ذلك أن الدين يحجر على الشعر ويضيق الخناق على الشعراء وتفننهم فى وسائل التعبير والتصوير، فهذا فهم فيه بعد كثير عن الصواب لأن الغاية السامية من الفن إنما هى تحبيب الحق والخير والجمال إلى النفوس لإقامة مجتمع راق عظيم، يربأ بنفسه أن يتصيد جمالاً عن طريق إثارة الغرائز وتهيج الشعور...

وإذا أراد البعض أمثلة لتأييد هذا القول -من خارج نطاق الدين- فهذا هو قول «أفلاطون» فى كتابه (الجمهورية): «علينا أن نراقب شعراءنا فنوجب عليهم أن يطبعوا قصائدهم بطابع الخلق الحميد وإلا فليكفوا عن النظم، وعلينا أن نوسع نطاق مراقبتنا، فتشمل أساتذة كل فن، فنحظر عليهم أن يطبعوا أعمالهم بطابع الوهن والفساد والخسة، لكى لا ينشأ حكامنا فى وسط الرذيلة، كما تنشأ الماشية فى مراع رديئة فتتسرب الأضرار»[1].

ثم ها هو ذا أرسطو بعد ذلك يتجلى موقفه من الأدب وغايته.. ففى رأيه أن الأدب قد يتعرض للرذيلة ولكن ليحاربها، ولابد من الحيلولة بينه وبين أن يقرها أو يزينّها أو يشيعها[2].

ولم تكن دعوة الكلاسيكيين -بعد- لتختلف عن دعوة أفلاطون وأرسطو، فإنهم قد اتجهوا بالأدب وجهة خلقيه، وحرصوا على الدعوة إلى المثل العليا، واجتذاب القراء إلى الفضائل الدينية والاجتماعية.

وفى مذهبهم أن أعظم الشعراء هو الذى يتجلى فى شعره إمتاع القراء وتهذيبهم وتغذية عقولهم وتقويم أخلاقهم وأن على القصاص أن يصروا المجتمع بمساوئه ويصلحوا من عاداته، ومن الجرم أن يفتن الكاتب المسرحى فى تصوير الرذائل تصويرا إيجابيا إلى النظارة أو يدفعهم إلى مناصرتها.

وخلاصة مذهبهم. نصرة الحق على الباطل، والخير على الشر، والعزيمة على الهوى، والواجب على العاطفة[3].

ولننظر بعد ذلك، هل كان الدين حائلاً بين الإنسان وإحساسه

---

(١) راجع: تحت راية الإسلام: د. أحمد الحوفى ص١٩٧.
(٢) المرجع السابق ١٩٨.
(٣) تحت راية الإسلام: د. أحمد الحوفى ١٩٨.

بالجمال؟

ثم هل كان هذا الدين حائلا بين الإنسان ورغبته فى التعبير عن هذا الجمال الذى أحس به وأثار مشاعره فأراد أن يعبر عنه؟

لعل الناظر فى تاريخ العرب وقت أن نزل القرآن الكريم وهو الحق كله **﴿وبالحق أنزلناه وبالحق نزل﴾**.

ولعل المتأمل فى حال العرب وقتذاك يجد جوابا شافيا لمدى ارتباط الحق والخير دائما بالجمال.. فما إن ظهر فيهم كلام الله حتى بهر -وقد كانوا أساطين البلاغة وفرسان البيان- ولم يشأ الله سبحانه أن يكون الحق الذى تدعو إليه آياته المحكمات مجردا.. بل كان الجمال هو وسيلته ليستقر هذا الحق فى أعماق النفوس. وصدق الله العظيم إذ يقول مخاطباً رسوله صلى الله عليه وسلم- فى شأن الجاحدين المعاندين: **﴿أولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم فأعرض عنهم وعظهم وقل لهم فى أنفسهم قولا بليغا﴾**(١).

كما يأمر الله نبيه عليه الصلاة والسلام أن تكون دعوته إلى الحق دائما بالحكمة والقول الحسن فسيكون لذلك أعظم الأثر فى النفوس: **﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن﴾**(٢).

وقد كان فعلا ذلك الأثر الحسن والواقع الهائل الذى هز النفوس من أعماقها.

وكانت حلاوة الكلام وجماله بجانب الحق الذى يدعو إليه -مما هز أمثال الوليد بن المغيرة- مع أنه لم يسلم- ولكنه لم يملك أن يكتم شعوره إزاء هذا البيان الرائع وإذا به يعلن عن حيرته بقوله: «فماذا أقول فيه؟ فوالله ما منكم رجل أعلم منى بالشعر ولا برجزه ولا بقصيده، ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه الذى يقوله شيئا من هذا والله إن لقوله لحلاة وإن عليه لطلاوة وإنه ليحطم ما تحته وإنه ليعلو وما يعلى »... كما هز هذا الكلام من بعد أمثال عمر بن الخطاب رضى الله عنه الذى قال حين أسلم: «فلما سمعت القرآن رق له قلبى فبكيت ودخلنى الإسلام».

وهل كان انبهار العرب بهذا القرآن حتى قبل أن يسلموا إلا لما أودع الله

---

(١) النساء: ٦٣.

(٢) النحل: ١٢٥.

فيه من جمال... بجانب ما فيه من حق وخير؟؟ جمال تنفعل به النفوس وتهتز له الأفئدة... حتى يستقر فى الأعماق ثم يتحقق الخير الذى أراده الله للناس أجمعين- وكان الإحساس بهذا الجمال هو السبيل.

نعم. لقد كان الإحساس بهذا الجمال هو السبيل. وهذا هو كلام الله حافل بهذه الدعوة للإنسان أن يفتح بصيرته على آيات الله فى الكون حتى يستشعر من ورائها يد القدرة القادرة الخلاقة المبدعة.

وكان ذلك... فى أسلوب أخاذ يأخذ بمجامع النفس ويوقظها من إلفها وعادتها فتتفتح للكون وكأنه جديد. **﴿والشمس وضحاها والقمر إذا تلاها والنهار إذا جلاها والليل إذا يغشاها والسماء وما بناها والأرض وما طحاها ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾**[1].

﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت﴾[2].

﴿والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل فى فلك يسبحون﴾[3].

وعلى هذا المنوال يوجه القرآن النفوس إلى جمال السماء وإلى جمال الأرض بل إلى جمال الكون كله بما فيه ومن فيه- لأن إدراك جمال الوجود هو أقرب وأصدق وسيلة لإدراك جمال خالق الوجود، وهذا الإدراك هو الذى يرفع الإنسان إلى أعلى أفق يمكن أن يبلغه.

وإن أسعد لحظات القلب البشرى لهى اللحظات التى يتقبل فيها جمال الإبداع الإلهى فى الكون، ذلك أنها اللحظات التى تهيئه وتمهد له ليتصل بالجمال الإلهى ذاته ويتملاه.[4]

ولعل فى تلك الآية الكريمة أيضا ما يلفت الأذهان إلى أن الدين

---

(١) سورة الشمس ١- ١٠.
(٢) سورة الغاشية ١٧ -٢٠.
(٣) سورة يس ٣٨- ٤٠.
(٤) فى ظلال القرآن سيد قطب جـ٢٢ ص١٢- ١٥.

وبخاصة الإسلام -يحرص دائما على أن يحس الإنسان بجمال ما خلق الله ويكون إحساسه بالجمال غذاء لروحه.

ولعل غذاء الروح هنا مقصود أولا قبل غذاء الأبدان، ولننظر إلى قول الله تعالى: **﴿والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون﴾**[1].

وهنا الأنعام ذات فوائد ومنافع بينها الله للناس ليشكروا نعمته وفضله، ولكنه لا يوجههم إلى الفوائد الحسية وحدها فى الأنعام، بل يوجههم توجيها صريحا إلى «الجمال» فى هذه الأنعام. جمال «حين تريحون وحين تسرحون» فالجمال عنصر أصيل فى بنية الكون والأحياء وعنصر مطلوب ليستمتع به الناس، وموهبة يذكر الله بها الناس ليشكروه ويعبدوه.

وتوجيه نظر الإنسان إلى. «الجمال» فى الأنعام ذات المنافع المتعددة له دلالة كذلك فيما ينبغى أن يكون عليه الإنسان فى التصور الإسلامى فهو مخلوق واسع الأفق متعدد الجوانب، ومن جوانبه: الحسى الذى يرى منافع الأشياء والمعنوى الذى يدرك من هذه الأشياء ما فيها من جمال، وهو مطالب ألا تستغرق حسه المنافع وألا يقضى حياته بجانب واحد من نفسه ويهمل بقية الجوانب، فكما أن الحياة فيها منافع وجمال، فكذلك نفسه فيها القدرة على التفتح للجمال.

والدين -وبخاصة الإسلام عند يوجه الأذهان ويلفت الأنظار إلى هذا الجمال الواسع الذى لا يقف عند حدود الحس، جمال الكون بنجومه وكواكبه وما بينها من تجاذب وارتباط، وجمال الطبيعة بما فيها من جبال وأنهار وأضواء وظلال وجوامد وأحياء... وجمال المشاعر بما فيها من حب وخير وتسام وارتفاع... وجمال القيم والأوضاع والنظم والمبادئ والأفكار..

عندما يوجه الإسلام إلى هذه المظاهر الجمالية الظاهرة والباطنة ويرضى أن تكون مادة للتعبير الفنى الجميل هو فى ذات الوقت يعرض للاختلالات الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو النفسية أو الخلقية، يعرضها على أنها «قبح» ينافى حقيقة الجمال التى ينبغى أن تكون راسخة فى بنية الكون كله بما فيه من مظاهر الحياة.

---

(١) النحل: ٥- ٦.

فالظلم الاجتماعي قبح، لأنه ينافي جمال العدل، والانحلال الخلقي قبح لأنه ينافي جمال التسامي والارتفاع بكل خلق قويم.

والحقد النفسي قبح لأنه ينافي جمال الحب ولعل آية واحدة بل جزء آية في تصوير القرآن الكريم لموقف من مواقف هذا القبح لكاف في هذا المجال وهي قول الله تعالى: **﴿ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه واتقوا الله إن الله تواب رحيم﴾**[1].

وهكذا. كل ما يعرض لحياة البشر من انحراف واختلال هو قبح لأنه خروج عن الجمال الواجب الذى يتسق مع إرادة الله في خلقة الكون..

وتصوير الجمال في هذا المعنى الواسع والنطاق الشامل قمين بأن يرفع النفس البشرية من حدود الحس القريبة ومن قيمها المحدودة الضيقة إلى عالم أوسع وأفسح، ومجالات شعورية أرفع وأعلى. تحقق للإنسان معنى التكريم الذى أراده له الله حين قال: **﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾**[2] وتجعل للتعبير الفني هدفاً أعلى من دغدغة الغرائز واستثارة الميول الحسية الهابطة، هدفاً توجيهيا يؤدى فعله في النفس دون أن تحس، تتقبله النفس راضية مستجيبة، لأنه يدخل إليها من طريق «الجمال» وهو طريق قريب إلى الفطرة حبيب إلى الشعور[3].

هذا هو موقف الدين بجانب ما يستهدفه من حق ويأمله من خير يعلو به شأن الإنسان في هذه الحياة..

ولعله من هنا يكون موقف الدين قد بدا واضحا بعد ذلك من كلّ من الجمال والقبح، ولعله أيضا يبدو من الأهمية بمكان أن يكون الدين ومراعاة قيمه ومثله العليا من المقاييس التى يقاس بها مقدار جودة الشعر بل وكل عمل أدبي أصيل. وغفر الله للقاضي الجرجاني حين رأى أن يكون الدين بمعزل عن الشعر، بعد أن اتضح أن الدين الحق لم ينكر أن يظل الشعر والأدب عامة في تساميه وقدرته.. أيّا كان نوعه قائما على التعبير عن المشاعر الإنسانية الرفيعة ليكون بذلك وسيلة من وسائل الإحساس بالجمال، بجانب ما يستهدفه من حق ويأمله من خير يعلو به شأن الإنسان في هذه الحياة...

---

(١) الحجرات: ١٢.   (٢) الإسراء: ٨٠.

(٣) راجع منهج الفن الإسلامي محمد قطب ٢٠٢– ٢١١.

على أننا نؤكد بعد ذلك أن القاضى الجرجانى صاحب مقولة ؟(والدين بمعزل عن الشعر) لم يكن يتجاوز فى شعره- وهو الناقد الأديب المتذوق- لم يكن يتجاوز الحدود الفنية للأدب، لأنه يدرك أولاً وقبل كل شئ أن الأدب رسالة لها أصول يجب أن تراعى وحدود لا تتجاوز والتزاما بهذه الرسالة وأصولها يكون عمل الأديب الحق...

ومن هنا وجدنا القاضى الجرجانى فى شعره ينم عن شاعر رقيق المشاعر مرهف الحس سليم الذوق عف النفس صادق العاطفة وكأنه بذلك يعطى نموذجاً عملياً للأديب الحق.

ومن أمثلة شعره التى نراه فيها من المغرمين بالتغريد على أفنان الجمال وهو يصف الملاحة ويترنم بمظاهر الحسن وحيث تمتزج فيه نبضات قلبه ورفاهة حسه، ما قاله فى الخدّ المورّد والطرف الكحيل:

انثر على خدى من وردك ... أو دع فمى يقطفه من خدك
ارحم قضيب البان وارفق به ... قد خفت أن ينقدّ من قدك
وقل لعينيك بنفسى هما ... يخففان السقم عن عبدك

ومن قوله فى فتنة الألحاظ:

من ذا الغزال الفاتن الطرف ... الكامل البهجة و الظرف
ما بال عينيه وألحاظه ... دائبة تعمل فى حتفى
واهاً لذاك الورد فى خده ... لو لم يكن ممتنع القطف
أشكو إلى قلبك سيدى ... ما يشتكى قلبى من طرفى

وإذا كان المقام قد يضيق بذكر كل ما قاله القاضى الجرجانى فى هذا المجال... مجال الوجد الدفين الذى يعانيه.. فإن الذى تشير إليه أمثال تلك القصائد هو كلف القاضى الشديد بمظاهر الحسن كما تشير إلى حسه المرهف وقلبه الخافق النابض أبدا بالحياة كلما تسللت إلى نفسه الشاعرة نسمة من نسمات الجمال.

وها هو ذا يكاد يذوب رقة وهو يناجي النسيم:

يا نســيم الجنوب بالله بلغ ... ما يقول المتيم المستهام
قل لأحبابه فداكم فؤاد ... ليس يسلو ومقلة لا تنام

ثم ها هو ذا يقول في تفدية حبيب نال من دمه مبضع الطبيب:

ياليت عيني تحملت ألمك ... بل ليت نفسي تقسمت سقمك
وليت كف الطبيب إذ فصدت ... عرقك أجرت من ناظريّ دمك
أعرته صبغ وجنتيك كما ... تعيره إن لثمت من لثمك
طرفك أمضى من حد مبضعه ... فالحظ به العرق وارتجز ألمك

وما أحلى حديثه إلى الديار، ديار الأنس المفقود:

يا ديار السرور لازال يبكي ... بك في مضحك الرياض غمام
رب عيش صحبته فيك غض ... وجفون الخطوب عنا نيام
في ليال كأنهن أمان ... من زمان كأنه أحلام
وكأن الأوقات فيها كؤوس ... دائرات وأنسهن مدام
زمن مسعد وإلف وصول ... ومنى تستلذها الأوهام
كل أنس ولذة وسرور ... قبل لقاكمو على حرام

وهنا نرى الشاعر قد أطلق لخياله العنان حتى أضحت معانيه مجرد خيال كما ذكر عن عيشه الناعم الغض كأنه:

في ليال كأنهن أمان ... من زمان كأنه أحلام

وما أجمل وأرق حنينه إلى ليالي بغداد وذلك حيث يقول:

أراجعة تلك الليالي كعهدها
إلى الوصل أم لا يرتجى لي رجوعها

وصحبة أقوام لبست لفقدهم
ثياب حداد يستجد خليعها
إذا لاح لى من نحو بغداد بارق
تجافت جنوبى واستطير هجوعها
وإن أخلفتها الغاديات رعودها
تكلف تصديق الغمام دموعها
سقى جانبى بغداد كل غمامة يحاكى دموع المستهام همومها
معاهد من غزلان إنس تحالفت
لواحظها أن لا يداوى صريعها
بها تسكن النفس النفور ويعتدى
بأنس من قلب المقيم نزيعها
يحن إليها كل قلب كأنما تشاد بحبات القلوب ربوعها
فكل ليالى عيشها زمن الصبا وكل فصول الدهر فيها ربيعها
وما زلت طوع الحادثات تقودنى
على حكمها مستكرها فأطيعها

إنها إذن خفقات قلب، وسبحات روح، واعتمال مشاعر رقيقة مرهفة، عبرت عنها كلمات هذا القاضى العالم الأديب الذى حمل بين جنبيه نفساً تهفو إلى الجمال، فأخذت تمنح من شعورها وتعتصر من وجدانها دون انتظار لمقابل أو أمل فى الوفاء... وتلك هى النفس الأبية وإن أضناها الهوى وعذبها

الجمال:

رويدكم لا تسبقوا بقطيعتي

صروف الليالي إن في الدهر كافيا

أفي الحق أني قد قضيت ديونكم

وأن ديوني باقيات كما هيا

وما زال أحبابي يسيئون عشرتي

ويجفونني حتى عذرت الأعاديا[1].

وإذا كانت تلك النماذج من شعر القاضي الجرجاني التي يذوب فيها رقة وهو يتلمّس من خلالها ملامح الجمال دون أن نرى فيها ما يصدم عقيدة أو يخدش حياء أو يهيّج غريزة أو يفحش في قول فإننا نجد له من الشعر الرقيق أيضا ما يسمو على ذلك حين يتحدث عن نفسه العزيزة الأبية التي حرّمت عليه طيبات الحياة إيثاراً للعزة والأنفة والكرامة، وصونا للعرض من الدنس وإبعاداً للمروءة عن مواطنِ الابتذال.....

نعم.... لقد عزت نفس قاضي القضاة وأسرفت في التصون -إن كان في التصون إسراف- ومازالت به تصده عن مواطن الشبهات ومظان الريب والظنون حتى زينت له العزلة والانفراد، وشعره في هذا المعنى مثال من الأمثلة العليا التي يعتزّ بمحاكاتها كبار النفوس[2]:

(١) راجع ما ذكر من أسفار القاضي الجرجاني في أخباره في يتيمة الثعالبي جـ٣ ومعجم الأدباء لياقوت جـ٥، وراجع: النثر الفني د. زكي مبارك جـ٢ ص٨- ١٦ ومقدمة الوساطة بين المتنبي وخصومه.
(٢) راجع (النثر الفني) د. زكي مبارك جـ٢ ص١٠، ومقدمة «الوساطة» شرح محمد أبو الفضل إبراهيم وعلى البجاوي.

يقــولون لى فــيك انقــبــاض وإنما
رأوا رجــلا عن مــوقف الذل أحــجــمــا
أرى النـاس من داناهـمــو هان عندهم
ومن أكــرمــتــه عــزة النفس أكــرمــا
ومــا زلت منحــازاً بعــرضى جــانبــا
من الذم أعــتــد الصــيــانة مــغنمــا
إذا قــيل هذا مــشــرب قلت قــد أرى
ولكن نفس الحــر تحــتــمل الظمــا
ومــا كل برق لاح لى يســتــفــزنى
ولا كل أهل الأرض أرضــاه منعــمــا
ولم أقض حق العلم إن كــان كلمــا
بدا طمع صــيــرته لى سلمــا
ولم أبتــذل فى خـدمــة العلم مـهـجتى
لأخــدم من لاقــيت لكن لأخــدمــا
أأشــقى به غــرســا وأجنيــه ذلة
إذن فــاتبــاع الجـهل قـد كــان أحــزمــا
ولو أن أهل العلم صــانوه صــانهم
ولو عظمــوه فى النفــوس لعظمــا
ولكن أهـانوه فــهــانوا ودنســوا
مــحــيــاه بالأطمــاع حــتى تجــهــمــا

وفى هذا المعنى يقول من قصيدة أخرى:

على مــهــجــتى تجنى الحــوادث والدهر
فــأمــا اصطبــارى فــهــو ممتنع وعــر

كــــأنى ألاقى كـل يوم ينـوبـنى
بذنب ومــا ذنبى ســوى أننى حــر

فــإن لم يكن عند الزمــان ســوب الذى
أضــيق به ذرعــا فــعندى له الصــبــر

وقــالوا: توصل بالخــضــوع إلى الغنى
ومــا علمــوا أن الخــضــوع هو الفــقــر

وبينى وبين المال بابان حــرمــا
على الغنى: نفــسى الأبيــة والدهر

إذا قــيل هذا اليــســر عــانيت دونه
مــواقف خــيــر من وقــوفى بهــا العــســر

إذا قــدمــوا بالخــيــر قــدمت دونهم
بنفس فــقــيــر كل أخــلاقــه وفــر

وفى هذا الشعر خير تصوير لتلك النفس المعذبة التى قضى عليها الفضل بالشقوة والحرمان... ولعل فى الأبيات التالية ما يلقى مزيداً من الضوء على شخصيته الثائرة على زينة الحياة الدنيا سخطاً على ما يصحبها من مواقف الهوان، وعلى نفسه التى أنست بالوحدة والوحشة هربا من مواقع الظنون، وكأن نفوره من العالم سجية فطر عليها منذ أوجده الله فى هذه الحياة... وفى ذلك يقول:

أيا مــعــهــد الأحــبــاب ذكــرهم عــهــدى

ودم لى وإن دام البـــعـــاد على الود

ولى خلق لا أســتطيع فــراقــه يفــوتنى حظى ويمنعنى رشــدى

نفــور عن الإخــوان من غــيــر ريبــة

يعــد جــفــاء والوفــاء لهم وكــدى

غــذيت به طفــلا فــإن رمت هجــره

تأبى وأغــرتنى به ألفــة المهــد

كما ألفت كفاكما البذل والندى فأعياكما أن تمنعا كف مستجدى

على أننى أقــضى الحــقــوق بنيــتى

وأبلغ أقــصى غــاية القــرب فى بعــدى

ويخــدمــهم قلبى وودى ومنطقى

وأبلغ فى رعى الذمــام لهم جــهــدى

فــإن أنتــمــا لم تقــبــلا لى عــذرة

وألزمــتــمــانى فــيــه أكــثــر من وجــدى

فــقــولا لطبــعى أن يزول فــإنه

يرى لكمــا حق الموالى على العــبــد

ولعله من هنا تبدو لنا شخصية القاضى الجرجانى -صاحب مقولة (الدين بمعزل عن الشعر) فى أدبه الجم وخلقه الرفيع وبلاغته العالية ومذهبه فى معاشرة الناس، بل ،فى ترفّع العلماء وبعدهم عن السفاسف، وزهدهم فى

الدنيا، وميلهم إلى كل ما يدعو إلى الكرامة والعزة والإباء والشمم، وليس ذلك بالكثير على العلماء، لأنهم عند الشعوب والأمم في مركز القوة والقيادة، أو ينبغي أن يكونوا كذلك.. فإذا مازلوا، كانت زلتهم انتكاسا للجماعة وفسادا للبيئة وجناية على الأخلاق.. وما كان العلماء أبدا سببا في انتكاسة أممهم لأنهم لم يخلقوا إلا لعظائم الأمور.. ولقد كان القاضي الجرجاني بخلقه الرفيع وتواضعه الجم وعلمه الغزير وأدبه الرائع مثلا حيا لما ينبغي أن يكون عليه العلماء العاملون. والأدباء الذين يحلقون بفنهم في آفاق الجمال والجلال.

ولقد كان هذا هو أقصى ما تغنى به القاضي الجرجاني في شعره، وغاية ما عبر فيه عن وجدانه المستهام فلم يكن بذئيا ولا متفحشاً، ولم يقلب القيم الأخلاقية بفنه رأساً على عقب، ولم يصدم نفساً في معتقد تحت مسمى (الإبداع) أو بحجة أن «الفن للفن) أو حسب قوله (والدين بمعزل عن الشعر) كل ذلك لم يكن.. لأنه يدرك -وهو الأديب الشاعر- أن الفن الأدبي رسالة بناء وحياة، وليس وسيلة هدم وتدمير، وأن الفن الأدبي وإن كان تعبيراً عن النفس والحسّ، فإنه لابد أن يخضع في الوقت ذاته لقواعد الفن الأصيل الجميل.. والفن الأصيل الجميل ليس خطابا للجسم وحده بقدر ما هو خطاب للجسم والروح معاً بما يزينهما من عقل هو أولى بالتكريم والإعزاز.

ثم بعد ذلك يقر معترفاً بما يعترى الإنسان دائما من مظاهر ضعف أو القصور وما يعترضه في مسيرة حياته من زلات وسقطات فهو أولى والحالة هذه أن يلتمس له العذر فيما سقط أو زلّ فيه ومن ثم كان أولى بالناقد الحصيف أن يزن الأمور بالعدل والإنصاف يقول القاضي الجرجاني: «وللفضل آثار ظاهرة وللتقدم شواهد صادقة، فمتى وجدت تلك الآثار وشوهدت هذه الشواهد فصاحبها فاضل متقدم، فإن عثر لَه بعد على زلة، ووجدت له بعقب الإحسان هفوة، انتحل له عذر صادق، أو رخصة سائغة، فإن أعوز قيل: زلة عالم، وقلّ من خلا منها، وأى الرجال المهذب؟........ وأى عالم سمعت به ولم يزلّ ولم يغلط؟ وأى شاعر انتهى إليك ذكره لم يهف ولم يسقط؟»(١).

وأمام هذا القول أيضا من القاضي الجرجاني نقف قليلا لأن مجرد

---

(١) مقدمة الوساطة ١-٤.

التماس العذر للشاعر أو الأديب لا يكفى فى مجال النقد الأدبى بل لابد أن يكون للنقد أيضا رسالته ومهمته فى مجال التوجيه والتقويم، فيأخذ بيد الأديب (المبدع) حتى لا تزل به القدم أو لا ينحرف بيده القلم.. ولو لم يوجه الناقد البصير ولو لم يستجب الأديب النابه لاختلطت المعايير والقيم، ثم تكون الفرصة المواتية للحرية (المزعومة) لأن تطلّ برأسها ثم يتجرّع الجميع بعدها من مرّ الشراب بما لا تحمد عقباه.

ولعل خير ما يستشهد به فى هذا المقام عندما تترك الحرية بلا رابط حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم «مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين فى أسفلها إذا استسقوا من الماء مرّوا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا من نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا وهلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا».

فلابد إذن من الأخذ على اليد حين يكون استعمال الحرية مهلكاً للجميع وهى قضية لا يختلف فيها اثنان، وفى الحديث على ما قال ثقات الشراح تشبيه الواقعين فى الحدود بمن أصابوا أسفل السفينة، وتشبيه القائمين على حدود الله المحافظين عليها -وهم الذين يحلون الحلال ويحرمون الحرام ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر- بمن يركبون آعلا السفينة. كما أن فى الحديث إرشاداً للقائمين على حدود الله أن يأخذوا على أيدى المعتدين عليها، وألا يسمحوا للفاحشة أن تشيع فيهم، ولا يأذنوا للفساد أن يستشرى بينهم، فإنهم إن لم يقوموا بما افترض الله عليهم من المحافظة على تعاليمه وألقوا حبال العابثين على غواربهم وتركوهم يخوضون فى باطلهم عمّهم الله جميعا بعذابه... وصدق الله العظيم: ﴿**واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة**﴾

هذا من الناحية العامة... وأما من حيث خصوص الكلمة، وهى وسيلة التعبير عما فى النفس وأداة الخطاب إلى الناس، فالإسلام- على مبدئه العام- لا يتركها للناس يقولونها بحرية مطلقة، ما يجوز منها وما لا يجوز، بل حدّ لها حدوداً وشرع لها نظاماً وقوانين، ونهى عن أنواع منها وتوعدّ عليها، والآيات القرآنية كثيرة وصريحة فى هذا المقام منها قول الله تعالى: ﴿**لا يحب الله**

الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم وكان الله سميعا عليما﴾ «سورة النساء الآية ١٤٨» ومنها فى النهى عن ترديد الإفك الذى يرمى به بعض المسلمين بعضا: **﴿إذ تلقونه بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم ولولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم يعظكم الله أن تعودوا لمثله أبداً إن كنتم صادقين﴾** «سورة النور ١٥-١٧»

ومنها ذلك الوعيد الشديد الذى يوجّه إلى أصحاب الشائعات المغرضة والأكاذيب التى تضرّ بمواطنيهم وأبناء أمتهم، أو تؤثر فى سياستهم الحربية أو غيرها.... وقد جاء هذا فى قول الله تعالى: **﴿لئن لم ينته المنافقون والذين فى قلوبهم مرض والمرجفون فى المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا. ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا﴾** «سورة الزحزاب ٦٠- ٦١».

والمرجفون المذكورون فى الآية، ناس كانوا يرجفون بأخبار السوء عن سرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقصد بث روح الهزيمة فى نفوس المسلمين فيقولون عن المجاهدين بأنهم هزموا وقتلوا... ومعنى لنغرينك بهم أى لنأمرنك بأن تفعل بهم ما يسوءهم وبأن تضطرهم إلى طلب الجلاء عن المدينة.

وشبيه بهذا: الإرجاف بعقائد الناس ومقدساتهم فإن ذلك يوقع البلبلة ويبث الاضطراب فى النفوس إضافة إلى ما يزيده من خلافات وصراعات بين الناس ولا وجه لما يقال إن حرية الرأى نور، ولا يخاف النور إلا الضعفاء لأن ذلك حق يراد به باطل فليس كل إنسان قادرا على أن يميز الخبيث من الطيب- خاصة عندما يجد فى بعض (رموز) النقد من يزين الخبيث ويقبح الطيب.

وهناك كثير من المتعلمين والمثقفين سريعو التأثر بما يسمعون أو يقرأون ومن واجب أولى الأمر أن يحموا عقائد الناس من أن يتلعب بها أهل الزيغ والإفساد.

ولعله من هنا نستطيع أن ندرك خطر الكلمة ومدى أثرها فى النفوس والكلمة -كما سبق القول- هى وسيلة الأديب إلى الناس وليس عبثا ما ساقه

الله تعالى من مثل فى كتابه العظيم القرآن الكريم يضربه للكلمة: **﴿ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون. ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض مالها من قرار يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء﴾** «سورة إبراهيم الآيات ٢٤-٢٧».

فالكلمة التى تضر بالجماعة سواء كانت كلمة تطعن فى الوطن أو فى الدين أو فى الخلق يجب أن تحبس وتمنع من الذيوع والانتشار حتى لا تكون فتنة بين الناس... بل يجب أن يضرب على يد صاحبها إن لم يرتدع، سيما إذا كان لا يعنيه إلا أن يقولَ ويثير الشكوك والأوهام وينشر فى الأرض الفساد... ولا يتصور أحد من مثل هذا (المبدع) أن يكون صاحب هدف سام يريد أن يصل إليه، أو أن يكون صاحب مبدأ فى الإصلاح حتى يقال إنه إنما يريد (بإبداعه) الأدبى خير أمته....

وأى خير فى عمل أدبى ينشر على الناس يدعى صاحبه أن القرآن يحتوى على الأساطير أو يصف القرآن الكريم كلام الله رب العالمين بأنه كلام فارغ؟؟!! وأى خير فى عمل أدبى أو بلغة (الأدباء المثقفين) (إبداع أدبى) يصل (إبداع) صاحبه فيه إلى أن يرمى نبى الأمة محمداً صلى الله عليه وسلم بأنه شهوانى مزواج ثم التهجم بعد ذلك كله على أقدس ما يعتز به المسلمون؟؟!!

نفهم أن يفسح للرأى فى الذيوع والانتشار إذا كان من وراء نشره ما يفيد الجماعة فيبصرهم عماية قد يقعون فيها أو يرشدهم إلى مسلك يجهلونه فيأخذ بأيديهم إلى ما ينفعهم ويهديهم أما أن ينشر الباطل والضلال هكذا ثم تعقبه إثارة الفتنة حتى يتقوّل المتقوّلون بأنه ضلاَل قصد نشره قصدا فهذا ما لا يرضى به عاقل فى الدنيا كلها...

ولا يصح بعد ذلك أن يقال يجب أن يفسح المجال لكل رأى ولكل إبداع بحجة أن حرية الرأى مكفولة للجميع وأن حرية الإبداع لا يقف أمامها فقط إلا الجاحدون المتخلفون حتى وصل الأمر بنا إلى أننا أصبحنا لا نكاد

نسمع (رموز) النقد الأدبى فى عصرنا الحديث فيما يطلقون عليه من شعارات (حرية الرأى) و(حرية الفكر) و (حرية الإبداع الأدبى) وما إلى ذلك من شعارات إلا حينما يكون هذا (الإبداع) يحمل فى طياته معاول هدم الدين بما يتضمنه من العقائد والمقدسات.

وإنى لأسأل (رموز) النقد الأدبى الذين (احتلوا) مكانا عليا فى ميدان النقد الأدبى الحديث... وبخاصة ما يتعلق بنقد الأدب العربى... وأكرر نقد الأدب العربى...

هل ضاقت ميادين الإبداع فى هذا الأدب وفى هذه الدنيا الواسعة، ووسط هذا الكم الهائل من الأجناس الأدبية المتنوعة.. هل ضاق الأمر أمام الأدباء المبدعين إلى هذا الحد... فلم يجدوا مادة لإبداعهم سوى التهوين من الدين والمعتقدات والمقدسات؟

وهل هان أمر النقد إلى هذا الحد أمام (الرموز) من أعلام النقد الأدبى فى عصرنا الحديث. عصر النشاط (العالمى) فى كل المجالات حتى استسلمت بهذا الشكل وسلمت بعجز وإفلاس المبدعين (فأباحوا) لهم أن يرتعوا فى حرم العقيدة والدين بمقدساته وأخلاقياته، بعد أن ضاقت بهم السبل وعجزت بهم الحيل بحجة حرية الرأى وحرية الإبداع الأدبى؟

ثم ماذا كانت النتيجة؟ لقد أخهذ (المبدعون) موافقتهم من (الرموز) واستمروا فى غيّهم يعمهون وتوالت إبداعاتهم الضالة والمضللة تنتشر هنا وهناك

أما الرافضون لهذا العبث وتلك الأباطيل، فقد كانوا فى نظر (رموز) النقد الأدبى جامدين متخلفين لا يعرفون قيمة الإبداع الأدبى لأنهم لا يفهمون ولا يتذوقون...

وضاعت الحقيقة بين الناس أو هكذا أراد رموز النقد من المحدثين للحقيقة أن تضيع. وهم يحاولون تسفيه آراء الجادين الغيورين على وطنهم وأمتهم ودينهم...

ورحم الله الدكتور طه حسين عميد الأدب العربى فى عصرنا الحديث ورحم الله المفكرين والأدباء والعلماء وكبار مفكرى الأمة ومسئوليها وقت أن كتب الدكتور طه حسين -وكان حينئذ عضوا بهيئة التدريس بجامعة فؤاد الأول(جامعة القاهرة حاليا)... كتابه المشهور «فى الشعر الجاهلى» وفيه تفلّت

قلمه وخاض فى كتاب الله بما لا يقره عليه عالم أو أديب أو مفكر أو فنان أو مسلم يغار على دينه ومقدساته...

وقال مقالته التى اهتزت لها أركان الأمة وقتذاك وذلك حيث قال «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا ولكن ورود هذين الاسمين فى التوراة والقرآن لا يكفى لإثبات وجودهما التاريخى» [الشعر الجاهلى ص٢٦] للدكتور طه حسين...

وما إن ظهر كتابه هذا حتى تصدى له أهل الفكر والأدب واستنكر معظم العلماء والأدباء والمفكرين وكبار المسئولين فى الدولة وقتذاك مقولة الدكتور فى مؤلفه... وطالبوه بحذف ما حاد فيه عن الصواب... واستجاب الدكتور العالم والأديب لصوت الحق الذى بدأت انطلاقته من جنبات الأزهر وقد أحسّ علماؤه بمسئوليتهم تجاه العلم والأدب ولغة القرآن الكريم وتجاه الدين ومقدساته ومعتقداته واتجاه الوطن وأمنه. وقام الدكتور طه حسين بتغيير وتصويب ما قاله فى كتابه الأول (فى الشعر الجاهلى) بعد أن جعل عنوانه الجديد (فى الأدب الجاهلى)... وقد أقر بالحقيقة ورجع إلى الصواب

وكان لابد من الوقوف بمثل تلك الوقفة الصامدة المتعقلة التى أثبتت بحق أن الجيل كان متحضراً وأن عميد الأدب العربى قد زاد قدراً فى عيون الناس وهو يقر بالحق وبالصواب.

وهكذا كانت غلبة الحق بالمنطق والعقل، والعلم والأدب دون أن ترتفع عصاة واحدة فى وجه العصاة، أو من كانوا فى نظر البعض من الخارجين العصاة...

ولم يكن الدكتور طه حسين فى رأيه هذا الذى رجع عنه سوى واحد من كثيرين غيره ضلت بهم السبل فى بحار العلم الذى لا حدود له... ثم هداهم الله إليه فعرفوا الله حق معرفته بعد أن عرفوا حقيقة أنفسهم... وأدركوا مكانهم ومكانتهم فى هذا الوجود وصدق الله العظيم **﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾** «سورة فاطر الاية ٢٨»

ولم يخرج الأمر فى ذلك عما قاله القاضى الجرجانى من قبل ألف ومائة عام: «وأى عالم سمعت به ولم يزل ولم يغلط؟ أو شاعر انتهى إليك

ذكره لم يهف ولم يسقط؟[1] [مقدمة الوساطة من ١-٤].

وانتهت قضية كتاب (فى الشعر الجاهلى) للأستاذ الدكتور طه حسين بعد أن حذف آراءه الخاطئة وجاء كتابه (فى الأدب الجاهلى) من بعد ليحسم الخلاف دون أن يتهّم المعارضون بأنهم متخلفون أو جامدون أو متزمتون أو أنهم لا يفهمون ولا يتذوقون...

ولكن يأتى الوقت الذى يظهر فيه (رموز) النقد الأدبى فى العصر الحديث ويرمون فيه علماء الإسلام بما فيهم من أدباء ونقاد ومفكرين لمجرد غيرتهم على دين الله بأنهم متخلفون ومتزمتون، لا يفهمون ولا يتذوقون مع أن هؤلاء الذين يرمون بالتخلف وعدم التذوق والفهم تعلموا ودرسوا أصول الأدب والنقد علَى أمثال القاضى الجرجانى قديما وهو صاحب مقولة (والدين بمعزل عن الشعر) لأنهم ذوو بصر وذوق بالأدب والنقد.

وهؤلاء الذين يرمون بالتزّمت وسوء الفهم مازالوا يدرسون نقد وأدب وفكر الأستاذ الدكتورَ طه حسين رحمه الله وهو صاحب مقولة كتابه (فى الشعر الجاهلى) : «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا، ولكن ورود هذين الاسمين فى التوراة والقرآن لا يكفى لإثبات وجودهما التاريخى».... لأن هذا الأديب العالم قد عرف قيمة الرجوع إلى الحق والصواب.

فهل يمكن بعد ذلك أن يرمى الغيورون على الدين وقيمه الرفيعة بالتزّمت والجمود وعدم الفهمَ وفساد الذوق مع كل هذه الدراسات التى يعكفون عليها للأفذاذ والعمالقة من أدباء ونقاد العرب والمسلمين أمثال الجاحظ والقاضى الجرجانى وابن رشيق قديماً، ولعمالقة الفكر والأدب والنقد فى العصر الحديث من أمثال د/ طه حسين والعقاد والرافعى وغيرهم من أبناء جيلهم من العباقرة؟

ألم يعرف (رموز) النقد الأدبى فى العصر الحديث أن العلماء والأدباء الذين يرمونهم بالجهل والجمود والتخلف ويصفونهم بسوء الفهم وفساد الذوق قد تعلموا قبل ذلك كله من تاريخ أدبهم العربى والإسلامى -إضافة إلى ما تعلموه من كتاب الله ومن سنة رسول الله محمد صلى الله عليه

وسلم- ما يجعلهم أبعد ما يكونون عن فساد الذوق وسوء الفهم، لأن الدين نفسه جدير بأن يهذب الطباع وأن يسمو بالأذواق بجانب ما يدعو إليه من ضرورة الأخذ بأسباب العلم والسمّو به إلى أعلا مراقى الحياة؟

ولذلك كان أهل العلم الحق والأدب الحق أكثر أدباً مع الله ومع الناس

ثم ألم يسمع رموز الأدب والنقد فى العصر الحديث عن تلك القصيدة التى بلغت شهرتها الآفاق.. والتى أنشدت فى أول لقاء بين شاعر كان من ألد الخصوم للإسلام والمسلمين وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم إنها قصيدة الشاعر كعب بن زهير الذى طالما ناصب رسول الله والمسلمين العداء وطالما هجا الرسول ببذئ الهجاء وطالما أشعل نيران الفتنة بشعره يريد التفريق بين صفوف المسلمين... لكن هداه الله للإسلام بعد أن شرح له صدره، وقطع رحلة شاقة وطويلة ليذهب إلى الرسول معتذراً ومادحا وتائباً نائبا ومسلماً مسلّما، ولكنه أراد وهو الشاعر الأديب أن يتقدم فى بداية لقائه بالرسولَ صلى الله على وسلم بهذه القصيدة يعتذر إليه ويسترضيه ويقر فيها ضمنا بتوبته وإسلامه وندمه على ما فرط فيه فى حقّ الإسلام ورسولهَ والمسلمين...

ولعل (رموز) الأدب والنقد فى عصرنا الحديث يتذكرون افتتاحية هذه القصيدة التاريخية التى أنشدها الشاعر كعب بن زهير حينما أعلن إسلامه أمام رسول الله وصحابته الأكرمين...

لقد كان مطلع القصيدة (غزليّا) على عادة الشعراء فى مطالع قصائدهم ولهم فى ذلك -فن وتذوق...

وكانت البداية:

بانت سعاد فقلبى اليوم متبول ... متيم إثرها لم يفد مكبول
وما سعاد غداة البين إذ رحلوا ... إلا أغنّ غضيض الطرف مكحول
هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة ... لا يشتكى قصر منها ولا طول

(١) راجع السيرة النبوية لابن هشام جـ٤ ص١٠٧- ١١٦ تقديم وتعليق طه عبد الرؤوف سعد مطبعة شركة الطباعة الفنية المتحدة القاهرة ١٩٧٤م.

ويستمر الشاعر فى غزله (بسعاد) على مدى خمسة عشر بيتا من قصيدته التى بلغت ثمانية وخمسين بيتا ضمنها الشاعر بعد غزله من روائع الفن الوصفى وفن الاعتذار والمديح ما جعلها بحق جديرة بكل تقدير[١] وقد عرضها الشاعر فى وحدة فنية وشعورية عجيبة ربطت بين أغراضها المتنوعة فى بناء فنى متكامل من براعة الاستهلال بتلك المقدمة الغزلية وروعة الانتقال بين الأغراض إلى حسن الاختتام...

وما كاد الشاعر يختتم قصيدته حتى قبلها منه الرسول البليغ صلى الله عليه وسلم الذى أتاه الله جوامع الكلم... وهو القائل: «إن من البيان لسحرا، وإن من الشعر لحكمة، أو لحكما»

نعم قبلها الرسول من الشاعر بعد أن قبل منه إسلامه وتوبته... لأن الرسول البليغ صلى الله عليه وسلم يدرك التقليد الأدبى المتبع للشعراء فى افتتاحيات قصائدهم غالبا بالغزل.. ولأن الرسول البليغ صلى الله عليه وسلم بفطنته وذوقه يدرك أن الشاعر ليست له محبوبة يتعشقها وليست هناك سعاد يتغزل فى محاسنها وإنما هى السعادة المنشودة والراحة النفسية والطمأنينة التى افتقدها الشاعر فصار يبحث عنها هنا وهناك إلى أن ظفر بها آخر الأمر عند لقائه برسول الله صلى الله عليه وسلم.... ومن ثم كان الرمز بسعاد....

(وليعد) رموز النقد الأدبى العربى الحديث قراءة قصيدة بانت سعاد التى حظيت بدراسة الأدباء والنقاد منذ أن كانت إلى يوم الناس هذا والتى بلغ من تقدير النبى صلى الله عليه وسلم لصاحبها بعد أن قبل إسلامه أن منحه بردته الشريفة التى خلعها عليه فكانت أول قصيدة مديح فى الأدب الإسلامى تسمى بالبردة... ولعل تلك التسمية كانت من الأسباب التى أوحت من بعد إلى الشاعر (البوصيرى)[١] إلى أن يتغنى بقصيدته (البردة) مادحا رسول الله صلى الله عليه وسلم والتى يقول الشيخ خالد الأزهرى[٢] منذ أكثر من

---

(١) هو الشاعر شرف الدين أبو عبد الله محمد بن سعيد البوصيرى المتوفى سنة ٦٩٤هـ.

(٢) الشيخ خالد بن عبد الله الأزهرى المتوفى سنة ٩٠٥هـ وقد فرغ من شرحه لقصيدة البوصيرى فى رجب ٩٠٣هـ. انظر طبعة المطبعة الخاصة بجمعية المعارف بمصر المحروسة ١٢٠٦هـ.

خمسمائة عام- فى تقديمها: «فدونك بردة قد غزلت من نعوت المصطفى... واشتملت أولا علي براعة المطلع، وهى أن تفتتح القصيدة بذكر ما يلائم المقصود، ثم على أسلوب آخر مشتمل على معنيين أولهما التلهّف والأحزان والاعتراف بالغفلة والعصيان، وثانيهما التمسّك بالموعظة الحسنة والجدال بالبرهان، ثم على أسلوب آخر مشتمل على شيئين: على تصحيح الاعتقاد، وتحقيق وظائف المبدأ والمعاد، وعلى الدعاء والمناجاة بالابتهال، وإظهار الخوف والرجاء فى العاقبة والمآل، ولما أراد ناظمها براعة المطلع جرّد من نفسه شخصا مزج دمعه بدمه فسأله عن علة ذلك فقال مخاطباً له:(١)

أمن تذكّر جيـــــران بذى سلم مـزجت دمعاً جرى من مقلة بدم
أم هبّت الريح من تلقـاء كـاظمـة وأومض البرق فى الظلماء من إضم
فما لعينيك إن قلت اكففا همتا ومـا لقلبك إن قلت استـفق يهم
أيحـسب الصبّ أن الحب منكتم مـا بين منسـجم منه ومـضطرم
لولا الهوى لم ترق دمعاً على طلل ولا أرقت لذكـــر البـــان والعلـم
فكيف تنكر حبـا بعدما شهـدت به عليك عـدول الدمع والسـقم
وأثبت الوجـد خطّى عبـرة وضنى مـثل البـهـار على خديك والعنم

ســــرى طيـف من أهوى فـــــأرقنى
والحب يعـــــتــــرض اللذات بـالألـم

يا لائمى فى الهوى العذرى معذرة منى إليك ولو أنصــفت لم تلم

نعم... كانت هذه هى الافتتاحية الغزلية التى طالعنا بها البوصيرى فى بردته أيضا التى امتدح بها رسول الله صلى الله عليه وسلم...

ولا عجب بعد ذلك أن نجد أمير الشعر و الشعراء فى العصر الحديث أحمد شوقي يتلقف هذه الرائعة المدحية فينهج نهجها وكانت (نهج البردة) التى جعل أمير الشعراء مطلعها الغزلى أيضا فى قوله:

ريم على القـاع بين البـان والعلم أحلّ سفك دمى فى الأشهر الحرم

(١) المرجع السابق ص٣.

رمى القـــضـــاء بعـــينى جـــؤ ذر أســـد

يا ســـاكن القـــاع أدرك ســـاكن الأجم

لما رنا حـــدثتنى النفس قـــائلة   يا ويح جنبك بالسهم المصيب رمى
جحدتها وكتمت السّهم فى كبدى   جـرح الأحبـة عندى غيـر ذى ألم
رِزقت أسمح ما فى الناس من خلق   إذا رِزقت التمـاس العـذر فى الشيم
يا لائمى فى هواه والهـــوى قـــدر   لو شفك الوجـد لم تعـذل ولم تلم
لقـــد أنلتك أذنا غـيــر واعـيــة   ورب منتـصت والقلب فى صـمـم

يـا نـاعـس الطـرف لاذقت الهــــــوى أبـدا

أسـهــرت مـضناك فى حـفظ الهـوى فنم

وبعد أن يمضى الشاعر أحمد شوقى فى تلك المقدمة الغزلية ينتقل فى قصيدته مثل الطائر الغرّيد من فنن إلى فنن من مثل قوله:

يا نفس دنيـاك تخفى كل مبكيـة   وإن بدا لك منهـا حسن مبـتسم
كم نائم لا يراها وهى ســـاهرة   لولا الأمـــانى والأحـــلام لم ينم
صـلاح أمـرك للأخـلاق مـرجـعـه   فـقـوم النفس بالأخـلاق تسـتـقم
والنفس من خيرها فى خير عافية   والنفس من شـرها فى مـرتع وخم

ثم يمهد الشاعر الطريق إلى مدحه فيقول:

إن جلّ ذنبى عن الغـفـران لى أمل   فى الله يجعلنى فى خير معتصم
ألقى رجـائى إذا عـزّ المجـيـر على   مـفـرّج الكرب فى الدارين والغـمـم
إذا خـفـضت جناح الذل أسـأله   عـز الشـفـاعـة لم أسأل سـوى أمم
وإن تقـدم ذو تقـوى بصـالحـة   قـدّمت بين يديه عـبــرة الندم
لزمت باب أمـيــر الأنبـيــاء ومن   يمسك بمفـتـاح باب الله يغـتنم

محـمـد صـفـوة البـارى ورحـمـتـه   وبغـيـــه الله من خلق ومن نسم

ثم يستند الشاعر إلى أحداث التاريخ ممتداً إلى الواقع فيقول:

يا جاهلين على الهادى ودعوته ... هل تجهلون مكان الصادق العلم
لقبتموه أمين القوم فى صغر ... وما لأمين على قول بمتهم
جاء النبيون بالآيات فانصرمت ... وجئناكم بحكيم غير منصرم
آياته كلما طال المدى جدد ... يزينهن جلاء العتق والقدم
يكاد فى لفظة منه مشرفة ... يوصيك بالحق والتقوى وبالرحم
يا أفصح الناطقين الضاد قاطبة ... حديثك الشهد عند الذائق الفهم
حليت من عطل جيد البيان به ... فى كل منتشر فى حسن منتظم
بكل قول كريم أنت قائله ... تحيى القلوب وتحيى ميت الهمم

تلك هى بردة البوصيرى أيضا وهذه بعدها(نهج البردة) لأمير الشعراء فى العصر الحديث دون منازع أحمد شوقى والتى أرجو أن يعيد قراءتهما مع سابقيهما ولاحقيهما من عيون الشعر العربى وإبداعاته فى القديم والحديث... كل رموز النقد الأدبى الذين يزعمون أنهم وحدهم هم المثقفون والنقاد والأدباء.

نعم....بمثل ذلك يكون الأدب الرفيع، وبمثل هذا الفن العالى يكون الإبداع الأدبى الجميل أياً كان نوعه...

الأدب الذى يباركه الدين ويرضاه نبى الإسلام الذى قال: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

وهو الأدب الذى حرصت عليه الأجيال تلو الآجيال وحرصت عليه كل رموز الأدب والنقد من الجادين الواعين الذين يحرصون كل الحرص على رفعة شأن الأمة وحماية أبنائها من عوامل الانهيار مهما كانت مكانتهم العلمية.. ورحم الله شاعر النيل حافظ إبراهيم إذ يقول على لسان مصر:

وارفعوا دولتى على العلم والأخلا ... ق فالعلم وحده ليس يجدى

نعم... إنه الأدب الحق فى أصالته الفنية وفى إطار الحرص على قيم الدين دون إفراط أو تفريط .

أما رموز الآدب والنقد فلعلهم في العصر الحديث إذا كانوا يغارون ويحرصون على العربية وأدبها بحق. فليكن حرصهم ولتكن غيرتهم على الإسلام أقوى وأشد وهم يدركون جميعا أنه لم يسم بالعربية وأدبها ولم يرق بهما ولم يحل من قدرهما إلا الإسلام...

فهل يعى معتنقو الحداثة الزائفة والعلمانية الهوجاء هذا الكلام؟؟!

مصادر البحث

١ – السيرة النبوية لابن هشام.
٢ – القاضى الجرجانى فى كتابه الوساطة بين المتنبى وخصومه د. صلاح الدين محمد عبد التواب.
٣ – تحت راية الإسلام د. أحمد الحوفى.
٤ – شرح قصيدة البردة للبوصيرى للشيخ خالد الأهرى.
٥ – معجم الأدباء لياقوت الحموى.
٦ – منهج الفن الإسلامى محمد قطب.
٧ – يتيمة الدهر للثعالبى.

عالمية الشيخ ابي الحسن الندوي

المفكر والاديب

أ. د. علي علي صبح

كانت جهود سماحة الشيخ أبى الحسن الندوى، وجهاده فى سبيل الله تعالى بالفكر تجمع بين الأصالة والمعاصرة والتراثية والتجديد، وجهاده بالكلمة الطيبة - لا الخبيثة - قد أثمر أدبا إسلاميا عالميا، تتفتح له منافذ الإدراك المتنوعة: من الوجدان والعاطفة والقلب والخواطر، والمشاعر والأحاسيس مصداقا لقوله تعالى: ﴿**ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون، ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار، يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء**﴾ سورة إبراهيم ٢٤ / ٢٧.

وأضحى سماحة الشيخ مفكرا وأديبا إسلاميا عالميا، لترسيخ القيم الخلقية السامية فى أدب إسلامى عالمى، سرى فى حدود الزمان والمكان مستمدا روافده، وأصوله الخلقية والفنية من القرآن الكريم؛ والسنة الشريفة والتراث الإسلامى الخوالد.

بدأ التفكير والعمل على نشأة ونشاط رابطة الأدب الإسلامى العالمية منذ عام [١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م] على يد فئة قليلة، اشتركت فى ندوة للأدب الإسلامى تحت رعاية فضيلة الشيخ الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركى رئيس جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وبرئاسة فضيلة الشيخ عبد الله الطريم، عميد كلية اللغة العربية بالرياض فى تمام الساعة العاشرة من صباح يوم السبت [١٦ من رجب ١٤٠٥هـ الموافق ٦/ ٤/ ١٩٨٥م]؛ لمناقشة بحوث فى الأدب الإسلامى، التى تقدم بها، وعرضها المشتركون فيها للمناقشة، فى لجان متنوعة على النحو التالى:

اللجنة الأولى:

أ. د. عبد الرحمن رأفت الباشا رئيسا للجنة

أ. د. على على صبح في بحثه: نظرية الأدب الإسلامى مقرراً للجنة

أ. د. محمد مصطفى هدارة في بحثه: الإلتزام فى الأدب الإسلامى عضواً

أ. د. عبد الباسط بدر في بحثه: الأدب الإسلامى بين أنصاره ومعارضيه عضواً

المفكر الإسلامى أ. أنور الجندى فى بحثيه:

١- نظرية الأدب الإسلامى

٢- المفهوم الإسلامى المتميز للأدب عضواً

أ. محمد حسن بريغش فى بحثه: المفهوم المتميز للأدب الإسلامى عضواً

أ. عز الدين الأمين فى بحثه: فلسفتنا فى الأدب بين الإسلام والمذاهب الأدبية عضواً

أ. د. عماد الدين خليل فى بحثه: الإسلامية والمذاهب الأدبية عضواً

ألقاه أ. محمد حسين بريغش

اللجنة الثانية:

أ. د. محمد بن سعد الشويعر في بحثه: عبد الله بن رواحة رائد شعر الجهاد رئيسا للجنة

أ. د. حسن وراكلى في بحثه: محاور المضمون الإسلامى فى شعر علال الفاسى مقرراً للجنة

فضيلة الشيخ محمد المجذوب في بحثه: رحله الشعر العربى من الجاهلية إلى الإسلام عضواً

أ. د. يحيى الجبورى في بحثه: حركة الشعر الإسلامى من البعثة الى عصر الخلفاء الراشدين عضواً

أ. د. صالح آدم بللو فى بحثه: قراءة إسلامية فى أدب العصر العباسى عضواً

أ. د. محمد حرب في بحثه: تعريف بأدب الدعوة الإسلامية فى تركيا بعد سقوط الخلافة عضواً

أ. د. مأمون فريز جرار في بحثه: الاتجاه الإسلامى فى الشعر الفلسطينى الحديث عضواً

أ. د. محمد المنتصر الريسوني في بحثه: في آفاق الانتماء والالتزام من خلال المضمون السياسي في شعر الكيلاني عضواً

أ. د. أحمد صبحي فرات في بحثه: البواعث الكامنة في شعر محمد عاكف عضواً

أ. د. محمد السعيد جمال الدين في بحثه: الشعر مهمته ووظيفته عند محمد إقبال عضواً

اللجنة الثالثة:

الدكتور نجيب الكيلاني في بحثيه: ١- المسرح الإسلامي رئيسا للجنة
٢- أدب الأطفال في ضوء الإسلام

أ. د. أحمد شوقي الفنجري في بحثه: التمثيلية ودورها في خدمة الإسلام مقرراً للجنة

أ. أحمد حسن محمد في بحثه: التصور الإسلامي للأدب عضواً

أ. د. محمد بن سعد بن حسين عضو اللجنة التحضيرية للندوة عضواً

أ. د. عبد القدوس أبو صالح عضو اللجنة التحضيرية للندوة عضواً

أ. د. عبد الله الحامد عضو اللجنة التحضيرية للندوة عضواً

أ. د. أحمد بن حافظ الحكمي أمين اللجنة التحضيرية للندوة عضواً

ومن السادة الأساتذة الذين اشتركوا في الندوة والمناقشة:

أ. د. أحمد عبد المقصود هيكل

أ. د. عيسى ماضي

أ. د. عايض سعد الحارثي

أ. د. محمد المريسي الحارثي

أ. د. محمد الربيع

أ. د. عبد الحليم عويس

أ. حمد الإدريسي . ..... وغيرهم كثيرون.

ثم فتحت الرابطة أبواب العضوية، حتى أصبحت تضم عدداً كثيرا من جميع أنحاء العالم شرقا وغرباً، وعلى سبيل المثال، كان عدد الأعضاء من جمهورية مصر العربية لا يتجاوز العشرة في البداية، كما هو واضح من الندوة

السابقة، ثم أصبح الآن في عام [١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م] يتجاوز المائتي عضو.

وكنت بحمد الله وفضله أول من قام بأعمال رئيس مكتب القاهرة لرابطة الأدب الإسلامي العالمية، وحينما أعرت إلى جامعة الملك فيصل بالأحساء في السعودية في نهاية عام [١٩٨٨م]، تولى العمل بالرئاسة أ. د. عبده زايد، وظل بها حتى أعيد إلى الرياض في عام [١٩٩٢م]، ثم تولى بعده أ. د. عبد المنعم يونس.

ظل العلامة سماحة الشيخ الندوى رئيسا لهذه الرابطة حتى وافته المنية، ولحق بربه الكريم في نهاية شهر رمضان المبارك عام [١٤٢٠هـ]، وفي مساء الاثنين [١٧ من شوال ١٤٢٠هـ الموافق ٢١/١/٢٠٠٠م] أقام مكتب الرابطة بالقاهرة بالمشاركة مع المركز العام لجمعيات الشبان المسلمين حفل تأبين قدم أ. د. عبد المنعم يونس المشاركين للحفل، فألقيت في البداية بحثي: «جهود أبي الحسن الندوى الفكرية والأدبية»، وتلاه بحث أ. د: عبد الحليم عويس، ثم ألقى عدد كبير من الشعراء قصائدهم منهم أ. د. عبد الغفار حامد هلال عميد كلية اللغة العربية بالقاهرة: يقول

في رثاء العالم الجليل أبي الحسن الندوي رحمه الله

حــــدِّثْ عَنِ الحـــــسَنى أبـى الحَسَنِ
وانزِفْ علَـيـــــــه مَدامـعَ الحُزَنِ

وارجـع إلـيـــــه بـكـل مـكـرمـــــةٍ
وأقـم لــه حـــــــــفلاً مـن المِنَنِ

هــل مـــــثـلَهُ شـــــاهدتَ فـى أمم
فـــــيـــــهـــا تـقدم جاهـلُ الأفـنِ

لا يـــــــغررَنّكَ علمُ جائرِهمُ
فـى سـلطَةِ الجـــــانـى عـلـى الأمنِ

....

هلْ عالمٌ مثلُ الّذى فقدُوا

تلقاهُ يدفعُ غاليَ الثّمنِ

يُبْلى الزّمانُ جَديدَ بُرْدَتِهِ

وجديدُهُ باقٍ على الزّمنِ

يحنُو على الإسلاَمِ مُنْطلقًا

كَسر القيود وحَطَّ فى فتَنِ

كم كان موردُهُ له نهَراً

تخلُو مشاربه مِنَ الأسَنِ

... .

هُوَ عالمٌ سطَعتْ كواكبُهُ

فى كُلِّ أفقٍ عالىَ الفنَنِ

قدْ كانَ داعيةً تدينُ لهُ

كل النفوس بِواسِعِ العطِنِ

بِشُعَاعِهِ وَسَنِيِّ مَطالعِهِ

تستيقظُ الأجفانُ من وَسَنِ

- ٥ -

وبِفِكْرِهِ صَحّت عقيدتُهمْ

فى الهِنْدِ يَحْمَيها مِنَ الرّعَنِ

وبِفقهِهِ أحكَامُهَا وضحتْ

بسلامةِ الأعمَالِ والبَدَنِ

... .

لِلدِّينِ عَاشَ وظلَّ يحرُسُهُ
بعنايةِ المولَى على سَنَنِ
مُتَنقلاً ومُعلِّماً لِهُدَى
فيِ دعْوَةِ الإخْفَاءِ والعلَنِ
لم يأْلُ جهْداً فيِ ندَى عمَلٍ
عمَّ الورَى بِسَحَابِه الهَتِنِ
وعلُومِه وجَميل منطِقِه
بهَرَ النُّهَى بِحَدِيثِه المَرِنِ

... .

عربِيَّةٌ بلِسانِه ظهَرَتْ
وتأرَّجتْ فى مظهرٍ حسَنِ
وبَدَتْ عرُوساً فى طلَاوتِها
مَجْلوّةً والقُرْطُ فى الأُذُنِ
هِيَ لِلكِتَابِ لسَانُهُ سلَكَتْ
والسُّنةِ الغَرَّاء فى قرَنِ
ولَكَمْ أقامَ مدارساً فُتِحَتْ
ومعَاهِداً فِي واسِع المُدُنِ
أدبٌ إلى الإسْلاَمِ مُنْتَسِبٌ
وإلى العُرُوبة خَير محتضن
تنعاه للإسلام رَابطةٌ
فِى مِصْرَ تُدْمِى مُهْجةَ الوطَنِ

وَمُؤسَسَاتُ العِلْمِ باكـــيـــة

فِي العـــالـمِينَ بِحرْقــةِ الحزَنِ

...　　....　　...

ثم ألقى أد. جابر قميحة قصيدته بعنوان:

إمامُ المسلمين
أبو الحسَن النَدْوِيّ

١- أبا الحَسَنِ النـدْوِيّ، والروحُ مثقلٌ　　بكلّ عوادِي الحزنِ والقلبُ ينزفُ

٢- وقد فاضَ دمعي مِنْ تواصلِ محنتي　　فما أوقفَتْ همِّي مدامعُ تذرفُ

٣- فصرْتُ كيانا ضائعا في متاهةٍ　　تَهُبُّ عليها الناكباتُ، وتعنُفُ

٤- أرثيكَ؟ لكنْ مَنْ أُعزِّي، وإنني　　قصيرُ مدَى الأشعارِ، والكونُ يرْجُفُ

٥- ففِي الأرضِ من هولِ الفجيعةِ مأتمٌ　　تُقيمُ مدَى الأشعارِ، والكونُ يرْصُفُ

٦- مشارقُ تبكي يُتمها، ومغاربُ　　وقد غِبْتَ عنها، والنوازلُ تقْصِفُ

٧- وإنك يا ندْويُّ بالحقّ أُمّةٌ　　إمامٌ جليلٌ، زاهدٌ، متعفّفُ

*　*　*

٨- أتتركنا والقدسُ فِي أسرِ عُصْبَةٍ　　تزعّمَها لصٌ.. بغِيٌّ، مُزَيّفُ

٩- وهذي شعوبُ المسلمين وأرضُها　　أباحَ حماها غادرٌ... مُتَصلّفِ

١٠- تجبّرَ فيها قادةٌ من صنيعهِ　　إذا وعدُوا خانوا، وخابوا، وأخلَفُوا

١١- وأمّة اشرأبّتْ للخلاص رقابُها　　فليسَ لها إلا حبالٌ وأسيُفُ

١٢- وأهلُ النفاقِ النذْلِ سادُوا وعربدوا　　وهمُّهمُو مالٌ، وجنسٌ، وزُخرف

١٣- سلاحُهمو الإفكُ الكذوبُ، وإنهمْ..　　بكل سلُوليِّ المناهج.. أعرفُ

١٤- فقالوا الأضْرى القومِ في البخلِ حاتمٌ ،مَنْ فـاق في قـبح الملامح يوسُف
١٥- وقـالوا لـرأسِ الجبن إنك عـنتـر ومَنْ قـد عَداه الحلمُ والعـفـوُ أحنفٌ
١٦- وإنّ الذي خـانَ الـقضيـة مـخلصٌ وكلّ ظلومٍ فـاسـدِ الحكمُ مُنْصِفٌ
١٧- ضـمـائـر مِنْ عِهْنٍ تُباع وتـشـترى نمـتـهـا قلـوبٌ بـالـرذائل غلّف..
١٨ سجلُك يـا نـدْوىٌ - بـالـنورِ نـاطقٌ وإن سـجـلُ الآخـريـن.. تكلّـفُ
١٩- ضـربتَ كمـا ضربُ الكليم، فـفُجّرتْ عـيـونٌ عن الـسـحـر الحـلال تكشّفُ
٢٠- ومـشـربهـا علم غنىٌّ يرومـه ويـنهـلُ مـنـهُ الـظـامـىُ المـتـلـهّفُ
٢١- فـعينٌ تُروّي الـروحَ بالكَلِم الذى.. يُنقّى مَدَاهـا بـاليـقين.. ويَسـعِف..
٢٢- وعينٌ لـفـقـه صـادقٍ.. مـتـسـامح جليلِ الـعطايـا لم يكنْ يتـعـسّفُ
٢٣- فـمـا كـان ديـنُ الحقّ إلا تـوسُطا وقـصْدا، وعدْلا لـم يَشْبْهُ تَطرُف
٢٤- وعينٌ لدسـتـور الدُعـاةِ إلى الهـدَى يـخـطُ إلـى الحـقّ الـدروبَ.. ويُزْلـفُ
٢٥- يردّ سـهـامَ الكائدينَ لنحـرِهم.. وفـيـهم دَعىُّ الـعلم، والمتـفلسف
٢٦- وعـينٌ لآدابٍ يـعزُّ نظيـرُهـا... كمـثل نَدى الأسـحـار، بل هىَ ألطفُ
٢٧- وعلّمـتـنا أن الـفنونَ رسـالـةٌ.. مـن الأفـقِ الأعـلـى تُعَبّ وتـرشِفُ
٢٨- تَشيـدُ وتُعلـي فى بـيـانٍ مـؤثرٍ.. سَمَا منهُ تـصـويرُ وفكرٌ وأحـرفُ
٢٩- تنـزّهَ عن طَمْثِ يُسـمّى حـداثةً ومـا هى إلا فـتـنةٌ.. وتـخلّفُ
٣٠- وأهديتَ أبناءَ الـعـروبة صـادقـا روائعَ إقـبـالٍ كـمـا اللـحن يُعزَفُ
٣١- وعـيبك - يا إقـبـالُ - انك مـسلمٌ ولـو كنتَ بوذيّاً.. لـهـامُوا وأزْلـفُوا

* * *

٣٢- قـرأتك يا نـدْوىُ بالأمسَ يافِعـا وكهْلا وشـيخـا.. بـالمعارف يُشْغَفُ

٣٣- وعشتك في سؤْلٍ عن العالمِ الذي ... هوَى «بانحطاط المسلمين» يخرَفُ
٣٤- حضارتُنا بالأمسِ قادتْ مَسارهُ ... ومن نورِها تَخزَى الشموسُ وتكسَفُ
٣٥- فقامتْ ثقافاتٌ، وعمّتْ عدالةٌ ... ومنبعُها القدسيُّ عزمٌ ومصحفُ
٣٦- فلما جفَونا شرعَنا هانَ أمرُنا.. ... كأنا غثاءُ السيل، بل نحنُ أضعف
٣٧- وفى أدبِ الرحلاتِ قدّمتَ رائعاً.. ... رؤى ودروساً باليقين.. تعرّفُ
٣٨- سياحاتِ حقٍّ قد طويتَ بها المدى ... من الشرقِ والغربِ البعيدِ تُطوّفُ
٣٩- إلى الله تدعو، والظلامُ معربدٌ ... وكلُّ غويٍّ بالمفاسدِ يهتفُ
٤٠- وما كنت إلا أعظماً قد تهالكتْ ... عليها تجاليدُ.. براها التطوّفُ
٤١- وضمَّرها الحزنُ الأليمُ.. لأمّةٍ ... غدتْ فى قيودِ الجهلِ والذل ترسفُ
٤٢-وعشتَ بقلب شاعرِ النبضِ مؤمنٍ ... يُخيفُ الأعادِي، وهوَ لا يَتَخوَّفُ
٤٣- يفيضُ به الإصرارُ والحقُّ والسّنا ... مَضَى فى سبيلِ اللهِ لا يَتوقّف
٤٤- فكنتَ رفيع الرأسِ كالطودِ شامخاً ... وفى كلّ جلّى لم يهُنْ لك موْقف
٤٥- وآثرتَ عن دنياك أُخرى زهادةً ... وعشتَ كفافاً، لم يشدّك زُخرفُ
٤٦- كمثل أبى حفص بعام «رمادةٍ» ... يجوعُ ويمضى للجياعِ ويَغرِفُ
٤٧- فما كنتَ يا ندويُّ إلا بقيّةً ... من السلفِ الميمون للحقِّ تهدفِ

* * *

٤٨-أبا الحسن الندويَّ يلقاكَ سيدى ... «محمدُ» خيرُ المرسلين.... وأشرفُ
٤٩- فبلّغه عنا فى الجنانِ رسالةً ... بأنا - دعاة الحقّ - لا نتوقف
٥٠- وأنا رصدْنا للإله جهادَنا ... ليقْهرَ عادٍ، كافرٌ، متطرف
٥١- وننصرَ دين اللهِ أنّى توجّهتْ ... كتائبُنا، لا يعترينا تخوف

٥٢- وكيف نهابُ الموتَ، وهْو شهادةٌ وفينا اشتياقٌ نحوها وتلهف

٥٣- وكل شهيدٍ في الجنانِ مخلّد يعيشُ نعيما غامرا ليس يُوصف

ثم ألقى الشاعر أحمد عبد الهادى قصيدته «فى رثاء العالم الجليل أبى الحسن الندوى» رئيس رابطة الأدب الإسلامى العالمية

غادر الأهلَ والوطَنْ شيخُنا دُرّةَ الزّمنْ

رائدُ العصر للعُلا ذو المعالى أبو الحسن

عاشَ فذاً معزّزاً شامخاً ليس يُمتهَن

عابراً كلّ محنة لا يبالى ولم يهُنْ

وهو لا شكّ عالمٌ عاملٌ بلْ ومؤتمَن

وهو داعٍ إلى الوفا قِ فى السرّ والعلن

وهو ساعٍ لخدمةِ الـ ـحقِ فى السّعْىِ ما جَبُنْ

رائدُ كان حبُّه مصرَ عملاقةَ المدُن

والتى ضمّ تُرْبُها جدّنا الأنورَ الحسنْ

بل لقد ضمت الحسيـ ـنَ والذى ضوّأ الكفن

وبها الأزهرُ الذى هو للدين كالمِجَن

وبها زينبُ التى ترتجى الله فى المحَنْ

واستقرّت نفيسة الـ ـعلمِ فى مصرَ للسكن

والإمامان فى ثرا ها سراجانِ دون ظنْ

وهما الزينُ فى العبا دِ وابنُ إدريس ذو الفِطَنْ

جادنا الغيثُ حين جا ء ذو الفيض والمنن

يوم أن جـــاءَ زائراً عـــاشقٌ عـــاش لم يخن
عـــالِمُ الـديـن والأديـــبُ الذى قـال فى شجن:
نحن فى عـــالَم الزعـــا مـــات والقـهـر والفِتَن
فـاستــعـزوا بأمّتى أمّة الـوحـى والسُّنن
كـى نـرى كـلَّ مـن سَعَى نحـوَنا خـائفـاً أمِنْ
حـينهـا يـسعَدُ السـلا مُ فنشـدو على الفَنَنْ

ثم ألقى المهندس الشاعر: وحيد حامد الدهشان قصيدته بعنوان:

«سنا العلماء لا يفنى»

أبكيكَ أم أبكى على إخـوانى فى سـائر الأمـصـار والبلدان
فبأرض وادى النيل طهرُ أحبتى والبذلُ يسلمهم إلى القضبان
وسيوف أهل الكفر تشرب من دمى فى القدس فى بغداد فى الشيشان
أبكى لفقد ركيزةٍ فى الهند أم أبكى لفقد العرض فى البلقان
أبكى غيابك داعياً ومربياً أم من غياب العدل فى أوطانى
أبكى شموخاً يداهن سلطةً لم يحنِ هامته لدى إنسان
أم أسكب العبرات حرّى للألى يتمرغون بأبخسِ الأثمان
أبكى لزهدٍ قد سعت لرحابه الدنيا فعفَّ القلبُ والكفان
أم للألى ملكوا الكثيرِ وما اكتفوا نادوا على الدنيا بكل لسان
أبكى نصوحاً مخلصاً فى أمةٍ ما افسحت للنصح أى مكان
أم أذرف الدمع الهتون براءةً مما جناه مشايخ السلطان

* * *

يا سيدى شعرى صراخٌ مُكَبَلٍ   يكوى حبيبته لظى الطغيان
يا ليت قومى يعلمون وليتهم   لا يشترون بما يدومُ الفانى
صدقُ النصيحةِ مرةٌ كلماته   لكنَها طهرٌ من الأدران
والطين لو فقهوا يزيد مبلةً   بالإفكِ معسولاً وبالبهتان

*   *   *

يا قدوةً مغبونةً فى عالمٍ   إعلامه فى قبضة العميان
كم وجهوا صوبَ توافهٍ   دون الهباءِ بكفةِ الميزان
جعلوا السواقط كالنجوم وغيبوا   عنا شموساً نورها ربانى
كم أغفلوا عمداً منابع للهدى   هى رىُّ هذا العالم الظمآن
كم مجدوا مَنْ بعضُ بعض فِعالهم   فى عصرنا يندى لها الثقلان

*   *   *

كل الألى صدُوك عن أبوابنا   عن قلبنا بعدوا وأنت الدانى
يا شيخنا الندوى فضلك بيننا   شمسٌ يراها من له عينان
آثارُكَ الغراءُ تنطقُ بالذى   يُعيى قصائدنا عن التبيان
تهوى النجومُ فينتهى إشعاعها   لكن سنا العلماءِ ليس بفان
كلماتهم.. أرواحهم تبقى وإن   رحلتْ جسومهمو عن الميدن
نم فى رحاب الله واصفح سيدى   إن قصَّرت فى حقكم أوزانى

ثم اشترك أ. د. الشاعر محمد بدر معبدى بقصيدته فى تكريم سماحة الشيخ أبى الحسن الندوى فقال:

إهْنأ بروض أيا ندوى والنعم   على ضريحك يهمى عاطر الديم

شيدت صرحا لنا قد فاق معتليا ... مبنى المجرة فى عزٍّ وفى شمم
لكم مكانتك العلياء فى أدب ... يعزى إلى الأردى والإسلام ذا قدم
وقد كنت فى أدب الأطفال مبتدعا ... وكنت فى أدب الإسلام ذا قدم
وفى التراجم فقت ابن الأثير وفى ... شتى المعارف صغتم أبلغ الحكم
وكنت سيفا إذا داعى الجهاد دعا ... وخير مدّرَعٍ يحمى وخير كمى
وكنت تحمل همّ المسلمين إذا ... خطب ألمّ بهم أو غيهب الظلم
وكم رعتْ عينكم جرحا لمسلمنا ... إن أغمضت عنه بالإعراض عين عُمى
وفى قضية كشمير لكم ثقل ... ودوركم فيه لا يخفى على الأمم
وفى قضايا جميع المسلمين لكم ... دفاعُ حرٍّ بسيف الحق والقلم
سماحة الشيخ نم فى خير منتجع ... مع النبيين فى الفردوس والنعم
وفى خليفتكم قدوس والحسَنى ... ينبوع خير وفيضٌ زاخرٌ عمم
لازال فيضٌ من الرحمن يغمركم ... ودام ذكركم هديا لمعتصم
ما غرد البدر تكريما لسدتكم ... إهنا بروض أبا ندوى والنعم

نسبه الشريف منطلق عالميته:

الشعور بالمسئولية العالمية يتولد فى النفس من الانتماء للأسرة أحيانا، ومن البيئة أحيانا أخرى؛ فينطلق منها الإنسان؛ ليؤدى دوره فى بناء جيله بناء قويا وجادا؛ ليضعه فى مكانه الصحيح من حركة التاريخ والحضارة الإسلامية والإنسانية؛ فحينما يشعر الإنسان بأنه ينتمى إلى أسرة وهبت نفسها للعالم وللإنسانية، يدرك موقعه العالمى الفاعل فى هذه الحضارة المعاصرة.

الشيخ أبو الحسن الندوى نشأ فى بيئة وأسرة، حملت فى أعناقها عالمية الحضارة الإسلامية؛ فهو ينتمى إلى الإمام على بن أبى طالب وفاطمة الزهراء رضى الله عنهما؛ فهو أبو الحسن على بن أحمد المعروف بعبد الحى بن السيد

فخر الدين الحسني، ينتهي نسبه إلى السيد محمد الثاني بن أبي محمد عبد الله الأشقر بن السيد محمد صاحب النفس الزكية بن عبد الله المحصن بن الحسن المثنى بن الإمام الحسن بن أمير المؤمنين على بن أبي طالب رضي الله عنهم.

فقد ذكر الدكتور قدرة الله الحسيني أن أصول هذه الأسرة وفروعها، يعدون أنفسهم حماة الإسلام، فهم أولى الناس بالغيرة عليه، وبالدفاع عنه في مختلف العصور؛ لأنه دين الحياة والأمم إلى قيام الساعة.

عوامل تكوين شخصيته:

أولاً: دور الأسرة في تربية وتكوين شخصيته، فقد تولت أمه: «خير النساء» تربيته، وهى بنت عالم جليل من علماء المسلمين في الهند؛ فكانت مفخرة النساء في تربيتها وحضانتها وحنانها، تدعو ربها أن يودع محبته في قلوب الناس شرقا وغربا، تقول في شعر بالأردية وترجمته:

«أن يعيش في هذه الحياة في رعايتك وحفظك وأمنك موفقا سعيدا؛ ليحيا في هذه المعمورة، ينمو ويزدهر في حديقة العالم، يستضيء به مصابيحها وتخضر به الحدائق الغناء، فيا رب أنت وحدك تحفظه وترعاه، حتى لا يتعرض لمصائب الكون ومخاطر الحياة».

وكانت تحثه دائما على نشر الإسلام في الهند، وتزداد حزنا، حينما تعلم من ابنها أن الذين اعتنقوا الإسلام ليسوا بالكثرة، التي تتمناها؛ فتدفعه إلى مضاعفة الجهد والصبر على ذلك.

أما والده الشيخ العلامة عبد الحي فقد كان من كبار المؤلفين والمؤرخين المشهورين، ألف «أعلام الهند المسلمين»، وكتاب «ثقافة الهند الإسلامية» وكتاب «تاريخ الأدب الأردى»، وموسوعة «نزهة الخواطر» في ثمانية أجزاء، تزيد عن أربعة آلاف صفحة، يترجم فيها لعلماء المسلمين في الهند، وأما أخوه من أبيه الدكتور عبد العلى الحسني، تولى أبو الحسن تربيته ورعايته وتعليمه في دار العلوم لندوة العلماء.

ثانيا: تفوقه الدراسي في دار العلوم بندوة العلماء، منذ أن انتسب إليها، فقد أجاد الأردية والعربية والفارسية والهندية والانجليزية وآدابها، فارتقى ذوقه

الأدبى وتنوعت ثقافته، واغترف من المعارف والثقافات والآداب من أمهات الكتب العربية والأردية؛ فتمكنت من نفسه ملكة البيان فى أسلوب أدبى، يجمع بين العاطفة والعقل، وبين الوجدان والحجة الدامغة، والقلب والمنطق. فأصبحت مؤلفاته تتميز بأسلوب أدبى خلاب، وتعبير فنى جميل، يتمكن من النفس خلال منافذ الإدراك المتنوعة.

لذلك دعا إلى تكوين رابطة الأدب الإسلامى العالمية، فكان رحمه الله تعالى أول مؤسس لها ورئيس يتولاها.

ثالثا: أثر الشاعر الإسلامى الفيلسوف محمد إقبال بأدبه وفكره فى تكوين شخصيته، فأثر بعالميته فى فكره وأدبه وإيمانه وحبه، وطموحه وجهاده، وأصبحت فلسفته الإسلامية وشعره العبقرى يهز وجدان العالم، ويثرى معارفه، حتى قال عنه أبو الحسن هائما به ومعجبا بشعره وفكره فى كتابه: «روائع إقبال» : «إن أعظم ما حملنى على الإعجاب بشعره هو الطموح والحب والإيمان، وقد تجلى هذا المزيج العميق فى شعره وفى رسالته أعظم ما تجلى فى شعر معاصر، ور أيت نفسى قد طبعت على الطموح والحب والإيمان، وهى تندفع اندفاعا قويا إلى كل أدب ورسالة، يبعثان الطموح ويسمو بالنفس، وبعد النظر والحرص على سيادة الإسلام، وتسخير هذا الكون لصالحه، والسيطرة على النفس والآفاق».

رابعا: دور القرآن الكريم والسيرة النبوية العطرة فى تكوين شخصيته العالمية، وحبه الجم لهما، مما أثر فى نفسه تأثيرا مبهرا وعميقا؛ فقد حفظ القرآن الكريم، ودرس التفسير على العلامة الشيخ أحمد على اللاهورى؛ لذلك تنوعت دراسته الكثيرة فى القرآن الكريم والسيرة النبوية والفكر الإسلامى فى مؤلفات وبحوث ومحاضرات ومقالات كثيرة.

خامسا: علاقة أسرته بالربانيين وأهل القلوب العامرة بالإيمان الصادق؛ فكانوا على اتصال دئم بالعلماء والربانيين والمصلحين، وظهر ذلك فى كتابه المشهور: «ربانية لا رهبانية».

سادسا: دراساته المتنوعة للعلوم الاجتماعية الحديثة، والتاريخ الإسلامى، وحضارته، وتاريخ الشعوب المختلفة وحضارتها الذاهبة؛ لتحل محلها حضارة الإسلام وسماحته، وقد تجلى ذلك فى كتابه العالمى: «ماذا خسر العالم

بانحطاط المسلمين»، وكتابه الرائع: «رجال الفكر والدعوة فى الإسلام».

سابعاً: تميز الشيخ أبو الحسن الندوى بالعاطفة الجياشة، والقلب العامر بالإيمان الخالص والصادق، والحب العظيم لله عز وجل ولرسوله صلى الله عليه وسلم، ولدينه القويم؛ ليحمل بين جنبيه روحا صافية وثابة، وقلبا حيا، يفيض بالحب والحنان، والدفء والحماسة، ليكون داعية، يفيض على من حوله وعلى العالم من بحار فكره وعلمه وأدبه فى دعوته الحضارية الإسلامية داعيا إلى قيم الإسلام وتعاليمه، فكثيرا ما تغنى بشعر إقبال الإنسانى، والحب الإلهى فى شعر جلال الدين الرومى، ومواعظ الحسن البصرى، وفلسفة الغزالى الصوفية، وفقه ابن تيمية، وربانية السرهندى وغيرهم.

فكان رحمه الله تعالى من أشهر أعلام الدعاة فى العصر الحديث، اشتهر برحلاته وسياحاته وكتبه ورسائله ومحاضراته فى الشرق والغرب؛ فهزت قلوب العرب والعجم، بطبعاتها المتكررة، وترجماتها الكثيرة باللغات المتنوعة المعاصرة، لأن الله تعالى آتاه القلب والعقل والحكمة: **﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا﴾** البقرة: ٢٩٦.

أبو الحسن الندوي المفكر العالمي:

نشأ الشيخ أبو الحسن الندوى فى الهند وسط مجتمع مكتظ بأكثر من مائة نحلة وملة مختلفة، وبلغات متعددة وأجناس متنوعة، وكان هو كذلك يجيد لغات كثيرة: العربية والأردية والفارسية والهندية والانجليزية، لكنه اعتقد أن هذه الملل المختلفة فى الهند وفى العالم كله، مهما سيطرت على الشعوب عن طريق الغلبة والقوة، أو عن طريق العبقرية العقلية والعلمية؛ فإن العرب والأمة الإسلامية قد تغلبوا على هؤلاء وهؤلاء عن طريق الإسلام وحده وحضارته المتجددة، ولغته الخالدة، لغة القرآن الكريم والشريعة الإسلامية والتراث العربى الإسلامى.

لذلك انتصرت الحضارة الإسلامية علي الحضارات الزائفة فى دولتى الفرس والروم قديما، وعلى الحضارة المادية الأوربية حديثا فى معسكريها: المادى الشيوعى، والمادى العلمانى طوال خمسة عشر قرنا، لأنها تعتمد على قيم سامية، تقوم عليها حضارة الإسلام والرسالة العالمية الربانية لا الرهبانية ولا المادية ولا العلمانية، وقد تناوله الشيخ أبو الحسن فى كتبه:

- الصراع بين الإيمان والمادية
- الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية
- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟
- حول الاسلام والحضارة الإنسانية
- واقع العالم الإسلامى
- حاجة البشرية إلى معرفة صحيحة ومجتمع إسلامى
- الأمة الإسلامية وحدتها ووسطيتها وآفاق المستقبل.

لذلك كان من أهم سمات الفكر العالمى للمفكر العالمى سماحة الشيخ أبى الحسن الندوى هى:

تحدي الإيمان بالله تعالي وحده للمادية والعلمانية:

هذا التحدى كان طمعا فى الثواب وخوفا من العقاب؛ فلابد من آخرة يحاسب فيها المرء على ما جنت يداه فى الدنيا، لا كما يعتقد الماديون والعلمانيون مما حكاه القرآن الكريم عنهم فى قوله تعالى:

﴿وقالوا إن هى إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين﴾ الأنعام: ٢٩.

لأن مقومات الإسلام وقيمه السامية مصدرها الأول القرآن الكريم، والثانى الحديث الشريف، والثالث التراث العربى والإسلامى من علوم الاسلام والعربية والتاريخ الاسلامى، ومعارفه المتنوعة فى العقيدة والتفسير والحديث الشريف وعلوم القرآن والعربية وآدابها وبلاغتها، فهى وحدها هى الأساس القوى فى ترشيد البشرية، وتوجيهها الوجهة الصحيحة والسعيدة نحو الربانية، التى تحمل الإنسان مسئوليته نحو الله تعالى، ونحو نفسه والإنسان، والعالم والكون من حوله، وهي مسئولية الاستخلاف فى الكون والحياة، التى تميزه عن سائر المخلوقات والأرض والسماء، وذلك لا يتم إلا فى المجتمع الإسلامى وحده فى إيمانه وسلوكه المتوازن بين المادية والروحية فى اتزان واعتدال ووسطية، لا تطغى إحداهما على الآخرى كالمدنية الماركسية والعلمانية والمادية الوجودية أو التخلف الكهنوتى.

لذلك قارن الشيخ أبو الحسن بين هذه الثنائية: الحضارة الإسلامية، والمدنية الغربية فى حضارتها الزائفة؛ فإن طغت الحضارة المادية الغربية على الحضارة الإسلامية وعملت على تدميرها - فرضا -؛ فإن العالم ستلحقه

خسارة كبيرة وتدمير شامل؛ فلا تقوم بعد حضارة الإسلام قائمة، بل سيخضع لتدمير شامل، يأتي على الحرث والنسل، ومن هنا ينبغي على العالم العربي ألا يعمل على انحطاط المسلمين وتدميرهم؛ لأن في ذلك خسارتهم؛ بل خسارة العالم كله، كما هو واضح من عنوان كتابه: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين».

ولقد نوه بهذه الوحدة في الحضارة الإسلامية أصحاب الفكر والأقلام في الغرب يشيدون بذلك فقال **هملتن جب**:

«إن الإسلام تصور منسق ظهر في أشكال سياسية واجتماعية، ووحدة دينية، وهذا التصور يحيط بمساحة واسعة للزمان والمكان، قد برزت خصائصه المختلفة في مناطق وعهود مختلفة بقدر احتكاكه بمختلف القوى الاجتماعية والسياسية المحلية، مثل أسبانيا وشمال أفريقيا وغرب آسيا، وشبه القارة الهندية وأندونسيا وجنوب روسيا والصين، كلها تحمل خصائص ومزايا إقليمية لكنها كانت تحتفظ بالطابع الإسلامي المميز».

ويقول ولفرد كانتوبل اسميث:

«كان انتصار المسلمين انتصارا داخليا لدينهم؛ فإنهم لم يحققوا النصر في ميدان القتال وحده، ولم يؤثروا على جوانب مختلفة في الحياة فحسب؛ بل إنهم حققوا النصر في توجيه الحياة بصورة عامة توجيها جديدا، وطبعها بطابع خاص، وهو ما يعرف بالحضارة، وقد ساهمت في تكوين هذه الحضارة الإسلامية عوامل متعددة كالعربية واليونانية والحضارة السامية للشرق الأوسط، وإيران الساسانية والعناصر الهندية؛ ولكن تجلت عبقرية المسلمين في تنسيق هذه العوامل المختلفة، وصهرها في بوتقة جديدة، وإخضاعها لمنهج متجانس للحياة بدون أن تفقد هذه العوامل خصائصها الذاتية، وعلى العكس فإنها تطورت تطورا مطردا، وكان ذلك هو الإسلام، الذي قام بتنمية هذه العوامل وأكملها، وهيأ لها قوة البقاء، إنه منح كل جانب من جوانبه طابعا إسلاميا مهما كان أصله وعناصره التركيبية، وهيأ المنهج الإسلامي للحياة والمجتمع وحدة وقوة، وكان للقانون الإسلامي دور جوهري في تكوين هذه القوة الموحدة، وهو الذي هيأ لأفراد المجتمع الإسلامي وحدة، وجعل سائر أعمال الحياة مجدية وهادفة، يطبعها بالطابع السماوي، ومنح الزمان وحدة، يجمع المجتمع ناميا ممتداً، فقد كان الملوك والسلاطين يتناوبون، وتقوم حكومات

وتسقط حكومات، لكن دورها فى توجيه الحياة الاجتماعية، فى الأرض حسب التعاليم الربانية كان هامشيا وجانبيا».

- الصراع بين الإيمان والمادية
- الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية
- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين... وغيرها.

ارتباط العقل البشري بالوحي والقرآن الكريم والسنة الشريفة:

لأن العبقرية البشرية تدمر الإنسان حينا ما لم توجه بالوحى الإلهى، ويعصمها القرآن الكريم والسنة الشريفة من الزلل، على سبيل التسديد والترشيد والإصلاح، لأن القرآن الكريم هو الكتاب الخالد، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فهو دستور الإسلام، لا يخضع للأهواء الذاتية، ولا للمذاهب المتغيرة والمدمرة.

وحين تفتح العقل البشرى للإسلام، أخذ الوحى يقومه، والقرآن الكريم يهديه ويوجهه إلى الطريق المستقيم، فأحدث بذلك حضارة عالمية راسخة ومتجددة قامت على الوحدة العقائدية، والوحدة فى التشريع الحضارى، الذى يجمع بين الإنسانية والبشرية كلها فى إطار خلقى وحضارى متجدد.

والوحدة فى حضارة الإسلام العالمية تقوم على الوحدة فى عقيدة التوحيد، والإيمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، والحياة بعد الموت، ووحدة النظر إلى الظواهر الكونية، والقدرة الإلهية وتعليلها، وتقييم ماهية الأشياء، وقيمتها على أساس الإيمان بالقيم والمثل السامية، التى دعا إليها الإسلام، والتى تمثلت فى القدوة العليا والأسوة الحسنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وفى حياة الصحابة رضى الله عنهم، والسلف الصالح، مع التفاوت والتنوع فى التمسك والاستقامة عليها، مما تقتضيه الفطرة الإنسانية، واختلاف العصر والبيئة والتربية والمؤثرات الخارجية.

هى حضارة تقوم على الأحكام الشرعية والتعاليم الخلقية، تتميز بالطابع الإسلامى فى التوحيد واحترام الإنسانية وتكريمها، والمساواة بين أفرادها وفى الأخلاق والمنهج بتقوى الله عز وجل، والحياء والتواضع، والسعى للآخرة، والجهاد فى سبيل الله تعالى، وبالطهارة الفردية والاجتماعية، وفى أسماء المسلمين مستعارة من الأنبياء والصالحين والصحابة وآل البيت رضى الله

عنهم وفى وحدة الفرائض والواجبات والشعائر الدينية والمناسبات الاجتماعية ومواقيت العبادات وصلاة الجمعة والأذان والإقامة والأعياد.

تلك هى المصادر الفكرية التى تنطلق به إلى العالمية، تحمل سمات التفوق والتجديد فى منهج الفكر الحضارى وتطبيقه وسلوكه، فاجتمعت فيه هذه السمات السامية:

الصدق والإخلاص فى الإيمان منهجا وسلوكا، والدفاع عن ثوابته، ومواجهة المادية والمدنية والكهنوتية والعلمانية من منطلقات الوسطية والواقعية الإسلامية، والإيثار والتضحية بالذات والنفيس فى سبيل عزة الأمة الإسلامية ونهضتها، فهى وحدها تحقق السعادة للإنسان وللبشر: **﴿فلله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون﴾**. المنافقون / ٨.

كذلك استيعاب وانتقاء المستجدات فى كل عصر، مما يجمع بين الأصالة والمعاصرة، التى تنطلق من القيم الحضارية السامية، مما يعين على مواجهة التحديات، وموجات الانحراف والالحاد، لتظل أمة الإسلام قوية عزيزة الجانب: **﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم..﴾**. الأنفال / ٦٠.

وإيثار المنهج الإسلامى فى التربية والتعليم، وفى إصلاح المجتمع ونهضته لمواجهة غزو المناهج الغربية المدمرة، التى حاولت تدمير المجتمعات الاسلامية بعد أن انهارت المجتمعات الغربية، وهو ما يقتضى النقد الصريح والواضح مما يكشف عن الزيف والأمراض الخبيثة، التى تركت آثارها من القلق والشذوذ الجنسى والأخلاقى والعقد النفسية والكبت والعزلة.

ويقتضى أيضا الدراسة الاستقرائية العميقة والشاملة، التى تقوم على التحليل العميق والدقيق، والإتقان والاستيعاب: **﴿إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه﴾**، ولا يتم ذلك إلا بالإحاطة بكل المعارف والثقافات والعلوم واللغات المعاصرة لأن الإسلام دين صالح لكل الشعوب بثقافاتها وعلومها ولغاتها المتنوعة: **﴿وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون﴾** المؤمنون / ٥٢، وضرب لذلك أمثلة كثيرة من القرآن الكريم فى منهج الإسلام الفكرى والسلوكى، منها منهج لقمان الحكيم فى تعليم ابنه: «أصول الحكمة وجوامع الكلم وفضائل الأعمال، ومكارم الأخلاق فجاءت موعظة فريدة يعمل

بها العقلاء فى كل عصر».

وحضارة الإسلام يجب ان تدوم وتستمر لأسباب:

الأمم خاضعة لعوامل جديدة من الإصلاح والإفساد، والحياة متحركة متطورة لا تعرف الوقوف والركود. وان جدت فلسفات مفسدة وهدامة فى العهد الأخير انسحبت فيه الأمة الإسلامية - مع الأسف - من ميدان القيادة البشرية، وانطوت على نفسها.

إن الأمة الإسلامية هى أمة الرسالة الأخيرة، وأمة الخلود وأمل البشرية؛ فلابد أن تظل حاملة لرسالتها، قائمة بدورها في قيادة الركب البشرى والوصاية على العالم، والحسبة على العقائد والأخلاق وعلاقة الإنسان بالإنسان.. فإذا انطوت على نفسها، وتنازلت عن منصبها طويت من سجل التاريخ، وتناساها الزمان، فيجب ان تنهض الأمة من جديد بمسئوليتها الدعوية الحضارية التوجيهية القيادية مرة ثانية.

إن الأمة الإسلامية لا تستطيع أن تقوم بدور التأثير فى الحضارة الإنسانية وتوجيهها إذا كانت متطفلة على مائدة الحضارات الأجنبية، تغرف من بحرها، وتغوص فى موجتها إلى الآذان، إنها لا تستطيع أن تسترعى انتباها، فضلا عن أن تحمل الشعوب الأخرى على تقليدها، إلا إذا كانت مؤمنة عميقة الإيمان بأن حضارتها مستقلة، ذات شخصية خاصة ربانية سماوية صالحة، لكل زمان ومكان، قائمة على أسس متينة، مستفادة من الكتاب والسنة، منبثقة من الهدايات الربانية والتعاليم النبوية. من كتاب: «الإسلام أثره فى الحضارة وفضله على الإنسانية» : للندوى بتصرف.

ويشير الشيخ أبو الحسن الندوى إلى ارتباط العقل البشرى بالإسلام فى كتابه: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» ؛ فقد تعددت الديانات قبل الإسلام من يهودية ومسيحية وبوذية ومجوسية وهندوسية، وكذلك الوثنية فى محيط الجزيرة العربية، كانت أحط هذه الديانات السطحية التافهة، ومع ذلك كانت أمة العرب أحق الأمم آنذاك، لكى تحمل أمانة إصلاح الفساد فى العالم، وهى رسالة الإسلام العظيمة بالمعجزة الكبرى بالإيمان وشريعة القرآن الكريم والسنة الشريفة؛ فحاسب النفس وأحيا الضمير؛ فلا يخضع الإنسان لكائن مهما كانت سيطرته؛ لأن الله فوق كل شئ؛ لأنه إله ومالك للوجود

كله؛ فقد حولهم الإيمان من الأنانية إلى العبودية لخالق الكون وحده، وحول الرسول - صلى الله عليه وسلم - الجاهلية إلى معجزات وعجائب إنسانية مصداقا لقوله تعالى: **﴿أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها﴾**. الأنعام / ١٢٢ .

لقد حول الإسلام عمر بن الخطاب إلى حاكم عادل، وخالد بن الوليد إلى سيف الله المسلول، وكذلك أبا عبيدة الجراح، وسعد بن أبي وقاص، وعمرو بن العاص وغيرهم، وكذلك بلالا الحبشي، وصهيبا الرومي، وسلمان الفارسي وغيرهم:

«لقد صنع النبي - صلى الله عليه وسلم - من هؤلاء كتلة لم يشاهد التاريخ البشرى أفضل منها، وهم كالحلقة المفرغة لا يدرى أين طرفاها.. قد علموا أن الإنسان جسم وروح وعقل وقلب وعواطف وجوارح، ولابد أن تنمو هذه القوى على نحو مناسب، لا يطغى فيه الجسد على الروح، ولا العقل على القلب، وكان من أثر الإسلام أنه أصلح المسيحية على يد من درسوا حقائق الإسلام إذ رفض بعض النصارى عقيدة التثليث..» .

ويشير الشيخ أبو الحسن الندوى أيضا إلى تجديد روح الإسلام على يد العثمانيين بالحماسة والطموح والجهاد، ولو تقدموا في فنون العلم لسبقوا أوربا في قيادة العالم، لكن أوربا هي التي تيقظت، ولم تضيع الوقت، الذى ضيعه المسلمون، ومع أخطاء العثمانيين، إلا أنها كانت حصنا منيعا للإسلام أخفقت على يديه كل محاولات اليهود والمسيحية لتكوين دولة يهودية على أرض فلسطين، ولولا الفتن والدسائس االغربية بين تركيا والعرب لما حدث هذا التمزق، وبعثرة المسلمين؛ فعاد النظام الجاهلي، وسيطرت أوربا عليهم وأشاعت الإلحاد والإنحلال والبغاء، وأصبح العقل العربي خاضعا للنفوذ الأوربي المادى، بعد أن نبذوا الكنيسة وتعاليم المسيح في نهضتهم العلمية، ودفعوا العرب أن يحسبوا لكى يتقدموا؛ أن يجعلوا الإسلام بمنأى عن الحياة وتطورها، لأنهم أدخلوا عليهم افتراء أن الإسلام كان سببا في تأخرهم، كما كانت الكنيسة عندهم سببا في تأخرهم، وإن كان هذا حقا عندهم؛ لكنهم نسوا أن الإسلام - وهو دين ودولة ودنيا وحضارة - على خلاف الكنيسة في الرهبة والعزلة.

ثم يدعو أيضا المسلمين ويحثهم على التخلص من هذه الافتراءات على

الإسلام ومن المدنية الأوربية المزيفة، ليعودوا إلى أخلاق الإسلام فى سماحته لينقذ العالم الإسلامى من الجاهلية الثانية، كما أنقذ الإسلام العالم من الجاهلية الأولى عند ظهوره، وذلك فى الثقة فى الله عز وجل، وبالتقدم العلمى فى مجال التصنيع والاكتشاف والاختراع، وبتفهم روح الإسلام الذى لا يفصل بين الدين والسياسة، وأن يعود العالم العربى إلى دوره القيادى واضطلاعه بالزعامة الإسلامية والإصلاحية؛ فهو غنى بثرواته ومناخه وأفراده ومقدساته، لأنهم مهد الإسلام، ومشرق نوره، وله تاريخه المجيد فى بناء الحضارة الإسلامية، وأمة العرب حسنة من حسنات الإسلام، ولن يتقدم العالم الإسلامى إلا إذا عادت الأمة العربية لحمل رسالتها، مثل أول عهدها بالإيمان والإيثار والتضحية والجهاد؛ لكى يقودوا العالم من جديد..

جاء ذلك فى كتبه:

- الإسلام: أثره فى الحضارة وفضله على الإنسانية
- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين
- النبوة والأنبياء
- محمد خاتم النبيين
- النبى الخاتم
- القاديانى والقاديانية
- ربانية لا رهبانية
- النبوة والأنبياء فى ضوء القرآن
- الصراع بين المادية والإيمان بالغيب
- الدين والمدنية

استلهام التاريخ الإسلامي وبطولاته:

وذلك فى كتابات الدين والأدب والطبقات المختلفة، وتاريخ الملوك والخلفاء والأمراء والقادة والمصلحين والعلماء والشعوب، فالتاريخ هو موطن العبرة، وذاكرة الأمة، ومستودع البطولات والقادة؛ لاستيحاء الدروس المستفادة، فتنهض الأمة الإسلامية من كبوتها، وتقوم من عثراتها شامخة أبية.

تستمد الأمة الإسلامية المعاصرة طاقاتها وحركتها ومنهجها وسلوكها من سيرة الأبطال فى التاريخ، وقائدهم الأعلى سيدنا محمد - صلى لله عليه وسلم - والخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين والسلف الصالح رضى الله عنهم جميعا، فقد ذكر الشيخ أبو الحسن الندوى أمثلة وشواهد كثيرة نقتصر منها على موقف الخليفة الأول من حركة الردة، حينما تولى الخلافة الراشدة، التى وقعت فى الجزء الشرقى من الجزيرة العربية فأنكروا الزكاة، وتمردوا على دفعها، وكذلك ظهور حركة المتنبئين فى مناطق متعددة، وقد أبدى صموده وقوته وعزمه وثباته فى مقاومة هذه الأخطار والفتن فقال: «أينقض هذا الدين وأنا حى» ، ولقد قال أبو هريرة فى هذه المحنة: والله الذى لا إله إلا هو لولا أبو بكر استخلف ما عبد الله، ثم قال الثانية ثم قال: الثالثة، ومنها موقف الفاتح العظيم عمرو بن العاص ومعه الصحابة رضى الله عنهم فى فتح مصر حيث شرفها الله عز وجل بالإسلام، بعد أن استعصت على كثير من الفاتحين؛ مع تاريخها الطويل فى تقدم المدنية والحضارة والعلوم؛ فدانت للإسلام بأرضها وخصبها وغلالتها وخيراتها وثقافتها وحضارتها ولغتها؛ فأصبحت لغتها العربية، وخطها عربى، وحضارتها عربية إسلامية، وأصبحت جزءاً من الأمبراطورية الإسلامية، وقد ألهمه الله فراسة المؤمن وحكمته مصداقا لقول النبى صلى الله عليه وسلم: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله» فقال رضى الله عنه: «إنكم فى رباط دائم لكثرة الأعداء حولكم وتشوف قلوبهم إليكم» ، وقال لهم: لا تخلدوا إلى الراحة، ولا تضعوا السلاح، ولا تعتبروا نفوسكم قد نفضتم غبار الغزو.. إنكم فى رباط دائم، أنتم محاطون بالأعداء كاللسان والأسنان، أنتم حفنة بشرية ونقطة بشرية، ونقطة مغمورة فى هذا البحر الطامى بين الأجناس والديانات والحضارات فى قارة أفريقيا، التى يكون عالما بمفرده فلا مساغ لكم فى أن تخلدوا إلى الراحة وأن تناموا نوم الفاتحين على أسرة الباذخين.

هذه وصية عمرو بن العاص يجب أن يحفظها المسلمون فى كل عصر، ويجعلوها نبراسا لهم، ودستوراً لهم فى الحياة؛ إن محنة الشعوب الفاتحة أنها تبدأ حياتها بالتقشف والفروسية والمغامرات، وتنتهى بها فى فترة قد تطول أحيانا وتقصر أحيانا إلى حياة النعومة والراحة.

ثم يقول الشيخ الندوى إنكم محاطون بدعوات مناهضة للإسلام،

ومعسكرات تقوم على فلسفات تتناقض مع الإسلام، ومع مقومات شخصيتكم، وجوهر رسالتكم، ومركزكم فى العالم، فأنتم لا يسوغ لكم أبدا أن تخلدوا إلى الراحة، وأن تعيشوا عيشة المنعمين المترفين، أقول لكم بصراحة: الترف هو العامل الأكبر لهدم الحكومات وانقراض المدنيات وسقوط المجتمعات، وهو الذى ذمه القرآن فى قوله تعالى: **﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا﴾** الإسراء / ١٦ وقال تعالى: **﴿وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلا قليلا وكنا نحن الوارثين﴾** القصص / ٥٨.

فلابد أن ترجعوا إلى حياة البساطة وشئ من التقشف، لا أقول لكم: عيشوا عيشة البدو والأعراب الأولين، وكلوا لحوم الإبل، واشربوا ألبان الإبل، ولا تتمتعوا بشئ، وبما أنعم الله عليكم، ولا أنا أدعوا إلى الرهبانية؛ فلا رهبانية فى الإسلام، وأنا لا أدعو إلى تقشف غير طبيعى، ولكن إلى شئ من التقشف، إلى شئ من البساطة، حتى لا تستأسركم العادات والتقاليد والأعراف..» من كتاب نفحات الإيمان بين صنعاء وعمان: ص٣١ : ٤٠.

ويضرب مشهداً آخر من مشاهد البطولات فى التاريخ الإسلامى؛ ليكون منهجا وسلوكا لكل جيل، وفى كل عصر، تلك الفتنة الكبرى بعد فتنة الردة حينما تعرضت الأمة الإسلامية لخطر أكبر على البلاد العربية والأماكن المقدسة فى الحروب الصليبية المتكررة، التى بدأت فى أواخر القرن الخامس الهجرى (٤٩٠هـ)، وانتهت فى أواخر القرن السادس الهجرى؛ فلم يكن هدفها الاستيلاء على المسجد الأقصى وفلسطين وحدها، بل كان هدفها أوسع منها؛ إنه كان الاستيلاء على الحرمين الشريفين. يقول المؤرخ الانجليزى المشهور استانلى لين بول: «دخل الجنود الصليبيون فى البلاد كما يدخل مسمار فى الخشب المنخور، وبدا للناظر كأنهم يجعلون جذر الإسلام هباء منثورا». دائرة المعارف البريطانية جـ٦ ص٦٢٧.

وقد هيأ الله تعالى لهم جنده بقيادة الملك العادل نور الدين الزنكى، والناصر صلاح الدين الأيوبى للانتصار عليهم فى فلسطين، وتأمين سلامة الجزيرة العربية بكاملها، واستعادة بيت المقدس؛ فبعد أن توفى السلطان نور الدين عام (٥٦٩هـ / ١١٧٤م)، تولى القيادة والمسئولية السلطان صلاح

الدين الأيوبى؛ فكان معجزة من معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم حقيقة، وبرهانا ساطعا على صدق الإسلام وخلوده، وجديراً بأن يدعو له كل مسلم، ويعترف بفضله ومنه، ولعله ولد ليتم هذا العمل الجليل؛ فقد كان السلطان صلاح الدين الأيوبى ولوعاً بالجهاد كثير الاهتمام به،وكان الجهاد لذة عيشه، وغذاء ررحه، وطيب نفسه، وقد بلغت غيرته وحميته الدينية كل مبلغ.

كان موقفه من القادة الصليبيين المهزومين موقفا شامخا، أجلسهم بجواره وأكرمهم، وحينما دخل «ريجى نالد» فى الخيمة قال له السلطان صلاح الدين: اسمع إنى نذرت قتلك مرتين: مرة عندما أبديت نيتك للإغارة على مكة المكرمة والمدينة المنورة المقدستين، ثم لما هاجمت على قافلة الحجاج، وسل السلطان صلاح الدين سيفه من غمده وقال: ها أنا أنتصر لمحمد صلى لله عليه وسلم وضرب عنقه، وبهذا المنظر أخذت الملوك والقادة الآخرين رعدة، فقال لهم: لا ليس من عادة الملوك أن يقتلوا الملوك، أمّا هذا فقد تخطى الحدود فجرى ما جرى.

وبعد الهزيمة ثارت أوربا مرة ثانية على الشام بجيوشها وملوكها وقادتها مثل قيصر، وفردريك، ورتشارد قلب الأسد، وملوك انجلترا وفرنسا وصقلية والنمسا وبوغندى وملاندرز، ووقف دونهم السلطان صلاح الدين، يدافع عن الإسلام، ويقاتل عن العالم الإسلامى كله فى الشام، حتى تم صلح «الرملة» بين الفريقين، حروب دامت خمسة أعوام، وبقى بيت المقدس والمدن والقلاع التى فتحها المسلمون تحت أيديهم ماعدا ولاية عكا الصغيرة، وبعد أن حصن الشام وفلسطين والجزيرة العربية والعالم الإسلامى من الصهيونية والصليبية توفى فى [٢٨ من صفر ٥٨٩هـ] زاهدا عابدا مجاهدا، لم يخلف من المال ما يكفى لتكفينه؛ فقد جهزه وزيره القاضى الفاضل، ولم تجب عليه الزكاة فى حياته، لأنه لم يوفر من ماله ما تجب فيه الزكاة.

يقول الشيخ الندوى: «إن صد الهجومين الصليبى والصهيونى العسكرى أو الفكرى أو اللاديني على أى بلد إسلامى فضلا عن الجزيرة العربية، أو الأماكن المقدسة، والحفاظ على الأماكن المقدسة، واستعادة المسجد الأقصى وسيادة الإسلام، وإعادة العهد الذهبى له، يتطلب هذه السيرة والسلوك، وهذه

العزيمة والقوة الإيمانية، لكن العالم العربي يفتقر إليها اليوم، وهي مطلوبة ولكنها مفقودة، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً. من كتاب الخطر الأكبر على العالم العربي وكيف يستعيد العرب مكانتهم، ٣٦ : ٤٤ وانظر كتبه الآتية:

- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين
- المد والجزر في تاريخ الإسلام
- رجال الفكر والدعوة في الإسلام
- نفحات الإيمان بين صنعاء وعمان

محاربة فكرة القومية العربية والشعوبية والعصبيات الجاهلية:

ذاع في العالم الإسلامي التنادي بذلك في العصر الحديث، وهذا مرفوض في الإسلام؛ لأنها تحيي العصبيات والجاهلية، وتبعث القومية والشعوبية الممقوتة، بعد أن قضى عليها الإسلام، وجعل العالم كله أمة إسلامية واحدة قال تعالى: **﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا﴾** آل عمران / ١٠٣ ، وقال تعالى: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾** الحجرات: ١٣ .

وتعد القومية العربية حركة علمانية معادية للإسلام، وديانة جديدة تفرق بين المسلمين بعد أن جمعهم الإسلام في أمة واحدة: قال تعالى: **﴿وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون﴾** المؤمنون: ٥٢ .

ومع ذلك فالشيخ أبو الحسن الندوي لا ينكر فضل العرب وريادتهم ودورهم الأكبر في قيادة الشعوب الإسلامية؛ لتوحيدها في أمة إسلامية واحدة؛ لأن القرآن الكريم نزل بلغة العرب؛ فلا تصح الصلاة إلا بها، ويرى أن القومية العربية من أخطر الحركات الشعوبية في العصر الحديث، لأن الأكراد والأفغان والأتراك والإيرانيين كلهم جزء من الأمة الإسلامية والعقيدة المحمدية، لكن العرب هم الذين حملوا لواء الدعوة الإسلامية، وانتشرت على أيديهم، فلا عز للعرب بغير الإسلام، ولا يظهر الإسلام بمظهره الصحيح إلا إذا قاد العرب ركبه وحملوا مشعله.

ومنطلقا من هذا التمزق قاوم «الردة الفكرية والدينية» ، التي أصر عليها العلماء المسلمون في باكستان، وهي الحركة «القاديانية» ؛ فأبطلها، وفضح

أمرها، وأوقف زحفها، وناقش أصحابها بالحجة القومية.

لقد حارب الشيخ أبو الحسن الندوى فكرة القومية والشعوبية والعصبيات، التى انتشرت فى العالم الإسلامى؛ فقد مزقت وحدة الأمة الإسلامية، التى أراد الله تعالى لها أن تعتصم بكتاب الله جميعا: **﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا﴾** آل عمران / ١٠٣.

وكان يزيد من ألمه هذا التمزق بالقومية والشعوبية بين العرب بعد أن سيطرت حضارتهم الإسلامية على العالم شرقا وغربا مدة عشرة قرون، وأصبحت بعض الشعوب يركعون ركوع الذليل، فأما المادية العلمانية والمادية الماركسية؛ فقد جرفت المدنية الأوربية العالم العربى حكاما ومثقفين غير مستوعبين القيم الإسلامية التى يملكونها، والرسالة العالمية للأمة الإسلامية وقد أطلق على هذه الردة «المسيخ الدجال».

وإن كانت القوميات والأجناس الأخرى قد سيطرت على العالم بطرق مختلفة كالاستعمار والغزو المسلح، أو بالعبقرية العلمية، أو المخترعات الحديثة المذهلة، أو بالفلسفات البراقة، التى تزهو بقشور المدنية والتطور المزيف، فإن قيادة العرب للأمة الإسلامية لم تدخل التاريخ، ولم تصل إلى الإزدهار فى حضارتنا إلا عن طريق الإسلام وحده؛ فأودع فى قلوب الأجناس التى أسلمت حب العرب؛ فانتشرت لغتهم، لغة القرآن الكريم على ألسنتهم هذا الانتشار السريع، وكتب الله عز وجل لها الخلود والبقاء لخلود القرآن الكريم، وكما خلدت بها كتب التراث الإسلامى بعلومه ومعارفه بفضل لغة العرب، ولغة القرآن الكريم والشريعة الإسلامية.

وانطلاقا من حبه الكبير لمكانة العرب من الريادة للأمة الإسلامية بلا تمييز عنصرى أو قومى بين شعوب الاسلام المختلفة، وهو يشير إلى الفراغ العالمى، وأهمية دور العرب فى سد هذا الفراغ وحيويته، حيث يوضح هذا الدور الخطير والعظيم يقول: «إن هذا الفراغ الوحيد الموجود الآن فى خارطة العالم الإنسانى، ولا يملأ هذا الفراغ إلا المسلم، ولا تملأ هذا الفراغ إلا الأمة العربية الإسلامية».

ويصور الشيخ أبو الحسن الندوى المنسلخين من قوميتهم الإسلامية

فيقول: «الذين انقطعوا عن مصدرهم الحيوى، ستنظر إليهم الدنيا نظرة اعتبار أوراق ساقطة خضراء برطوبتها الزائلة، فإنهم أزهار ورياض؛ ولكنها مع الأسف انقطعت من أغصانها، وسقطت على الأرض، فلا تلبث أن تدوسها الأقدام، أو تأكلها الأنعام، أو تذروها الرياح، أو تصير غثاء تذهب به السيول، ومن انقطع عن أصله، انقطعت مادة حياته، وصار عرضة لكل هذا.. والمسلمون أوراق شجرة خضراء، أصلها ثابت فى الأرض، وفرعها فى السماء؛ فإذا انقطعت هذه الأوراق عن أغصانها، أسرع إليها الذبول، وهو الموت الذى لا حياة بعده فإذا شاء أحد أن يحييها، أو ينضرها بالماء وبأعمال صناعية، لم يفلح أو يربطها بغصن شجرة أخرى، أو يلصقها به لم يقبلها.. هؤلاء هم الذين وصفهم الله سبحانه: **﴿وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم﴾** المنافقون / ٤ . من كتاب: الحضارة الغربية الوافدة وأثرها فى الجيل المثقف: ٤٠ : ٤٣ .

ويرى الشيخ أبو الحسن الندوى أن التاريخ الإنسانى الطويل، وأن الغايات السامية، والتعاليم الخالدة ، والنماذج العالية الرفيعة، لا تقوم على الدوام إلا إذا كان وراءها أمة من الناس، تحمل دعوتها، وترفع رايتها، وتجاهد فى سبيلها، وتمثلها عمليا؛ لذلك اندثرت تعاليم الرسل السابقين، التى اختصت بشعب معين، وانتهت بالتحاق نبيها عليه السلام بالرفيق الأعلى قال: «ولما قضى الله أن يكون محمد صلى لله عليه وسلم هو الرسول الأخير، وخاتم النبيين، لا يكون بعده نبى يبعث، وكتاب ينزل من السماء، أمّن البشرية من هذا الخطر، وبعث مع محمد صلى الله عليه وسلم أمة بأسرها، فكانت البعثة المحمدية بعثة مقرونة، بعثة نبى مرتبطة ببعثة أمة، فإن الله سبحانه وتعالى يصف أمته بصفات لا تنطبق إلا على مبعوث مأمور من الله تعالى فيقول:

﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾. آل عمران / ١١٠ .

ويقول تعالى أيضا: **﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾** البقرة / ١٤٢ . من كتاب: الاسلام أثره فى الحضارة وفضله على الإنسانية: ص٩٨ ، ٩٩ وكذلك فى كتبه:

- رجال الفكر والدعوة فى الإسلام.
- ماذا خسر الإسلام بانحطاط المسلمين.
- محمد رسول الله روح العالم العربى.
- العرب والإسلام.
- الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية.
- الخطر الأكبر على العالم العربى كيف يستعيد العرب مكانتهم.
- المأساة الأخيرة فى العالم العربى.
- حول الإسلام والحضارة الإنسانية.
- واقع العالم الإسلامى.

حاجة البشر إلى معرفة صحيحة ومجتمع إسلامى.

- الأمة الإسلامية وحدتها ووسطيتها وآفاق المستقبل.
- اسمعوها منى صريحة أيها العرب
- واسمعى يا مصر - واسمعى يا سورية.
- واسمعى يا زهرة الصحراء «الكويت».
- كيف ينظر المسلمون إلى الحجاز وجزيرة العرب.
- تضحية شباب العرب.
- كيف دخل العرب التاريخ.
- ردة ولا أبا بكر لها.
- العرب يكتشفون أنفسهم.
- الفتح للعرب المسلمين.

الاهتمام بالتربية الإسلامية للنشئ والطفولة:

هذه التربية تعتمد فى فلسفتها على قيم الإسلام وتعاليمه التشريعية والأخلاقية، غير مستمدة من فلسفة الشرق أو الغرب، ولكنه يقتبس آلياتها

ووسائلها من الشرق والغرب؛ لأن الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها، وعلى ذلك فقد اهتم رحمه الله تعالى بالكتابة للأطفال والناشئين؛ لأنهم رجال الغد وصناع التاريخ، فأخرج له مجموعة من قصص الأنبياء فى لغة سهلة، وطريقة سائغة، وذلك فى مجموعة من القصص فى السيرة الشريفة والتاريخ الإسلامى.

حمل الشيخ أمانة الدعوة إلى الله تعالى فى تربية الأطفال والنشء، وتأديبهم بآداب القرآن الكريم والسنة الشريفة، فعمل على إلقاء المحاضرات وعقد الندوات وتأليف الكتب والقصص، متخذا فيها منهجا تربويا إسلاميا، جمع فيه بين أصالة التراث الإسلامى وبين الدراسات التربوية المعاصرة وطرق تدريسها.

وهذا المنهج الإسلامى السامى يتمثل فى ذاته وسلوكه فى شخصية تربوية مربية من كبار المفكرين والدعاة والمربين والأدباء، ظهر ذلك فى خطبه ومحاضراته ومؤلفاته، يدعو فيها الحكام وعلماء التربية والمسئولين التربويين إلى اتباع المنهج الإسلامى فى التربية، ويحذر من أساليب التربية الغربية والشرقية التى تتعارض مع القيم الإسلامية السامية؛ كما يحذر أيضا من الأساليب التربوية القديمة البالية التى انتهى عصرها؛ فيجب أن نتخطى الأساليب التقليدية الجامدة، كما ينبغى أن يستعان بالقيم والمبادئ التربوية الغربية الحديثة، التى تتلاءم مع منهج الإسلام فى تربيته وسلوكه.

ثم تحدث الشيخ رحمه الله تعالى عن مفهوم التربية ووظائفها وأهدافها ومصادرها ومؤسساتها، وأسسها وأساليبها، ومقترحاتها الجادة والبناءة، ليطبقها فى الأقطار الإسلامية المختلفة، ثم عرف برجال الفكر التربوى المسلمين والمفكرين فى القديم والحديث، وكتب فى ذلك سلسلة من قصص الأطفال، ومجموعة من القراءة الراشدة، ومختارات من أدب الغرب.

ومن مواقفه التى يسجلها له التاريخ حين التقى بوزير المعارف فى المملكة العربية السعودية معالى الشيخ حسن عبد الله بن الحسن آل الشيخ، وتناول معه أهمية التربية الإسلامية فى حياة الأمة الإسلامية، ومما ذكره فى هذا اللقاء أنه قال: «قد أثر عن بعض الصالحين والمهتمين بأمور المسلمين أنه حكى: لو كانت لى دعوة مستجابة واحدة لخصصت بها صاحب الأمر

والنهى فى البلاد، لأن صلاح المسلمين يتوقف على صلاحه، وأقول لو كانت لى دعوة مستجابة واحدة لصرفتها إلى وزير المعارف» ؛ محاضرة فى جامعة الرياض عام ١٩٦٨م.

عرف التربية فقال: هى النظام التربوى الذى جاء به الإسلام لتحقيق غاياته وأهدافه فى صياغة الفرد المسلم صياغة ربانية، والقائم على نظرة الإسلام للألوهية والإنسان والكون والحياة».

وذكر تعريفا لخبير تعليمى بريطانى معروف فى دائرة المعارف البريطانية هو: سير برسى نين قال فيه: «لقد سلك الناس مسالك مختلفة فى التعريف بالتربية ولكن الفكرة الأساسية التى تسيطر عليها جميعا: أن التربية هى الجهد الذى يقوم به آباء شعب ومربوه، لإنشاء الأجيال القادمة، على أساس نظرية الحياة التى يؤمنون بها، أن وظيفة المدرسة أن تمنح للقوى الروحية فرصة التأثير فى التلميذ، تلك القوى الروحية التى تتصل بنظرة الحياة، وتربى التلميذ تربية تمكن من الاحتفاظ بحياة الشعب وتمديدها إلى الأمام».

ثم يعلق الشيخ الندوى على هذا التعريف: إن هذا التعريف بالتعليم والتربية هو أروع وأجمع وأكثر تواطئا مع العمل والتطبيق من بين جميع المحاولات التى بذلت فى سبيل التعريف بالتعليم والثقافة، ما هى غاية التربية؟ وماذا يراد من ورائها؟ ولماذا تبذل المواهب الفنية على التعليم؟ ولماذا تنفق قوى الأمة بسخاء؟ وعلى طريقة منظمة؟ لكى يوجد التعليم فجوة بين الأمة وبين ما تعتز به، وتتبناه من معتقدات وأغراض وتراث حضارى وعلمى وتصورات سواء كان ذلك مما ينبغى الاعتزاز به أم لا، لكن التقدم الذى تحبه، والمعتقدات التى تعتز بها، والتصورات والقيم والمثل والعقائد والأفكار التى تتغنى بها، والتراث الذى تتوارثه من آبائها وأسلافها، ومن وظيفة التعليم الأولى أن يربط بين الأمة وبين هذه الأشياء، وينقل هذا التراث إلى الأجيال القادمة والنشء الجديد، وذلك التراث الذى أفرغ عليه سلفها خير قواهم ومواهبهم، وبذلوا مدة طويلة من وقتهم، وربما قاتلت تلك الأمة فى سبيله، وحاربت وجاهدت، وضحت بعزها وشرفها ومجدها التليد، ولكن مسئولية التعليم أن ينقل هذا التراث إلى الأجيال المتلاحقة، ولا يقتصر على النقل والتصدير فحسب، بل يعمقه فى القلوب والأذهان، ويجعل القلوب والعقول تسيغه وتتذوقه، ولا يعود نابيا لديها، أو أجنبيا عندها، بل يعود مألوفا ومحبوبا عندها، ويصير طبيعة لها.

يرى الشيخ الندوى: أن تعريف الخبير التربوى البريطانى فى تعريف جامع جدا، لكن إذا كان الأمر أمر أمة عقائدها وقيمها، ليست من عند نفسها، بل هى نابعة من الوحى الإلهى والكلام الإلهى، والنبوة والرسالة، والعلم اليقينى الغيبى الأزلى الذى لا يحول ولا يزول، ولا يتغير قليلا أو كثيرا، فهنالك تضعف المسئولية وتتضخم.. إنى أرى الاسلام رسالة للحياة، ولا أراه قادرا على مسايرة الزمان فحسب، بل أراه مرافقا للزمان ومراقبا له؛ من صحيفة الرائد الهند ٢٥ من ربيع الثنى ١٤٠٨هـ.

ومصادر التربية عند الشيخ الندوى هى القرآن الكريم والسنة الشريفة وسيرة رسول لله صلى لله عليه وسلم وأصحابه، والعلم الذى لا يتناقض مع عقائد الإسلام وتشريعاته، أما أهداف التربية الإسلامية للنشء هى: تربية المسلم وتهذيبه عقائديا وأخلاقيا وعقليا وعلميا ونفسيا واجتماعيا وجسميا، ورعايته وحفظه من العودة إلى الجاهلية على الوجه الأكمل من جميع الوجوه وتعليمه العبادات ومقاصدها والغاية منها، والحكمة فيها؛ لكى توجه العقيدة والعبادات سلوكه فى ضوء الكتاب والسنة الشريفة والسيرة النبوية العطرة، لذلك كتب فصلا فى التربية بعنوان: المدرسة الربانية لتهذيب الأخلاق وتزكية النفوس، وأن يتربى النشء، وينشأ على الفروسية والحياة العسكرية وروح الجهاد والدفاع عن النفس والعرض والشرف والعقيدة والأرض، كما يتعلم الربط بين العقيدة والعلم والمعاصرة والتراث والماضى والحاضر.

ثم وضح الأسس التربوية الإسلامية، والعقيدة والروح الاجتماعية، والأسس التعبيرية والتعليمية، والأساس العقلى والعلمى، والأساس الروحى والنفسى والعاطفى والأخلاقى والإبداعى.

وأما أساليب التربية الإسلامية فهى القدوة، وعرض المواقف والحوادث وعن طريق الحوار، وعن طريق الرحلات والجوالة وغيرها من أساليب التربية المتنوعة.

ولم يكتف بذلك، بل قارن بين أسس التربية الإسلامية، والتربية الغربية، وأسباب الغزو المدمر للتربية الأوروبية، لتحدث خللا واضطرابا فى سيطرة التربية الإسلامية على التربية والتعليم، مما أحدث فراغا فى مناهجها وتطبيقها، أدى ذلك إلى الاختراق، والإحلال بدعوى المدنية والتقدم العلمى والنهضة الأوروبية قبل العالم العربى المعاصر، وتنوع الدراسات والنظريات المختلفة فى علم النفس

والتربية والأخلاق والفلسفة، مما يتناسب مع طبيعتهم وتراثهم الروماني والإغريقي، ولا يتلاقى من جميع الوجوه مع الأسس التربوية الإسلامية، التي تخلى عنها أهلها أثناء الضعف والانكماش والعزلة والخمول. ورد ذلك في كتبه:

- نحو التربية الإسلامية الحرة في الحكومات والبلاد الإسلامية
- أكبر خطر على العالم العربي المؤامرات والمخططات الدقيقة العميقة لقطع العرب عن الإسلام
- أضواء على الحركات والدعوات الدينية والإصلاحية ومدارسها الفكرية ومدارسها التعليمية والتربوية في الهند.
- أهمية نظام التربية والتعليم في الأقطار لإسلامية وأثره البعيد في اتجاهاتها وقياداتها.
- الحضارة الغربية الوافدة وأثرها في الجيل المثقف كما يراه.
- سياسة التربية والتعليم السليمة
- صورتان متضادتان لنتائج جهود الرسول صلى الله عليه وسلم الدعوية والتربوية وسيرة الجيل المثالي الأول عند أهل السنة والشيعة الإسلامية.
- العقيدة والعبادة والسلوك
- القراءة الراشدة للأطفال
- قصص من التاريخ الإسلامي للأطفال
- قصص النبيين للأطفال

تهيئة الدعاة والعلماء لترشيد الصحوة الإسلامية

دعا الشيخ الندوي إلى إعداد الدعاة الربانيين، الذين هم على بصيرة عميقة بالمعارف الإسلامية، والرؤى العصرية، وتطوير المناهج، التي تجمع بين الثقافات المختلفة: الدينية والتاريخية واللغوية والإنسانية والعلمية والواقعية وغيرها؛ ليقوم الداعية بترشيد الصحوة الإسلامية في العالم الإسلامي، وتسديد خطاها في الأقليات خارج العالم الإسلامي في الأمريكتين وأوربا وأفريقيا واستراليا والشرق الأقصى، لأن الذي يقضي عليها الإهتمام بالقشور وإهمال

الجوهر والغلو والمبالغة والتشديد فى غير موضعه؛ فالشيخ فى منهجه وسلوكه، يتميز بالاعتدال؛ لأنه يجمع بين التراث والمعاصرة، والسلفية والأصولية، وبين التطور والتجديد، ليربى جيلا على مثاله فى الصحوة المعاصرة كما جاء فى كتبه:

- رجال الفكر والدعوة فى الإسلام
- شيخ الإسلام ابن تيمية
- الإمام السرهندى
- الامام الدهلوى
- الامام المرتضى
- رسائله المشهورة فى العالم الإسلامى.. وغيرها

تسليط الاضواء علي القدوة العليا من منظور عصري متجدد

منذ العصر الأموى وعلماء السيرة حريصون على كتابة السيرة النبوية الشريفة؛ لتسليط الأضواء على المثل الأعلى فى القدوة الحسنة، التى يتطلع إليها كل فرد فى الأمة الإسلامية، لكن طريقة عرض السيرة - مع الإلتزم بحقائقها - تجدد الرؤية فى أحداثها ومقوماتها وأهدافها من منظور عصرى اكثر عمقا وشمولا، مما يعطى إيحاءات متجددة مع ثقافة كل عصر واتجاهاته ومواهبه، فيستقبلها المتلقى فى صورة جديدة حية غير متكررة، لينطلق من هذه الرؤية المتجددة بتلك الطاقات الروحية القوية، فيواجه بها مقتضيات الحياة، ويتحدى بها التيارات الهدامة، والفلسفات الحديثة فى حزم وقوة وأصالة، فلا يخضع للفساد والغواية والضلال والزيف.

هكذا كانت رؤية الشيخ رحمه الله تعالى الجديدة فى إصراره على كتابة السيرة النبوية بروح العصر ومعطياته، مع التزامة الأمين بحقائقها وأحداثها ووقائعها الموثقة من علماء التاريخ والتحقيق والتوثيق؛ لذلك كان واضحا فى تفسيره بجلاء، فقد جلى معنى العالمية فى عرض السيرة النبوية فى كل عصر، وأن المتلقى المعاصر يختلف فى استقباله ورؤيته وتفسيره عن رؤية السابقين وتفسيرهم بما يتناسب مع معطيات كل عصر، انطلاقا مع صلاحية حضارة الإسلام المتجددة على الدوام مصداقا لقوله تعالى: **﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل**

شيء شهيد﴾. فصلت / ٥٣

ومن دوافع العالمية في كتابته للسيرة النبوية هي:

١- شعوره بالفزع الشديد من ضعف العاطفة لبعض بلاد المسلمين في محبة الرسول صلى الله عليه وسلم، وصلتهم الروحية به، وظهر ذلك واضحا حين عبر عن تجربته الواقعية في زيارته لقبره الشريف في كتابه: «الطريق الى المدينة المنورة»، يريد بذلك ضرب المثل التطبيقي، لكي يعاني المسلم بنفسه المواقع والمعالم في المناخ الذي تخلقت فيه أحداث السيرة، ونسجت منه خيوطها النورانية، فتجدد العواطف الوجدانية، ويتغذى منها القلب والروح.

٢- أن يواجه بكتابه في السيرة المذاهب الفلسفية المعاصرة، والاتجاهات الإلحادية والوجودية العلمانية، التي ألّهت الفكر المجرد عن النبوة والوحي والموحي سبحانه وتعالى عما يصفون، وعرض المعرفة الصحيحة لله عز وجل بأسلوب عصري، وثقافة عصرية عن طريق سيرة الرسول صلى لله عليه وسلم العطرة، التي لا يستغني العقل والعلم عنها، ولا يغني عنها الذكاء والفلسفة، ولا يكفي أيضا سلامة الفطرة، ولا الإغراق في الأقيسة، ولا الثراء في التجارب، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وقالوا الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله﴾ والأعراف / ٤٣ . قوله تعالى: ﴿لقد جاءت رسل ربنا بالحق﴾. الأعراف / ٤٣.

وإحياء السيرة النبوية وبعثها بأسلوب عصري وثقافة عصرية؛ ليحق عليهم عالميتها وتجددها في مواجهة هذه المذاهب الفلسفية الملحدة؛ ليحق عليهم قول الله تعالى: ﴿ها أنتم حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ آل عمران / ٦٦ . صحيفة الرائد الهند الصادرة في ١١ رجب ١٤٠٨هـ.

٣- توضيح معارف الرسول صلى الله عليه وسلم وعلومه من خلال سيرته العطرة؛ ليبطل بها معارف المذاهب الفلسفية بتياراتها الغامضة وتهويماتها الباطنية والملحدة؛ فهي من علوم العقل المجرد عن الوحي، لكن المعارف في السيرة إنما كانت تجارب واقعية وتطبيقية للوحي الإلهي، الذي لا يتطرق إليه زيف أو تضليل أو غموض.

٤- عرض السيرة النبوية فى أسلوب عصرى وثقافة عصرية، تثبت عجز العقل، وإخفاقه فى الكشف عن إدراك حقائق ما وراء الطبيعة والغيب، فإذا كان العقل وراء طور الحسن؛ فإن النبوة وراء طور العقل، ولا سبيل إلى معرفة الطريقة الصحيحة لتقديس الله تعالى وتعظيمه وتحميده وتمجيده إلا النبوة، وتعاليم النبى صلى لله عليه وسلم وأخباره وسيرته العطرة قال تعالى: ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور ويهديهم إلى صراط مستقيم﴾ المائدة / ١٥، ١٦. صحيفة الرائد الهند ص٥ ١١ رجب ١٤٠٨هـ.

٥- استفاد فى كتابه للسيرة النبوية بمناهج البحث المعاصرة، ومتطلبات العلوم الحديثة فى استخدام وسائل جديدة للمؤرخ، لم تكن متوفرة للمؤرخين القدماء والباحثين فى الماضى، وأن هذه المناهج والمعطيات اتسع لها الفكر الإسلامى المعاصر؛ فكانت ذلك أيضا نتيجة للحضارة الإسلامية، وليست وافدة إلينا من الغرب، أو غريبة علينا، وتلك بضاعتنا ردت إلينا.

ويظهر ذلك فى العرض الشيق لأسلوب الكتابة فى السيرة، وفى تهميشاته التوضيحية، والترابط الزمنى بين الأحداث التاريخية، وتوثيق المعلومات والمصادر والمراجع، وتوضيح للأعلام والمفردات، وغير ذلك مما يعطى لكتابته فى السيرة الصبغة العالمية التى تتجدد مع الغاية من الإسلام فى الحضارة الإسلامية لكل عصر.

٦- كان يحمل بين جنبيه وفى ذوقه وفكره روح الناقد الحذر الدقيق والبصيرة النافذة فى منهج انتفاء نقدى، ينتقى أحسن ما كتب فى السيرة فى القديم والحديث؛ فلا يستسلم للروايات المختلفة، ولا للإضافات، ولا للتضخم فى العرض، ويعتمد على ما انتقته المصادر القديمة الموثقة، وما فضلته الدراسات الحديثة، من مواقف وتحليلات، تقوم على الصدق والتوثيق والحقائق التاريخية، لذلك عارض طرق التضخم بلا داع؛ فسماه: «الأسلوب الموسوعى الحاشد للمعلومات فى غير نقد وتمحيص».

٧- لكى يعطى لكتاباته الصبغة العالمية المتجددة مع كل عصر، كان يعتمد بين حين وآخر على الاستشهاد بالقرآن الكريم والسنة الشريفة، مع اهتمامه بمعطيات المناهج الحديثة فى الاستدلال، وهو فى ذلك يعطى لاتجاهه

ومنهجه فى كتابه السيرة أن يأخذ موقعه فى الأطوار التاريخية المتجددة، لإثبات خلود الإسلام فى حضاراته، لكى يواجه بعمله هذا ومنهجه الموجات الاستشراقية الخارجية فى منهجها للسيرة الذاتية والغيرية، وليعبر فى أصالة ومعاصرة عن السيرة النبوية الشريفة، يقول الشيخ الندوى هو: «الموقف المتوحد الذى يتغلل فى نسيجه مشاعر الاحترام والتقدير والإعجاب والمحبة واليقين، والذى يجدنى فى السيرة تعبيرا متكاملا عن العقيدة، التى ينتمى إليها، فإنه يجد فى الدراسات الاستشراقية الخارجية عن السيرة تغريبا عن مسلماته، وخروجا صريحا على بداهاته» كتاب السيرة النبوية للندوى ص١٠٥ : ١٠٨.

لذلك تميز منهجه وأسلوبه فى عرض السيرة النبوية بهذه الخصائص:

أ- مادة البناء الأساسية فى الكتابة يعتمد على النص الموثق أو الرواية التاريخية المحققة، متجردة من التعبير عن ذاته، أو عن الإغراق فى التحليل والتعليل على حساب النص أو الرواية، ومبتعدا عن حرية التعبير والتفسير.

ب- التوازن بين العاطفة والعقل فى الكتابة بحيث لا يتجاوز العقل حده، ولا تفرط العاطفة فى انفعالاتها، بل يسيران معا فى توازن واتزان؛ فإن تجريد العقل من العاطفة يترك جفافاً ونضوبا فى التعبير، وضعفا وفتورا فى الصدق والتصوير.

جـ- رعاية التزاوج فى العرض ترغيبا فى اليقظة، وبث روح التشويق، والتواصل القائم على الحب والشغف بالقراءة، وخاصة بين الموضوعية والوجدانية، والعلمية والتربوية، وبين تنوع الخطاب للمسلم ولغير المسلم.

ء- التنسيق بين موضوعاته وتبويبها بعناوين متنوعة وبارزة، لكى يستقر عندها القارئ لتثبيت عناصرها، والربط بينها وبين أحداث الموضوع الأخرى، مما يكون له الأثر الكبير فى استيعاب جميع الأحداث ووضوح الغاية منها.

هـ- تسليط الأضواء على البنية التاريخية والجغرافية لمواطن السيرة النبوية وتجسيدها بالخرائط والصور؛ لكى ترتبط بالأحداث والزمان والمكان؛ فتبعث فى المواقف والأحداث والمشاهد الحيوية والتجديد، وخاصة بين الملابسات الواقعية.

و- الاستشهاد على الأحداث والمشاهد بالقرآن الكريم والحديث الشريف، مما يضفى على المناسبات الحيوية والقوة، وعلى أسباب النزول الترابط

بين المشاهد والأحداث والمواقف؛ لتكون ربانية، ترتبط بالوحي، لا بالعادات، ولا بالمتعارف بين الناس.

س- كان لثقافاته المتنوعة وهضمه للمعاصرة أثر كبير في انتقاء الأسلوب الواضح القوى؛ في عرض المادة التاريخية عرضا يتلقاه المعاصرون بروح العصر وأساليبهم، فأقبل القارئ على فكره وأدبه، وهو يتلهف على قراءة مؤلفاته، ما جعل الكتاب تتكرر طبعاته وتتنوع، حتى تجاوزت عشر طبعات.

ح- أشاد مؤتمر السيرة النبوية بأسلوب الشيخ الندوى ومنهجه في السيرة النبوية فقد جمع بين الأصالة والقوة والتحقيق والتوثيق، وبين الحيوية والمعاصرة والتجديد والتشويق، حتى صار جديرا بالعالمية، بعد أن تلقته الشعوب الإسلامية بالقبول والارتياح، والاستيعاب والتحصيل: انظر مؤلفاته:

- إلى الراية المحمدية أيها العرب
- جوانب السيرة المضيئة في المدائح النبوية بالفارسية والأردية
- دراسة للسيرة النبوية من خلال الأدعية المأثورة المروية
- دور الحديث في تكوين المناخ الإسلامي وصيانته
- رسالة سيرة النبي الأمين إلى إنسان القرن العشرين
- سيرة خاتم النبيين «للأطفال»
- السيرة النبوية
- الطريق إلى المدينة المنورة
- قصص النبيين «للأطفال»
- محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الرسول الأعظم وصاحب المنه الكبرى على العالم ومسئولية العالم المتمدن الأدبية والخلقية نحوه
- النبوة والأنبياء في ضوء القرآن
- النبوة هي الوسيلة الوحيدة للمعرفة الصحيحة والهداية الكاملة
- النبي الخاتم والدين الكامل وما لهما من أهمية في تاريخ الأديان والملل. وغيرها.

مع المفكرين في العالم:

كان الشيخ أبو الحسن الندوى على اتصال بالمفكرين مباشرة فى العالم الإسلامى فى رحلاته الكثيرة، وعلى اتصال مباشر بمدارسهم الفكرية ومؤسساتهم العلمية؛ فقد التقى بشيخ الأزهر عبد المجيد سليم، وبالإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت، وبالشيخ عبد اللطيف دراز مدير الأزهر، وبالدكتور أحمد الشرباصى، والدكتور عبد العزيز كامل وزير الاوقاف، والدكتور محمد يوسف موسى، والأستاذ أحمد لطفى السيد، والأستاذ الصادق شعلان، والشيخ حسنين محمد مخلوف مفتى الديار المصرية، والشيخ محمد الشربينى رئيس جبهة العلماء، والدكتور أحمد فهمى، والشيخ محمد الغزالى، وسعيد رمضان، وأحمد حسن الزيات، وعباس محمود العقاد، وبهى الخولى، واللواء صالح حرب، ومحب الدين الخطيب، والأمير عبد الكريم الريفى، ومحمد الشربينى، ومحمد فؤاد عبد الباقى، ومصطفى صبرى، وأحمد عبد الرحمن البنا والد الشيخ حسن البنا، وأحمد محمد شاكر، وحامد الفقى، ومحمد سرور الصبان، والأستاذ عبد الرحمن عزام، والأستاذ مصطفى مؤمن، والأستاذ عبد المنعم خلاف، والشيخ السعيد الشرباصى، والشيخ أحمد ماضى أبو العزايم، والشيخ على الرفاعى، والشيخ محمد صادق المجددى، والأستاذ لقمان الهندى، والفيلسوف الشاعر محمد إقبال، وسماحة المفتى السيد أمين الحسينى، والأستاذ سيد قطب، والمؤرخ أحمد أمين، والإمام محمود السبكى، وغيرهم كثيرون كما ورد فى كتاب: «مذكرات سائح فى الشرق والغرب».

رحلاته العالمية

تنوعت رحلات الشيخ أبى الحسن الندوى إلى جميع أنحاء العالم، فأثرت رحلاته فى فكره وأدبه لبناء الحضارة الإسلامية، فقد جند نفسه لها طول حياته، لخدمة العلم وتحصيل المعرفة، لا للسياحة والرفاهية؛ فسافر إلى معظم بلاد شبه القارة الهندية؛ ليلتقى بالمفكر الفيلسوف محمد إقبال فى «لاهور» ومع عدد كبير من العلماء هناك، ثم رحل إلى «ديوبند» ثم إلى جامعة «عليكره الإسلامية»، ثم إلى البلاد الإسلامية فى الشرق والغرب، وإلى بلاد كثيرة فى العالم الغربى.

ومن المعروف أن أدب الرحلات يعتمد على القصص والحكايات،

وتكون أحيانا من نسج الخيال، لكن أدب الرحلات عند الشيخ يختلف عن ذلك؛ فيعتمد على أهداف سامية، ورسالة تدعو إلى الله عز وجل، وإلى عزة الإسلام ورفعة شأن المسلمين، وكان يكتبها باللغة «الأردية» حينا، وباللغة العربية أحيانا، وقد اتخذت رحلات الشيخ عدة مراحل:

المرحلة الأولى: رحلاته إلى البلاد العربية: مصر والسودان والشام وفلسطين.

المرحلة الثانية: رحلاته إلى تركيا من حين لآخر.

المرحلة الثالثة: رحلاته إلى الكويت والجزيرة العربية وبوربا.

المرحلة الرابعة: رحلاته إلى أوربا والأندلس فى أسبانيا.

المرحلة الخامسة: الرحلات الكثيرة إلى الكويت والسعودية ودول غرب آسيا. «١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م»

المرحلة السادسة: رحلاته بعد عام (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م) حين سافر إلى الأردن واليمن والسعودية والباكستان والجزائر وتركيا والإمارات العربية المتحدة وماليزيا، وفى خلال هذه الرحلات قام بتأسيس رابطة الأدب الإسلامى العالمية (عام ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م)، وفى عام ١٩٨٦م حضر الجلسة الاستشارية الثانية لرابطة الأدب الإسلامى العالمية، التى أعلنت رئاسته لها رسميا.

المرحلة السابعة: رحلاته المختلفة إلى أوربا فى عام (١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م) وعام (١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م)، وعام (١٤٠٨ - ١٩٨٧م)، وغيرها.

ومن أهم سمات أدب الرحلات عند الشيخ أبى الحسن الندوى بإيجاز هى:

١- تدل على أنه عالم فى الحضارة الإسلامية، والتاريخ الإسلامى، وتاريخ الشعوب المختلفة، والسيرة النبوية، لينشر حضارة الإسلام فى العالم الإسلامى والعربى.

٢- لم يعرض أدب الرحلات على سبيل الحكاية، أو القصة كما هو معروف ومشهور فيها، بل تخطى ذلك ليكون رسالة سامية، وهدفا شريفا؛ ولتكون من أقوى أساليب الدعوة إلى الله تعالى فى صورة جديدة ومتنوعة.

٣- كان أدب الرحلات عنده وسيلة من وسائل طلب العلم والاستزادة منه، ومن صحبة العلماء والمفكرين والأدباء والنقاد فى أنحاء العالم الإسلامى.

٤- لم يقتصر أدب الرحلات على الجوانب الاقتصادية والجغرافية، بل تعداها إلى الجوانب الثقافية والحضارية والاجتماعية والعلمية.

٥- تنوعت اللغات فى أدب الرحلات؛ فكانت اللغة العربية واللغة الأردية واللغة الهندية واللغة الفارسية.

٦- من أبرز خصائص أدب الرحلات عنده أنها كانت على مستوى أدبى رفيع وتصوير فنى رائع، فقد زينها وعمقها بالأقتباس من القرآن الكريم والحديث الشريف وبالتضمين من الشعر والحكمة والمثل.

٧- أفاد من أدب الرحلات فى التراث العربى الإسلامى، وظهر أثرها فى أدبه مثل كتاب: «رحلة ابن جبير الأندلسى م ٦١٤هـ»، ورحلة ابن بطوطة المغربى (م ٦٧٧هـ)، وكتاب: «المنقذ من الضلال لأبى حامد الغزالى م٥٠٥هـ»، وكتاب: «صيد الخاطر لابن الجوزى م ٥٩٧هـ»، إلا أن هذه الكتب كانت تعتمد على الجغرافيا والمشاهد والآثار، وتقتصر على مشهد واحد من مشاهد الحياة، أو اتجاه صوفى معين، يتناسب مع ذوق المؤلف.

بينما أدب الرحلات عند الشيخ الندوى يسير على طريقة «المذكرات وتسجيل اليوميات»، مع اعتمادها على العاطفة الحارة، والعقيدة الصادقة، ومشاعر النفس القوية؛ فتشف عن نفسه بأمانة وصفاء، لتتجاوب مع عقيدته وعاطفته ومشاعره ووجدانه.

٨- كان أدب الرحلات عنده منبرا قويا، ومذياعا عالميا، يصل المسلمين بالهند بإخوانهم فى العالم الإسلامى؛ بعرض تجاربهم فى الدعوة والإصلاح والدعوات والمدارس الفكرية، والمؤسسات العلمية.

٩- كان لشهرة كتابه: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» وذيوعه فى جميع أنحاء العالم نافذة واسعة وقوية، فتحت له أبواب الأمة الإسلامية قبل أن يلجها بنفسه، مما تيسر له بسهولة وسرعة النفوذ إلى قلوب الناس والجامعات والمؤسسات والعلماء والمفكرين؛ فيتجاوب مع الجميع، ويأخذ منهم، ويعطى فى مجال التأثر والتأثير.

١٠- كان رحمه الله تعالى يعتمد فى أدبه على أحدث أساليب أدب

الرحلات وهى: استخدام طريقة «المذكرات» وطريقة «تسجيل اليوميات»؛ فكان يسجل يوما بيوم، ويتحرى الدقة فى النقل، والصحة فى الرواية، ملتزما بلفظ المتحدث ولغته، مع اندماجه فى بيئة الرحلة، وانصهار شخصيته فى مجاليها المختلفة، ونقل ما يجيش فيها من صراع نفسى أو فكرى أو اجتماعى أو فكرى.

١١- كان له شخصيته المتميزة، التى يبدى فيها آراءه وانطباعاته وملاحظاته فى أسلوب صريح ومكشوف، بعيد عن الغموض والتحفظ والمجاملة والتكلف فى تصوير أدبى حى، ينبض بقلبه وعاطفته ومشاعره وعقيدته وإخلاصه وصدقه، ومشاركته الوجدانية لآلام الأمة وآمالها، وشقاوتها وسعادتها، جريئا فى الحق، لا يحفل برضا أصدقائه الذين أحبوه حين يرضى عن حياتهم، ولا بسخطهم وغضبهم حين يسجل مواطن الضعف والتقصير عندهم، ونضرب شاهدا من أدب الرحلة عندما التقى بأهل اليمن فى صنعاء، فى محاضرة « شلال الإيمان والإخلاص وكيف يستفاد منه» ألقيت بجامعة صنعاء فى (١٤ من شعبان ١٤٠٤هـ - ١٥ من مايو ١٩٨٤م)، وهى طويلة منها قوله:

«إخوانى! إن لسان النبوة لما وصفكم بالإيمان والفقه والحكمة؛ فإنه لا يكون شيئا مؤقتا؛ لأنه إذا جرى وصف أو شهادة على لسان حكيم أو مؤرخ أو بصير أو طبيب، يكون مقصورا على ذلك الفرد أو الجيل، ويكون محدودا فى ذلك الزمان؛ ولكنها كلمة النبى الخالد، النبى العالمى الإنسانى، الذى ختمت به الرسالات، واكملت به الأديان والشرائع إذ قال: «الإيمان يمان»؛ فيجب أن يكون الإيمان يمانيا فى كل عصر، وأنتم بدوركم تغارون على هذه الشهادة والكرامة، وتحاولون أن ذلك لا يكون مختصا بزمان دون زمان، هذه شهادة لكم قائمة مسجلة فى التاريخ، حفظها الحديث النبوى الصحيح؛ فيجب عليكم أن تعتزوا بهذه الشهادة.

إن كثيرا من الشعوب الإسلامية مستعدة للمساومة وللمبادلة معكم، أعطوها هذه الشهادة الإيمانية، الشهادة بالإيمان والفقه والحكمة، وخذوا ما شئتم، وأنا أقول بلسان مسلمى الهند على الأقل، أقول خذوا ما شئتم من مكتبات ومدارس وعلوم ومن ثروات، وأعطونا هذه الكرامة التى أكرمكم الله بها: «الإيمان يمان والحكمة يمانية»، والله إن كبار الأولياء من هذه الشعوب

العجمية مستعدون ليتفاهموا معكم فتعطونهم، ولكن من المؤسف المحزن أن أكبر جزء من الطاقات البشرية تنفق فى إزالة الأنقاض المتخيلة المفروضة... يا جماعة إنها ليست أنقاضا، انها أسس صالحة لبناء الإنسانية من جديد، ولبناء الخلق الكريم والمجتمع الصالح.. أنتم أبناء الأنصار وأبناء أبناء الأنصار، الذين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عنهم: «لو سلك الناس شعبا وواديا، وسلك الأنصار شعبا وواديا؛ لسلكت شعب الأنصار وواديها، ولولا الهجرة لكنت إمرأ من الأنصار، والناس شعار والأنصار دثار، اللهم ارحم الأنصار وأبناء الأنصار، وأبناء أبناء الأنصار» - أين هذه الشهادات الفريدة؟ وأين هذه الكرامات المجيدة لأمة من الأمم، خصكم الله ورسوله عليه الصلاة والسلام بهذه الشهادات الخالدة، وبهذه الكرامات المطوقة المشرفة، فعليكم أن تذكروا هذه النعمة الجليلة التى تكادون تنفردون بها، ولكن المعول على الشئ الذى أشاد به الرسول عليه الصلاة والسلام، لا على الموارد، ولا على التقدم، ولا على الحضارة، والمعول على الإيمان، المعول على الفقه، المعول على الحكمة.

يا شباب الجامعة أنتم تستطيعون أن يكون دوركم أكبر وأسعد على الإنسانية من دور كولمبس، الذى اكتشف العالم الجديد قارة أمريكا من غير إرادة، إذ اكتشفتم العالم الجديد فى أمتكم وبلادكم وفى أرجاء العالم الإسلامى، وانتفعتم بهذا الإيمان الذى أكرم الله به الأمة الإسلامية، استخدمتوه فى صالح الإنسانية والعالم الإنسانى المحتضر، هذا الإيمان الذى لا يخلقه إلا النبوة، ولا يخلقه إلا إرادة الله تبارك وتعالى» انظر كتاب: نفحات الإيمان بين صنعاء وعمان ص١٥ : ٣٠ لكنؤ الهند ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م

وفى هذه الكتب والبحوث:

- من نهر كابل إلى نهر اليرموك فى بيروت.
- كيف ينظر المسلمون إلى الحجاز والجزيرة العربية بالأردية والعربية.
- أدب الرسائل.
- مذكرات سائح فى الشرق والغرب.
- اسمعوها منى صريحة أيها العرب.
- اسمعى يا ايران.
- اسمعى يا زهرة الصحراء «الكويت».
- اسمعى يا سورية.

اسمعي يا مصر
- الطريق إلى السعادة والقيادة للدول والمجتمعات الإسلامية الحرة.
- الطريق إلى المدينة المنورة.
- المسلمون في الهند.
- نحن الآن في المغرب.

عالمية أدب الندوي

سماحة الشيخ أبي الحسن الندوى لم يكن رئيسا لرابطة الأدب الإسلامى العالمية بمحض الصدفة، بل دفعته إلى هذه المكانة المتميزة فى الفنون والعلوم مكوناته وريادته فى موهبته وإمكاناته العقدية والفكرية والدعوية والحضارية والبيانية والبلاغية والفنية والقدوة الحسنة فى أصالته ومنهجه وسلوكه.

لذلك رشحته هذه المقومات لموقعه المتميز، ومكانته العالمية، ليكون أول رئيس لرابطة الأدب الإسلامى العالمية، فكان ذلك نتيجة طبعية وواقعية؛ للسمات الفنية لأدبه المتنوع فى المضمون والمحتوى، وفى التصوير الأدبى تلاقت فيه عناصر الفن الجميل، وفى الغاية والهدف والدعوة السامية، فاجتمعت لديه سمات الأدب البناء والجاد، الذى يشارك بدور فعال فى التأثير على النفس والعاطفة والعقل، وتغذية القلب بالصدق، والروح بالصفاء والتهذيب، والوجدان بالحيوية والحرارة، والعقل بالثراء، والخواطر بالخصوبة والعمق، والضمير بالطهارة والسمو والنقاء، حتى أصبح أدبه الوصفى والنقدى، وفن الكتابة والتأليف فنا وأدبا عالميا، التقت فيه جميع المحاور الحيوية، ليتبوأ مكانة عالمية، بل خالدة؛ لأنه يسير فى ظلال كتاب الله المقدس الخالد، ورسالته الإنسانية الخالدة، لينضم مع الخالدين من السلف الصالح فى تراثهم العربى الإسلامى الخالد؛ لان أدبه يتميز بهذه الخصائص والسمات!

أولاً: عالمية الفكر والمحتوى فى جميع مؤلفاته وبحوثه التى تجاوزت السبعين بعد المائة (انظر: مؤلفات سماحة الإمام الداعية أبى الحسن على الحسنى الندوى: إعداد محمد طارق زبير الندوى مكتبة حراء الهند ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).

فقد تناولت موضوعات مستمدة من القيمة الأخلاقية والمبادئ الإنسانية

السامية فى القرآن الكريم والسنة الشريفة، ونابعة من التشريع الإسلامى، فهو أدب يفوح بعطر السيرة النبوية، ويعبق بالتاريخ الإسلامى، ويزهو بالحضارة الإسلامية؛ فلا يخلو كتاب أوبحث فى عناصره الفكرية من هذه الموضوعات، التى تسمو بالأمة الإسلامية بأسلوبها الأدبى الراقى، حتى لو كانت فى عرض القضايا التشريعية أو الأخلاقية أو الفقهية والعلمية.

وعلى سبيل المثال نرى هذه السمات الفنية لأدبه فى هذه الكتب المنشورة له منها: «إزالة أسباب الخذلان أهم من إزالة آثار العدوان»، وكتاب: «الأركان الأربعة فى ضوء الكتاب والسنة»، وكتاب: «ارتباط مسيرة الإنسانية ومصيرها بقيام المسلمين بواجبهم ودورهم فى تكوين وحدة وتوجيه دعوة»، وكتاب «أزمة إيمان وأخلاق»، وكتاب: «الإسلام أثره فى الحضارة وفضله على الإنسان»، وكتاب «الإسلام فوق القوميات والعصبيات»، وكتاب: «الإسلام فى عالم متغير»، وكتاب: «روائع إقبال»، وكتاب: «إلى قمة القيادة العالمية»، وكتاب: «أهمية الحضارة فى تاريخ الديانات وحياة أصحابها»، وكتاب: «الأمة الإسلامية وحدتها وسيطرتها وآفق المستقبل»، وكتاب: «بين الإنسانية وأصدقائها»، وكتاب: «تأملات فى القرآن الكريم»، وكتاب: «التربية الإسلامية الحرة فى الحكومات والبلاد الإسلامية»، وكتاب: «التفسير السياسى للإسلام»، وكتاب: «حاجة الإنسانية إلى مجتمع مثالى أفضل»، وكتاب: «دور الأمة الإسلامية فى إنقاذ البشرية وإسعادها»، وكتاب: «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية» وغيرها.

لا يخلو كتاب مما سبق من العناصر الفكرية والأخلاق، والسياسة والتشريع، والتاريخ والسيرة، والتفسير والحضارة، والتربية والمبادئ الإنسانية، مما لا يستغنى عنها الإنسان على وجه الأرض، مهما اختلفت عقيدته أو مذهبه الفلسفى أو السياسى أو الاجتماعى؛ لكنه يعرضها بأسلوب أدبى، تنفتح له منافذ الإدراك المختلفة من الوجدان والعاطفة والمشاعر والخواطر والإحساس والعقل، لأنها صدرت عن التذوق الأدبى للجمال والتعبير الفنى، مدعوما بالثقافة الواسعة العميقة، وقد عمقها وزينها بشواهد من القرآن الكريم والسنة الشريفة، ونوادر الشعر ومأثور القول وطرائف الأخبار.

ثانيا: عالمية الغاية والهدف:

الأفكار العالمية التى تناولها، تعبر عن مشكلات العصر، وقضايا الإنسانية،

لا يكتفي بعرضها فقط، وإنما يتلمس الحلول لها، ويقف على مواطن القوة والضعف فيها، ويثير موطن المشاكل فيها، ويضع لها العلاج والحلول المقنعة، وتلك هي رسالة الداعية، فقد عرف الندوى فى العالم كله فى الهند وفى أوربا وأسيا وتركيا وأفريقيا وأمريكا؛ لأن الداعية إذا تحرك فى مكانه، أو رحل إلى دولة، فزع إليه محبوه ساعين فى شوق، حتى لا يجد وقتا ولا مكانا يتيح اللقاء بهم جميعا؛ بل يتعذر ذلك على كثير من المؤسسات والهيئات، والأفراد، الذين يغترفون من علمه وتوجيهاته، ويدركون الغاية والهدف من أدبه وعلمه وفضله.

أما كتبه الكثيرة فكانت تحمل غايات دعوته، وأهدافاً إصلاحية وتقويمية فكتابه المشهور: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» جاب العالم كله منذ أكثر من خمسين عاما بلغات كثيرة مختلفة عربية وأردية وانجليزية وغيرها لاشتماله على رؤية إسلامية وغايات شريفة، ندرك من خلالها قوة الإسلام وسط غيوم التدمير، وغياهب الظلام والتخلف؛ لأن الإسلام يملك إمكانات هائلة وجبارة للتحول، وأن غياب الإسلام عن الساحة العالمية، لا يؤدى إلى الانحراف فحسب، بل إلى الإحباط والانحطاط، مما يدعو العالم حكاما ومثقفين وطلابا إلى شحذ هممهم، وتجديد طاقاتهم فى دعوة الزعامة إلى السملمين والريادة الحضارية إلى ساحاتهم ومواطنهم.

وقلما نجد كتابا يجمع بين الفكر والدعوة والأدب مثل فن التأليف والكتابة عند الشيخ أبى الحسن الندوى، فهو يلتقى فى ذلك مع الإمام الشيخ محمد الغزالى، والشيخ سيد قطب والدكتور محمد عبد الله دراز، والشيخ أحمد حسن الباقورى والأستاذ أحمد حسن الزيات، وشيخ الأزهر محمد الخضر حسين والإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت، والشيخ عبد العزيز البشرى والدكتور محمد الطيب النجار، والدكتور أحمد الشرباصى، والدكتور محمد عبد المنعم خفاجى وغيرهم.

وقلما تخلو محاضرة أو ندوة أو كتاب أو بحث عند الشيخ الندوى من حرارة الدعوة إلى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ابتغاء مرضاته، وتنبض بالصدق والإخلاص؛ فتتلقاه القلوب بقوة وحرارة، لأنها تخرج من القلب؛ فلا تعرف طريقا آخر إلا القلب، فهى تهز أوتار القلوب، وتحرك مواجعها ورغباتها الملحة، وتفجر آمالها وآلامها المكبوتة، فلا تجد منفذا تتفجر

من ينابيعه إلا بما تتزود من طاقات جبارة تفيض بمشاعره القلبية، وخواطره الثرية وإيمانه الصادق، تجد ذلك كله من خلال فن التأليف والكتابه عنده انظر كتابي: الأدب الإسلامي بين النظرية والتطبيق الجزء الثالث.

لقد ظهر جوانب هذا الصدق والاخلاص في المشاعر والخواطر على لسان الشيخ واضح رشيد الندوى الأستاذ في جامعة دار العلوم بلكنؤ بالهند ورئيس تحرير صحيفة الرائد، الذى كان يسعد برفقته في محاضرات: «نفحات الإيمان بين صنعاء وعمان»، يقول في مقدمة هذا الكتاب يعقب على محاضرة: «من معانى الإسراء والمعراج»، التى ألقيت في مسجد سيدنا عمر بن الخطاب بالزرقاء في عمان ليلة الإسراء والمعراج ٢٧ من رجب ١٤٠٤هـ، ومحاضرة ألقيت في جامعة اليرموك بأربد في ٢٩ من رجب ١٤٠٤هـ، وفي كلية العلوم العربية في عمان في غرة شعبان، وكلها تدور حول هذه الذكرى يقول الشيخ واضح الندوى:

«ولموقع الأردن الخاص وقربه من القدس الشريف، وتحمل الشعب الأردنى مسئولية خاصة إزاء القدس الشريف، ولانعقاد المؤتمر في الأيام التى حدث فيها ذلك الحدث التاريخى العظيم، الذى كان فيه اتصال الأرض بالسماء عن طريق الإسراء والمعراج، وتحمل هذه الأمة الإسلامية إمامة الأمم عن طريق إمامة سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وآله وسلم للأنبياء والرسل في ذلك اليوم التاريخى الحاسم، وللوضع الذى تعيش فيه هذه الأمة، التى رشحت لقيادة الأمم، وتورطها وارتباكها في مشاكل، وتحديات تهدد وجودها، اليوم ثارت الشجون، وفاضت طبيعة الشيخ أبى الحسن على الحسن الندوى، مستلهما من هذه العناصر الفياضة والواقع المؤلم المرير، فتحدث بكلمات كانت حديث القلب الجريح، تثير الهمم، وتحيى القلوب من غفوتها؛ فحركت هذه الكلمات أوتار القلوب؛ لأنها تفيض من قلب، اجتمع فيه شجى المكان والزمان، والاعتزاز بالماضى الجديد، والتألم بالواقع المرير.. تحدث سماحة الشيخ الندوى في قاعات المؤتمر، وفي المساجد الكبرى بعمان، وفي جامع الزرقاء الكبير، حيث كان استقبال الشباب، وتهافتهم على لقائه منظرا خلابا، يدل على الحب الغامر في شباب الزرقاء، وحماسهم الدينى، على أن كلمة الحق لها أكبر أثر في القلوب، كأنهم وجدوا ضالتهم المنشودة.

كما عقب الشيخ واضح على محاضراته باليمن فقال:

«اختار صاحب الأحاديث اليمنية فى حديثه ولقاءاته، ذلك المنهج الذى كان يلائم طبيعته، وتربيته الدينية، وأثار فى الشعب اليمنى المسلم من مؤازرة الدين ونصرته، وما تم فى أرض اليمن من خدمة للحديث الشريف واللغة العربية، وما تدين له الهند فى الدعوة والعلم، وكان تركيزه على هذه النقطة: الإيمان يمان والحكمة يمانية فليكن اليمن إيمانيا»، انظر مقدمة كتاب: نفحات الإيمان بين صنعاء وعمان لأبى الحسن الندوى.

ومن أهم الأسس الحديثة التى اعتمد عليها الشيخ أبو الحسن الندوى فى تطوير أساليبه حسب مقتضيات العصر، أنه كان لا يكتفى بالاعتماد الكلى على المحتويات التراثية فى فنون وعلوم البلاغة والمعانى والبيان والفلسفة والمنطق وعلم الجدل، بل يفرض على الداعية التعرف على نفسية الحياة الفردية والجماعية، والعقلية المعاصرة، والتطورات فى المجتمع والبيئة ووسائل الإعلام والثقافة، انطلاقا من التوجيه السامى للقرآن الكريم والسنة الشريفة من الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتى هى أحسن فى قوله تعالى: ﴿**ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن**﴾. النحل / ١٢٥ .

لذلك نجده يعتمد فى أساليب دعوته على ثلاثة جوانب تطبيقية وعلمية وهى:

١- طبيعة الحياة الاجتماعية ونفسيتها.

٢- طرق التدريس ودراسة النظريات التعليمية.

٣- دراسة طرق الدعوة وأساليب الدعاية والإعلام وتأثيراتها.

وقد وضح ذلك فى مقدمة كتاب: «مقالات فى التربية والمجتمع» لعميد كلية اللغة العربية بدار العلوم لندوة العلماء، الذى يشرف المعهد العالى للدعوة والفكر الإسلامى بالهند للشيخ محمد الرابع الحسنى الندوى، يقول الشيخ أبو الحسن الندوى فى المقدمة:

«ولا يخفى على من مارس الدعوة وقام بأداء هذه الفريضة الدينية ولاسيما فى الطبقة المتوسطة، التى تأثرت بالفلسفات المعاصرة والحركات الإلحادية والمادية مع الإطلاع على خلفياتها العلمية والثقافية؛ أن مهمة الدعوة ليست سهلة يسيرة قصيرة المدى، كما يعتقد عامة الناس، وأن من إعجاز القرآن وبلاغته أنه أوجز فى بيان تلك الضوابط والأصول الشاملة

لواجبات الداعى وأساليب الدعوة.. قال تعالى: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن».

١- الحكمة.

٢- الموعظة الحسنة.

٣- المجادلة بالتى هى أحسن.

هذه العناوين الثلاثة العريضة، التى تندرج تحتها البحوث المتعلقة بعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الجدل؛ التى تتجرد عن الإفراط والتفريط والمغالاة والمبالغة والتدقيقات اللفظية، والتشقيقات الفنية، وتنبنى على الفهم الصحيح للدين، والمعرفة النفسية، والعقلية البشرية، والمجتمع والبيئة، وتوافق العقول الراجحة السليمة.. وهكذا لم يعد هذا الكتاب، كتاب منهج دراسى جاف، بل أصبح كتاب علم ودعوة وفن، جديرا بأن يقرأه ويتمعنه المعنيون بشئون الدعوة، المهتمون بقضايا مستقبل النشء الجديد، والجيل المثقف المعاصر، وكل من يشعر بأهمية المجتمع المسلم، انظر المقدمة: ص٧: ١١.

ثالثا: عالمية التصوير الأدبى والفنى:

تميز الشيخ أبو الحسن الندوى فى بحوثه ومؤلفاته ومحاضراته، والحوار فى أحاديثه، مهمنا اختلفت موضوعاتها، أو تنوعت سواء فى قضايا الإسلام والفكر والدعوة والأخلاق، والفلسفة والاجتماع، والسيرة بنوعيها، والتاريخ، وأدب السياحة والرحلات، والتراجم للأعلام، والتفسير للقرآن الكريم، وقضايا الأدب والنقد، وغيرها، فقد تميزت فى اعتمادها على التصوير الأدبى، والتعبير الفنى، وسبق أن قلت: بأنه يعد من القلة الذين تميزوا بذلك؛ ليلتقى مع الشيخ الغزالى، والشيخ الشعراوى، والدكتور محمد عبد الله دراز وغيرهم فى الجاذبية الفنية للتصوير الأدبى، سواء كتب الشيخ أبو الحسن الندوى باللغة العربية، لغة القرآن الكريم العالمية، أو كتب باللغة الأوردية، وهى لغة أمة إسلامية دخلت فى إطار عالمية الإسلام أيضا، مثل الأدب الإسلامى باللغة التركية، والأدب الإسلامى للمسلمين باللغة الانجليزية، والأدب الإسلامى للمسلمين باللغة الألمانية، وهكذا فى جميع لغات العالم، من لغات المسلمين فى أدبهم فى أنحاء العالم، وهو ما يجب أن يقال فى تفسير عالمية التصوير الأدبى للأدب الإسلامى، مهما اختلفت الألسنة وتنوعت اللغات.

تميز الشيخ أبو الحسن الندوى فى عالمية التصوير الأدبى؛ بأن كثيرا من كتبه باللغة العربية؛ أو الأوردية ظهرت فى الشرق والغرب مترجمة بلغات أوربية لتؤكد مرة ثانية عالميته فى الأدب الإسلامى، وعالمية لغته العربية؛لأنه لا فرق عندى بين اللغة العربية لغة القرآن، وبين الإسلام، فاللغة العربية هى الإسلام، والعكس صحيح، والإسلام هو العربية؛ لأن دستور الإسلام وتشريعه بلغة القرآن الكريم، وهى اللغة العربية وأدبها، التى سمت بالإسلام وهو دين العالم كله رغم أنف أعدائه؛ لأنها أداته اللغوية والأدبية، وهى اللغة العربية، وتكفل الله سبحانه وتعالى بحفظها؛ لارتباطها بحفظ كتابه العزيز فى هذا العالم إلى قيام الساعة، مصداقا لقوله تعالى: **﴿إنا نحن نزلنا الذكـــر وإنا له لحـــافظون﴾**. الحجر/ ٩.

حينما يكتب الشيخ أبو الحسن الندوى مؤلفاته الفكرية بأسلوب أدبى، ودراساته الأدبية والنقدية كذلك، يكون أديبا عالميا، وهو فى هذا لا يحتاج إلى تتويج المؤسسات العالمية له بهذه الصفة، على النحو الذى استحق به الأديب العربى المسلم العالمى نجيب محفوظ جائزة نوبل العالمية، ولا شك أن أدبه عالمى على الرغم من تسلل العامية وبعض مواقف الجنس المكشوف فى إبداعه الأدبى؛ فهى لم تقدح فى عالميته، بينما عالمية أدب الندوى خلت من ذلك؛ لأن عالمية الاسلام فى لغته وأدبه، لا تحتاج إلى تتويج أو اعتراف من غير المسلمين، وهو ما يجب أن يقال فى تفسير عالمية التصوير الأدبى للأدب الإسلامى، مهما اختلفت الألسنة، وتنوعت اللغات.

لا تنتظر عالمية اللغة العربية وآدابها تتويجا من غيرها، بعد أن شهدت لها بذلك العوالم والكائنات ما ظهر منها وما بطن، لا بأحكام البشر وكلامهم؛ بل تم ذلك بكتاب الله عز وجل، وبكلامه المقدس: **﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾**. فصلت / ٤٢.

وعالمية التصوير الأدبى والفنى يتخذ أشكالا متعددة، وأنماطا ثلاثة متنوعة، وإن اختلفت فى المضمون والمحتوى، وتغايرت أهدافها وغاياتها، لكنها قطعاً تلتقى فى ثوب واحد، وتجتمع فى لوحة فنية فريدة، لتشكل إطاراً واحداً، تجمع بين أركانها صورة أدبية، تموج بالحيوية والحركة، وتنبع من روافد كثيرة، تنبع من الألفاظ المنتقاة، والأسلوب القوى المحكم، والنظم البديع، ومن

الصور الأدبية المستمدة من الحقيقة، ومن الصور الأدبية المستمدة من الخيال، ومن الصور الأدبية المستمدة من النسق الإيقاعي الساحر، وذلك من خلال مشاعر حرة، وعاطفة جياشة، وإحساس صادق.

ويعتمد التصوير الأدبي عنده أيضا على عناصر فنية متنوعة: من الأصوات والحركات، والطعوم، والروائح، والمواقع والأحجام، والأشكال، مما يجعل المتلقي يكاد أن يقول: بأن لوحاته الفنية شعر، وليست بشعر، وقصيدة نثرية، وليست كذلك، بل هي نثر فني، يقابل الشعر، وجنس أدبي يتآخى مع جنس آخر، وهو القصيدة انظر كتابي: الصورة الأدبية تاريخ ونقد، وكتابي: الأدب الإسلامي بين النظرية والتطبيق الجزء الثالث.

هذه الأنماط والأشكال المتنوعة هي:

١ - فن التأليف والكتابة.

٢ - النثر الفني بأنواعه المختلفة.

٣ - أدب السياحة والرحلات.

١- فن التأليف والكتابة:

نجد ذلك في كثير من مؤلفاته، التي تتناول موضوعات علمية، وقضايا فكرية وإسلامية، أو تاريخية، وما شابه ذلك، وهي تمثل معظم مؤلفاته، وعلى سبيل المثال: كتاب: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين»، وكتاب: «الإسلام أثره في الحضارة وفضله على الإنسانية»، وكتاب: «شخصيات وكتب»، وكتب: «نفحات الإيمان بين صنعاء وعمان»، وكتاب: «إذا هبت ريح الإيمان»، وكتاب: «إزالة أسباب الخذلان أهم من إزالة آثار العدوان»، وكتاب: «مسيرة الإنسانية ومصيرها بقيام المسلمين بواجباتهم»، وكتاب: «أزمة إيمان وأخلاق»، وكتاب: «الإسلام فوق القوميات والعصبيات»، وكتاب: «الإسلام في عالم متغير». وكتاب: «أكبر خطر على العالم العربي: المؤتمرات والمخططات الدقيقة العميقة لقطع العرب عن الإسلام»، وكتاب: «تأملات في القرآن الكريم»، وكتاب: «التربية الإسلامية الحرة في الحكومات والبلاد الإسلامية»، وكتاب: «سيرة خاتم النبيين»، وكتاب: «الصراع بين الإيمان والمدنية»، وكتاب: «العقيدة والعبادة والسلوك»، وكتاب: «الطريق إلى السعادة والقيادة للدول والمجتمعات الإسلامية الحرة»، وكتاب: «العرب والإسلام»، وكتاب:

«القراءة الراشدة للأطفال»، وكتاب: «قصص من التاريخ الإسلامى»، وكتاب: «القاديانى والقاديانية»، وكتاب: «المسلمون وقضية فلسطين»، وكتاب: موقف العالم الإسلامى تجاه الحضارة الغربية»، وغيرها.

وهذه المؤلفات تتناول قضايا فكرية وإسلامية، وحضارية، وتاريخية، وفلسفية واجتماعية، وليست قضايا أدبية أو نقدية، أو أدب رحلات، لكن الشيخ أبا الحسن الندوى يتناولها لا بأسلوب بحث علمى، ولكن بأسلوب علمى متأدب، وعرض فنى، وتصوير أدبى، تتراءى للقارئ فى لوحات فنية جذابة، لا أسلوب علمى يخاطب العقل فقط، بل يعتمد على تصوير أدبى، لا يخاطب الفكر والعقل وحدهما، بل تنفتح له منافذ الإدراك الكثيرة من شعور وأحاسيس وعواطف ووجدانات، وعقل وقلب، وأصوات وألوان، وحركات وأشكال، وما أشبه ذلك؛ فيتحرك المتلقى شوقا وعاطفة ولهفة ومشاعرا، يأبى ألا يفارق الكتاب حتى يأتى على آخره.

ويكون الفرق واضحا بين هذا الاتجاه فى فن التأليف، وبين كتاب فى الفقه، أو فى علم الفلسفة، أو فى علم الأخلاق، الذى يعتمد فى أسلوبه على سرد المقدمات الجافة؛ لكى تسلم بالقارئ إلى النتيجة والحكم، مما يجعل المتلقى ينصرف عن القراءة بعد صفحات قلائل، ليعود إليه بعد تجديد النشاط، وتعبئة الطاقة، حتى يقوى على مواصلة القراءة مرة بعد الأخرى، وبعد مرور أيام أو أسابيع، وربما شهور، ليأتى على آخره.

وسنذكر بعض الشواهد من «فن التأليف والكتابة» للشيخ الندوى فى الكتب السابقة، التى ذكرناها آنفا يقول فى كتابه: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين» فى قضية التأثر العالمى العام:

«صارت طباع الناس وعقولهم تتغير وتتأثر بالإسلام من حيث يشعرون، ومن حيث لا يشعرون، كما تتأثر طبيعة الإنسان والنبات فى فصل الربيع، وبدأت القلوب العاصية ترق وتخشع، وبدأت مبادئ الإسلام وحقائقه، تتسرب إلى أعماق النفوس، وتتغلغل فى الأحشاء، وبدأت قيمة الأشياء تتغير فى عيون الناس، والموازين القديمة تتحول، وتخلفها الموازين الجديدة، وأصبحت الجاهلية حركة رجعية كان من الجمود والغباوة المحافظة عليها، وصار الإسلام شيئا راقيا عصريا، كان من الظرف والكياسة الانتساب إليه، والظهور بمظاهره،

وكانت الأمم، بل كانت الأرض تدنو رويدا رويدا إلى الإسلام، ولا يشعر أهلها بسيرهم، كما لا يشعر أهل الكرة الأرضية بدورانهم حول الشمس، يظهر ذلك فى فلسفتهم وفى دينهم، وفى مدنيتهم، وتشف عن ذلك بواطنهم وضمائرهم، وتنم عنه الحركات الإصلاحية، التى ظهرت فيهم حتى بعد انحطاط المسلمين» ص١٣٧ الطبعة الثالثة عام ١٨٨٢م دار القلم الكويت.

فالتأثير والتأثر قضية فكرية تعتمد على سوق المقدمات؛ لكى تقنع القارئ بالهدف والغاية من كيفية التأثر، لكنك تشعر بأن الرجل لا يقيم حدوداً مانعة وعبارات محددة المعنى، بل تناول ذلك بأسلوب فنى، وتصوير أدبي يعتمد على ألفاظ عذبة جزلة موحية، وأسلوب مشرق يموج بالظلال والألوان والإيحاء، فى صور أدبية مستمدة من الحقيقة مثل تقديم الإثبات فى قوله: «من حيث لا يشعرون» ، على النفى فى قوله: «لا يشعرون» ؛ لأن النفى بعد الإثبات يكون كالدليل والحجة التى لا تقبل الجدل أو المراجعة، ولا تبقى فى النفس بقية من شك أو ريب.

وكذلك التنكير فى مقتضاه، والتعريف فى مقامه، والمضارعة والإسمية، فلكل مقام مقال، وغير ذلك من الصور المستمدة من الحقيقة ومن علم المعانى.

وكذلك تجد صورا كثيرة مستمدة من الخيال كالتشبيه والاستعارة والكناية، وهى كثيرة لا يخلو منها سطر، إذا تأملت ذلك أدنى تأمل مثل الاستعارات فى قوله: «بدأت القلوب العاصية **ترق وتخشع، وبدأت مبادئ** الإسلام وحقائقه **تتسرب إلى أعماق النفوس، وتتغلغل فى الأحشاء...»** وغيرها كثيرجدا.

وكذلك تجد صوراً أدبية كثيرة مستمدة من النسق الإيقاعى والموسيقى الداخلية، النابعة من قصر الفقرات وتوازنها، والتقابل بينها، فى طباق أو جناس، أو ترادف، وموسيقى الكلمات فى عذوبتها وسهولتها، والعبارات فى دلالتها على المعانى، واتساق أصوات الحروف وإيقاعاتها فى خفة وظرف وغيرها من مقومات الموسيقى والإيقاع وخصائصه الفنية، ما لا تخلو منه عبارة أو صورة خيالية أو حقيقية.

تلك هى روافد التصوير الأدبى المتنوعة فى الألفاظ والأساليب والصور

المستمدة من الحقيقة والصور المستمدة من الخيال، والصور المستمدة من الإيقاع والموسيقى، والعاطفة القوية الصادقة الحارة التى تتوثب من خلال هذه الصور، والمشاعر القوية الدافعة التى تطل من وراء العبارات والتصوير الأدبى.

أما عناصر التصوير الأدبى فى هذه الفقرة، فتجدها فى الحركة النابعة من صيغة أفعال المضارعة فى النص الأدبى، فهى تدل على التجدد والحدوث والاستمرار، أو النابعة من معانى الكلمات اللغوية مثل «تتغير وتتغلغل وتتحول، وحركة رجعية، وتدنو رويدا رويدا»، وغيرها وتجد الألوان فى الربيع والنبات والأرض والشمس، وهي ألوان حسية، وأما الألوان المعنوية تجدها فى الإسلام والضمير والإصلاح» فألوانها مبهجة معجبة مثيرة، وأما الألوان القاتمة الحزينة فتجدها فى «العاصية والرجعية والغباوة والإنحطاط»، وغيرها، وهكذا بقية العناصر فى التصوير الأدبى كالطعوم والروائح والمواقع والأشكال والأحجام انظر كتابى: البناء الفنى للصورة الأدبية.

وكذلك ترى روافد التصوير الأدبى وعناصره الفنية أكثر وضوحا فى هذا النص الأدبى من خلال تلك اللوحة الفنية، التى تعبر عن قضية: «الوحدة الإنسانية والمساواة البشرية يقول الشيخ أبو الحسن الندوى:

«لم تكن هناك فكرة عن الوحدة والمساواة إطلاقا؛ فأعلن النبى صلى الله عليه وسلم بعد قرون طويلة من الصمت المطبق، والظلام السائد، ذلك الإعلان الثائر المدهش للعقول المقلب للأوضاع: «أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لآدم، وأدم من تراب، إن أكرمكم عند لله أتقاكم، وليس لعربى على أعجمى فضل إلا بالتقوى»، وهذا الإعلان، يتضمن إعلانين، هما الدعامتان اللتان تقوم عليهما الأمن والسلام، وعليهما قام السلام فى كل مكان وزمان، هما وحدة الربوبية، والوحدة البشرية، فالإنسان أخو الإنسان من جهتين، والإنسان أخو الإنسان مرتين؛ مرة وهى الأساس، لأن الرب واحد، ومرة ثانية؛ لأن الأب واحد: **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا﴾**، النساء / ١ وقوله تعالى: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾**. الحجرات/١٣.

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «**إن الله أذهب عنكم عصبية الجاهلية وفخرها بالآباء، إما هو مؤمن تقى أو فاجر شقى، والناس بنو آدم، وآدم خلق من تراب، لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى**»... إنها كلمات خالدة جرت على لسان النبى صلى لله عليه وسلم فى حجة الوداع، وحينما قام النبى صلى الله عليه وسلم بهذا الإعلان التاريخى العظيم، لم يكن العالم فى وضع طبيعى هادئ يسيغ فيه الكلمات الجريئة الصريحة ويطيقها، إن هذا الإعلان لم يكن أقل من زلزال هائل عنيف، إن هناك أشياء قد تتحملها بصورة تدريجية، أو من وراء ستار، مثل التيار الكهربائى؛ فقد تلمسه إذا كان مغطى أو فى بطن الأسلاك؛ ولكننا إذا لمسناه عارياً أصابتنا صدمة عنيفة، أو قضى علينا بتاتا، إن هذه الأشواط البعيدة، والمسافات الشاسعة من العلم والفهم والفكر الإنسانى، التى قطعتها الإنسانية اليوم بفضل الدعوة الإسلامية، وظهور المجتمع الإسلامى، وبجهود الدعاة والمصلحين والمربين، جعلت هذا الإعلان الهائل، الثائر الفائر، المزلزل لأوكار الجاهلية، ومعاقل الشرك والوثنية، والعنصرية جعلتها حقيقة يومية عادية، تنادى بها اليوم كل مؤسسة عن الحقوق الإنسانية والمساواة البشرية، فلا يستغربها أحد» الإسلام أثره فى الحضارة وفضله على الإنسانية» ص٣٠: ٣٤ عام ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٢- النثر الفني:

لقد تنوع النثر الفنى عند الشيخ أبى الحسن الندوى، منها ما جاء تصويرا لوجدانه وعاطفته، وتعبيرا عن ذاته، ومنها ما كان تحليلا لنص أدبى كالحديث الشريف، أو ظهر فى صورة مقال فى النقد الأدبى، أو مقال أدبى فى ترجمة شخصيته فى السيرة الذاتية أو الغيرية، أو أدب الرحلات، أو تحليل أدبى لترجمة شعر من الأردية أو الفارسية إلى العربية، أو رسالة أدبية، أو خطبة، أوغيرها مما يدخل فى أنواع النثر الفنى، الذى أبدع فيه.

وأما الخطب فقد جاءت على صورة محاضرات فى الندوات، التى تعقد له فى أنحاء العالم الإسلامى والعربى، وهى كثيرة كثرة رحلات الشيخ وسياحاته مثل: محاضرة: «شلال الإيمان والإخلاص، وكيف يستفاد منه»، ألقيت فى صنعاء، ومحاضرة: «المسلمون فى رباط دائم» فى جامع المظفر بمدينة «تعز»، ومحاضرة: «درس من قوم سبأ» فى جامع المشهد بصنعاء،

ومحاضرة: «معجزة الإسلام الخالدة» فى معهد النور فى «الحديدة» باليمن، ومحاضرة: «الشخصية الإسلامية ووجوب المحافظة عليها» فى جامعة «اليرموك» بأربد بالأردن، ومحاضرة: «مصدر قوة المسلم» فى لواء المدرعات بصنعاء، ومنها قوله:

«وتؤمنون بأن كل جراحة تصيبكم، إنما هى فى سبيل لله، وكل قطرة من دمائكم تسيل على الأرض، تغير مصائر الأمم، وتنقل الناس من الظلمات إلى النور، وأنتم تقضون على شقاء الإنسانية، وعلى شقاء الأمم، إنما خرجتم لنشر هداية الله وإنقاذ البشرية كما قال سيدنا ربعى بن عامر لرستم قائد قواد الفرس حين قال له : ما الذى جاء بكم فقال رضى الله عنه: «الله ابتعثنا لنخرج من شاء عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام» ، وما أعظم هذا الفارق؟ وما أكبر تأثيره على المشاعر ومنهج التفكير، وإثارة القوة المعنوية، التى هى أكبر من قوة السلاح، وقوة الاجسام، بل أعظم من الطاقة الذرية، التى انتصر بها العدد القليل على العدد الكثير، والإنسان الضعيف على الإنسان القوى مئات وآلافا من المرات فى تاريخ الحروب والغزوات، فإذا أصابكم ألم فقولوا: هذا فى سبيل الله، فلا يهون هذا الألم فقط، بل ينتقل إلى لذة وعزة، وقد دميت أصبع رسول لله صلى لله عليه وسلم فى القتال؛ فتمثل بهذا البيت:

هل أنت إلا أصبع دميت وفى سبيل الله ما لقيت

نفحات الإيمان بين صنعاء واليمن ص٥٣: ٥٦ مطبعة ندوة العلماء الهند عام ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

ومن النثر الفني تحليله الادبي للحديث الشريف:

فقد تناول حديثا شريفا فى الدعاء، الذى دعاه النبى صلى الله عليه وسلم فى الطائف قال: «تعالوا نلق نظرة على الأدعية التى أثرت عن رسول الله صلى لله عليه وسلم فى دواوين الأحاديث وكتب التاريخ والسير، وهل يستطيع أحدنا مهما بلغ تضلعه من الأدب وبراعته فى الفنون الأدبية والأساليب البيانية أن يأتى وهو يريد أن يبدى عجزه وضعفه، ويصور فقره واحتياجه، ويستجلب رحمة ربه، ويستمطر سحابة كرمه بكلمات أشد منها تأثيرا، وأدق منها دلالة على المعانى، وأكثر منها قله فى المبانى، وأحسن منها

وقعا فى النفوس، وجذبا للقلوب، وسحرا للأذهان والعقول.

تصور سفره صلى الله عليه وسلم إلى الطائف، وما يحفه، وأرسل النظر إلى قلب المسافر المتكسر، وقدميه المتضرجتين بالدم، واقرأ قوله فى هذه البيئة الظالمة الخانقة:

«الله إليك أشكو ضعف قوتى، وقلة حيلتى، وهوانى على الناس رب المستضعفين إلى من تكلنى؟ إلى بعيد يتهجمنى، أو إلى عدو ملكته أمرى، إن لم يكن بك على غضب فلا أبالى، غير أن عافيتك أوسع لى، أعوذ بنور وجهك الذى أشرقت له الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة، من أن يحل بى غضبك، أو ينزل على سخطك، لك العتبى حتى ترضى، ولا حول ولا قوة إلا بك».

فهل تستطيع أن تأتى وقد تكيفت نفسك بهذه الكيفية العجيبة بكلمات أحسن منها وأوقع؟ أو هل تقدر مكتبات العالم الغنية على أن تسعفك بألفاظ أكثر منها رشاقة، وأحسن منها رشاقة؟!» نظرات فى الأدب ص٣٧ / ٣٨ دار القلم دمشق ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

ويصف الدكتور عبد الباسط بدر لوحاته الفنية فى الأدب فيقول:

«فإن نصوص الحديث النبوى تقدم كل شئ للإنسان، تقدم البناء الفكرى والسلوكى والذوقى، وتقدم المتعة الجمالية فى البيان الساحر، لذلك عمد أبو الحسن إلى نصوص الحديث الشريف؛ فبين أبعادها الأدبية، وعطاءاتها البلاغية، وآثارها النفسية والاجتماعية، نبه إلى جوانب لا ينتبه إليها إلا متأمل ذواقه، هدى الله بصيرته إلى دقائق الأمور» صحيفة الرائد بالهند عدد شعبان ١٤٠٨هـ ص٨.

وأما المقال النقدي:

ومن مقالاته النقدية التى تناول فيها بعض قضايا النقد الأدبى، منها مقاله النقدى:

«نظرة جديدة إلى التراث الأدبى العربى» فقد نشرته مجلة اللغة العربية التى يصدرها المجمع العلمى بدمشق حين كان عضوا مراسلا فيه، وجعله مقدمة لكتابه: «مختارات من أدب العرب»،وهو مقال طويل جاء أيضا فى

كتاب «نظرات فى الأدب» من ص٢١ : ٣٤، يوجه النقاد إلى إعادة النظر فى تاريخ الأدب العربى، الذى اقتصر على إبداع الشعراء اللامعين، وعلى نصوص الكتاب المحترفين، وغيرها من أدب المداحين، والمتملقين والمتحذلقين، التى تعتمد على تنميق الكلام وتحبيره، بل هناك نصوص أدبية رائعة فى كتب الحديث الشريف والسير والتاريخ والتصوف، وغيرها مما يفتح الأبواب الواسعة والعميقة لتاريخ جديد للأدب العربى، ثم يقول فى نهاية المقال:

«وبالعكس من ذلك إقرأ كتابات الغزالى فى الأحياء» وفى «المنقذ من الضلال»، واقرأ خطب الشيخ عبد القادر الجيلى رضى الله عنه ما صح منها، واقرأ ما كتبه القاضى ابن شداد عن صلاح الدين، واقرأ ما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه الحافظ بن قيم الجوزية فى كتبهما تجد مثالا رائعا للكتابة الأدبية العالمية، يتدفق قوة وحياة وتأثيرا، وذلك هو الأدب الحى الخليق بالبقاء، ولا سبب لذلك إلا أنه عن عقيدة وعاطفة.

وهنالك شئ أخر، وهو أن الإيمان وصفاء النفس، والاشتغال بالله، والعزوف عن الشهوات، يمنح صاحبه صفاء حسياً، ولطافة نفس، وعذوبة روح، ونفوذا إلى المعانى الدقيقة، واقتداراً على التعبير البليغ؛ فتأتى كتابته كأنها قطعة أدبية من نفس صاحبها، وصورة لروحه، خفيفة على النفس مشرقة الديباجة، لطيفة السبك، بارعة فى التصوير، لذلك كان من الأدب الصوفى، ومن كلام الصالحين العارفين أدبية خالدة، لم تفقد جمالها وقوتها على مر العصور والأجيال.

وترى من ذلك نماذج فى كلام السادة الحسن البصرى وابن السماك والفضل ابن عياض، وابن عربى الطائى، تعد من محاسن العربية.

وهذه القطع هى التى تخدم اللغة والأدب أكثر مما تخدمها كتب اللغة والأدب، وهى التى تفتق القريحة، وتنشط الذهن، وتقوى الذوق السليم، وتعلم الكتابة الحقيقية.

إن هذه القطع والنصوص منثورة كما قلت فى كتب الحديث والسيرة والتاريخ وكتب الطبقات والتراجم والرحلات، وفى الكتب التى ألفت فى الإصلاح والدين والأخلاق والاجتماع، وفى بحوث علمية ودينية، وفى كتب الوعظ والتصوف، وفى الكتب التى سجل فيها المؤلفون خواطرهم، وتجارب

حياتهم وملاحظاتهم وانطباعاتهم، ورووا فيها قصة حياتهم.

وهذه ثروة أدبية زاخرة، تكاد تكون ضائعة، وقد جنى الإهمال على اللغة والأدب، وعلى الكتابة والإنشاء، وعلى التأليف والتصنيف، وعلى التفكير، فحرمه مادة غزيرة من التعبير، وباعثا قويا للتفكير.

مخطئ من يظن أن المكتبة قد استنفدت وعصرت إلى آخر قطراتها، إنها لا تزال مجهولة، تحتاج إلى اكتشافات ومغامرات، إنها لا تزال بكرا جديدة، تعطى الجديد، وتفجأ بالغريب المجهول، إنها لا تزال فيها ثروة دفينة تنتظر من يحفرها. ويثيرها.

إن مكتبة الأدب العربى فى حاجة شديدة إلى استعراض جديد وإلى دراسة جديدة وإلى عرض جديد..».

المقال الأدبي في الترجمة للشخصيات في السيرة الغيرية:

من النثر الفنى للشيخ أبى الحسن الندوى التحليل الأدبى لفن السيرة الغيرية، لكثير من الأعلام والشخصيات، التى كان لها دور فى الحضارة الإسلامية والعربية، منها ما كتبه عن إبداع الشاعر محمد إقبال، ودوافع شاعريته، وعن جلال ابن الرومى فى حبه الإلهى، وعن الداعية الكبير محمد إلياس الكاندهلوى منشئ جماعة التبليغ والدعوة، وعن مولانا حسين أحمد المدنى، وعن الشيخ عبد القادر الرائيبورى، وعن شيخ الحديث مولانا محمد زكريا الكاندهلوى، وعن الأمير الفاضل الشيخ حبيب الرحمن الشروانى، وعن العلامة السيد سليمان الندوى، وعن الدكتور السيد عبد العلى الحسنى مدير ندوة العلماء، وعن الشيخ خليل بن محمد اليمانى، وعن الإمام الشهيد حسن البنا، وعن سماحة المفتى السيد أمين الحسيني، وعن الأستاذ سيد قطب، وعن الدكتور مصطفى السباعى، وذلك فى كتابه: «شخصيات وكتب» مطبعة ندوة العلماء لكنؤ بالهند، يقول الشيخ أبو الحسن الندوى فى التحليل الأدبى لشخصية مولانا حسين أحمد المدنى:

«كان الشيخ من نوادر العصر، وأفراد الرجال صدقا وإخلاصا، وعلو همة وقوة إرادة، وشهامة نفس، وصبرا على المكاره، ومسامحة للأعداء، ويشفع لهم، ويسعى فى قضاء حوائجهم، وثباتا على المبدأ، ورحابة ذرع، وسعة صدر، وجمعا لأشتات من الفضائل والمتناقضات من الأعمال، له نزاهة لا ترتقى إليه

الشبهة، كان من مربوع القامة، كبير الهامة، عريض الجبهة، واسع العينين، أسمر اللون، جسيما مفتول الذراعين، قوى البنية، وقوراً مهيبا فى غير عبوس أو فظاظة، طلق الوجه، دائم البشر، وكان ملتزم الملابس الشخينة من النسيج الوطنى، وكان شديد البغض للأنجليز كشيخه محمود حسن، شديد الحب والبغض فى الله» كتاب: «شخصيات وكتب» ص٢٥ – ٣٤.

وتراجمه الأدبية تتميز بسمات تختلف عن الطريقة المعروفة من الاهتمام بالأحداث الكبيرة، وما تركته من آثار علمية وأدبية، بل أضاف إلى ذلك سمات جديدة غير معهودة منها: الدافع النبيل، وإدراك ما فى الكلمة والأسلوب من وجدانات ومشاعر مختلفة، وعاطفة صادقة، وإخلاص وصدق، ومراعاة الأمانة والدقة مع البصيرة النافذة، وروعة التصوير، والقدرة على البيان.

وقد أشار إلى ذلك الدكتور عبد الباسط بدر فقال: «وينبه المترجمين إلى ضرورة أن يدركوا الكلمات، «درجة حرارة وبرودة»، وعليهم أن يحسوا بها، ويحسنوا توظيفها.. فوالده مؤلف أكبر موسوعة فى ترجمة رجال الهند المسلمين، وجده سبق إلى وضع موسوعة بالفارسية» نظرات وتأملات فى الأدب صحيفة الرائد الهند عدد رمضان ١٤٠٨ هـ ص٩.

المقال الأدبي في ترجمة الشعر:

تميز الشيخ أبو الحسن الندوى بموهبة أدبية فى تحليل النصوص الشعرية حينما يترجمها من الأردية أو الفارسية إلى العربية، مثل ترجمته لشعر جلال الدين الرومى فى الحب الإلهى، ولشعر محمد إقبال، حتى يغلب على الظن أن تحليلاته الأدبية ترتقى فى الشاعرية إلى الأصل؛ فتحسبها شعراً لا نثراً فنيا، فيعرضها فى لوحات فنية مكتملة الروافد، متنوعة العناصر، غنية بالحركات والأصوات والألوان والأحجام والطعوم والروائح، مما يجعل القارئ يكاد أن ينسب أصل النص قبل الترجمة إلى الندوى، لا إلى الذى ترجمه عنه، وتلك قدرة بيانية وأدبية فذة، تدل على بصيرة نافذة وناقدة وواعية، وثقافة واسعة وعميقة.

وقد اعترف له بهذه الدقة فى التحليل الأدبى كثير من المتخصصين ممن يعدون حجة فى شعر إقبال، منهم رئيس قسم الأردو «البروفسور» رشيد أحمد الصديقى فى جامعة «عليكره» الإسلامية معترفا فى مقدمة كتابه: «نقوش

إقبال» أي روائع إقبال فقال:

«بأن هذا الكتاب له مكانة خاصة فيما كتب عن إقبال، وأن مؤلفه قد أنصف الموضوع، وأخلص له» وطلب منه أن يستمر في الكتابة عن إقبال ويتحف العالم العربي والإسلامي بالمزيد الجديد، وقال عنه: عن كتاب روائع إقبال أيضا الناقد ماهر القادري الشاعر الباكستاني الكبير منشئ مجلة: «فادان»: إن فكر إقبال وروحه قد امتزجتا مما جاء في هذا الكتاب وسريا فيه كالرائحة في الرياحين، والنور في الكواكب النيرة.

وشهد بذلك أيضا نجل محمد إقبال الدكتور جاويد إقبال فقال: «ولقد عرض مؤلف هذا الكتاب جوانب مختلفة من فكر محمد إقبال في أسلوب أكبر ظني إنه يوافق شعور محمد إقبال نفسه، أو كان يؤثره لشرح أفكاره».

يقول الشيخ أبو الحسن الندوي في ترجمة قصيدة «شعر الشباب المسلم» للشاعر محمد إقبال في لوحة فنية، ونثر أدبي يرتقي إلى درجة الشعر أو يكاد، يقول رحمة الله تعالى في ترجمة قصيدة «اليقظة الإسلامية» أيضا منها:

«أنت أيها المسلم يد القدرة الإلهية، ولسانها وترجماتها، جدد فيك الإيمان واليقين، فقد عراك الظن والتخمين، إن مقامك ومنزلك وراء هذه القبة الزرقاء والسماوات العلى، وإن ركبك يمشي فوق النجوم النيرة والكواكب المتلألئة.

إن هذا الكون بما فيه ومن فيه، سائر إلى الزوال والفناء، ولكنك تملك الآماد والآباد والأبعاد، فإنك أنت رسالة الله الخالدة الأخيرة، فأنت خالد مع خلود رسالتك، ودائم بدوام دورك ومهمتك.

إن دماءك القانية الفياضة عطر حنا لعروس الوردة الحمراء، فبدمائك السخية الطاهرة تنتعش الورود والأزهار، ويجري في عروقها ماء الحياة، إن نسبك المعنوي متصل بسيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام؛ فأنت باني الحرم ورافع قواعد البيت العتيق، إن فطرتك حارسة وأمينة لإمكانات الحياة وأسرار الوجود، فأنت المحك الأصيل لجوهر الكون وسر الحياة، وإن ما حملته النبوة من تحفة غالية، وهدية ثمينة من عالم الماء والتراب إلى عالم الخلود الذي لا يزول ولا يحول، إنما هي أنت، وقد انكشف هذا السر الدقيق بماضي الأمة الحنيفة، والملة السمحة البيضاء، إنك أنت الوصي على هذه الشعوب والأمم، التي تقطن بلاد آسيا.

عد مرة ثانية إلى دروس الصدق والعدل والشجاعة؛ فالكون فى انتظارك، وقيادة العالم تتطلع إليك، وتستشرق نحوك، إن غاية الخلق والأمر وسر الدين والإسلام، أن تسود الأخوة والمحبة والوئام، حطم أيها المسلم أصنام اللون واللحم والدم، وذب فى بوتقة الملة الحنيفة السمحة؛ لتصهر صهرا جديدا، بلا فروق ولا امتيازات، ولا جنسيات ووطنيات ولا عصبيات وقوميات.

إلى متى تتمتع برفقة الطيور المغردة فى الحديقة الفيحاء بين الأغصان الرطبة البليلة، أليس بجناحيك قوة طيران الصقور المحلقة فى الفضاء، التى تنشئ أوكارها في الجبال الجرداء والشماء ، إن يقين المسلم وإيمانه فى عالم الظن والتخمين كمصباح الراهب فى الصحراء فى ظلمات الليل البهيم، ما الذى أطاح بعروش كسرى وقيصر، وقضى على ظلمهما وجورهما، إنه قوة «على» ، وفقر «أبى ذر» ، وصدق «سلمان» الخ.

كتاب روائع إقبال: ص٢٥١ : ٢٥٩ عام ١٤٠١هـ - ١٩٨١م لكنؤ الهند.

وللشيخ أبى الحسن الندوى فنون نثرية أخرى مثل: فن القصة، وخاصة للأطفال، وفن السيرة الأدبى، وقد تحدثنا عنها قبل ذلك بالتفصيل، وفن أدب الرحلات، وقد تحدثنا عنه أيضا، ويكاد ألا يخلو كتاب أو بحث أو محاضرة من سمات النثر الفنى فى تصويره الأدبى والتى تجاوزت أكثر من سبعين ومائة كتاب، قد نشرت له فى مراحل حياته المختلفة.

أبو الحسن الندوي مؤسس رابطة الأدب الإسلامي العالمية:

كان الشيخ أبو الحسن الندوى يرى أن الأدب الإسلامى هو الأدب العالمى الخالد؛ لأنه يستمد قيمه الخلقية والفنية من كتاب مقدس خالد هو القرآن الكريم والسنة الشريفة، فالآداب الأخرى سواء أكانت تصور المادية والاشتراكية والشيوعية، أو تصور المادية العلمانية، لا يمكن أن تتحقق له صفة الخلود، التى تميز بها الأدب الإسلامى، لأنه تابع لنظرية بشرية متغيرة وقاصرة، ويتغير حسب الظروف السياسية والاقتصادية؛ فقد رأينا سقوط أدب المادية الماركسية الشيوعية، حين انهار النظام المادى الشيوعى الاقتصادى والسياسى؛ فانهار أدبه، وأصبح يمثل مرحلة تاريخية فى شرق أوربا، وكذلك المادية العلمانية تسير بخطى حثيثة نحو الانهيار فى المعسكر الغربى، لأنه مجرد من

الجانب الروحى، ومفتقر إلى القيم الخلقية السامية، مما يجعله آهلا للسقوط والتردى فى المستقبل القريب.

بينما الأدب الإسلامى لا يمكن أن ينهار، لأنه أدب الوسطية الإسلامية، الذى يجمع بين القيم الخلقية والقيم الفنية، أو بين الجانب الروحى والجانب المادى فى توازن واتزان، فلا يخضع لتيار سياسى، أو اقتصادى غير ثابت؛ بل يستمد أصوله وروافده وقيمه الخلقية والفنية من كتاب الله عز وجل الخالد: القرآن الكريم؛ فهو أدب خالد بخلود القرآن الكريم ودوام التشريع الإسلامى دين هذه الأمة إلى قيام الساعة.

لذلك لا يمكن أن ينهار كما انهار الأدب المادى الماركسى الشيوعى، بل سيظل خالدا بخلوده مع رسالة الإسلام والقرآن الكريم تتحقق له العالمية، ليظل ثابتا فى جميع أنحاء العالم، لا يهتز ولا يضعف ولا ينهار؛ لأن قيمه الإنسانية والخلقية لا يمكن مسخها لعدم استغناء الإنسان عنها، كما أنها لا تتغير بتغير الزمان والمكان؛ بل ستظل القيم فى كل عصر، ومع كل الأجيال.

وكذلك قيمه الفنية السامية المستمدة من كتاب الله الخالد، ستظل أيضا حية خالدة، فلا تموت ولا تختفى كما تختفى اللهجات الشعوبية من عصر إلى عصر، لتحل محلها لهجة أخرى معاصرة، تتناسب مع كل عصر أو أمة، بل تظل القيم الفنية المستمدة من القرآن الكريم والسنة الشريفة، ولغة التراث الإسلامى حية مع الأجيال فى كل العصور؛ لذلك تتحقق عالمية الأدب الإسلامى فى لغته وأسلوبه، وبالتالى سيظل الأديب أديباً عالميا.

لهذا كله نادى الشيخ أبو الحسن الندوى بتأسيس رابطة الأدب الإسلامى العالمية فى أوائل الثمانينيات، حين بدأت جلساتها المبكرة عام [١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م] ثم أعلن تأسيسها رسميا عام [١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م] فى المملكة العربية السعودية ثم أصبح الشيخ أبو الحسن من مؤسسيها وأول رئيس لها، وحضر المجلس الاستشارى للجمعية العامة وهو مجلس الأمناء فى لكنؤ بالهند فى عام [١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م].

ويرجع قيام الرابطة إلى ملكة الشيخ أبى الحسن الندوى الأدبية الرفيعة التى منحه الله تعالى إياها، وذلك فى بيان بليغ ناصع، كما ظهر ذلك فى كتبه الكثيرة، ورسائله المتنوعة، مما شهد له كثير من النقاد والأدباء؛ فقد كتب

الأستاذ على الطنطاوى مقدمة لكتابه: «الطريق إلى المدينة» يقول فيها:

«يا أخى الأستاذ أبا الحسن لقد كدت أفقد ثقتى بالأدب حين لم أعد أجد عند الأدباء هذه النغمة العلوية التى غنى بها الشعراء من لدن الشريف الرضى إلى البرعى، فلما قرأت كتابك وجدتها فى نثر هو الشعر إلا إنه بغير نظام..»

فالله سبحانه وتعالى منحه القلب الصادق والمخلص، والعاطفة الجياشة المتدفقة بالحب والحنان، مما كان له تأثير عظيم فى سامعيه وقرائه، وترى ذلك واضحا فى ترجمته لروائع محمد إقبال من الشعر إلى العربية؛ فقد صاغه نثرا فنيا أدبيا راقيا، حتى أصبح قريبا من الشعر، بل أقوى مما ترجمه من قصائد إقبال شعرا، وصنع مثل ذلك فى شعر جلال الدين الرومى وخاصة فى شعر الحب الإلهى.

وقامت الرابطة بعقد ندوة لعرض فكره وأدبه تكريما له فى اسطنبول بتركيا فى [٢٤ من ربيع الأول إلى ٢٧ / ٣/ ١٤١٧هـ - الموافق ٨ آب أغسطس إلى ١١ / ٨ / ١٩٩٦م]، وتناول المتحدثون - وكنت من بينهم - فى المؤتمر بحوثهم حول المحاور الآتية:

١- أبو الحسن الندوى مؤسسا للأدب الإسلامى.
٢- مكانته فى الأدب الأوردى.
٣- دوره الفعال فى أدب الأطفال.
٤- مكانته فى تراجم الرجال.
٥- مكانته فى السيرة الذاتية.
٦- مكانته فى السيرة النبوية الشريفة.
٧- مكانته فى أدب الرجال.
٨- موقفه من التربية الإسلامية.
٩- موقفه من العلوم الإسلامية.
١٠- موقفه من فقه الدعوة الإسلامية.
١١- أنشطة الدعوة الإسلامية وموقفه منها.
١٢- موقفه من قضايا مسلمى الهند.

١٣- موقفه من قضايا العالم العربى.
١٤- موقفه من الفكر الإسلامى المعاصر.
١٥- بين الفكر والأدب فى مؤلفاته وكتبه ورسائله.

وقد شرفت بصحبته والحضور معه فى عمان فى المملكة الأردنية الهاشمية عام ١٩٩٨م حين عقد مجلس أمناء الرابطة اجتماعه السنوى فيها، وقامت المملكة ممثلة فى العاهل الملكى وحكومته باستقباله وتكريمه بصحبة مجلس الأمناء، وهكذا كان شخصية عالمية فذة فى فكره وأدبه وجهاده، حتى لقى ربه سبحانه وتعالى راضيا فى آخر شهر رمضان المبارك عام [١٤٢٠هـ]

رحمه الله تعالى رحمة واسعة، وبعثه مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا ذلك الفضل من الله وكفى بالله عليما.

أ. د. علي علي صبح

الحداثة والعراقة في ميزان اللغة والأدب والدين

للدكتور/ السيد تقى الدين

الصراع بين القديم والجديد :.

الحياة الانسانية تقوم على أصلين لا ثالث لهما ولا محيد عنهما هما البقاء من ناحية والاستحالة من ناحية أخرى.

ونحن بحكم البقاء وحاجتنا إليه مضطرون إلى أن نصل بين أمس واليوم والغد مضطرون إلى أن نصل بين القديم والجديد مضطرون إلى أن نشعر بأن حياتنا الآن هى ان لم تكن حياتنا قبل الآن فهى أثر قوى من آثارها ونتيجة لازمة من نتائجها.

ونحن بحكم الاستحالة والتطور مكرهون على أن تشعر بان يومنا يغاير امسنا بان حياتنا الآن ان اشبهت حياتنا أمس من وجهة أو وجهتين فهى تغايرها من وجوه.

وإذن فنحن بين الشعور بالبقاء والحاجة إليه - وبين الشعور بالتطور والحاجة إليه مترددون فى ميولنا وأهوائنا وارائنا فمنا من يؤثر هذا الشعور بالبقاء فيغلبه على كل شئ فى نفسه حتى تصبح غايته الحقيقية الا يكون إلا ابن تمه والا حلقة من حلقات هذه السلسلة المتواصلة التى لا تعرف لها أولاً ولا آخراً وهى سلسلة الحياة.

ومنا من يؤثر هذا الشعور بالتطور والاستحالة فيكلف بالجديد ويرغب فيه ويندفع فى هذه الرغبة وذلك الكلف فلا يفكر إلا فى شئ واحد هو أن يعدو ما استطاع إلى الأمام دون أن يقف فيفكر فى حاضره وأن يلتفت فينظر فى ماضيه.

ويشتد الخلاف ويعظم بين هاتين الطرفين المتناقضين بين أنصار القديم المسرفين فى نصره -واشباع الجديد الغلاة فى التشعييع له يشتد هذا الخلاف

ويعظم حتى يشعر به أوساط الناس وجماعاتهم المختلفة التى تخضع للحياة وتحياها هادئة وادعة غير شاعرة بتطور ولا بقاء- وإنما هى محققة لهذين الاصلين تحقيقاً طبيعياً غير متكلف ولا منتحل- تشعر هذه الجماعات الوسطى بما بين هاذين الطرفين المتناقضين من جدل عنيف وخلاف عظيم فتتوسط بينهما ويظهر بها القسم الثالث الذى هو خلاصة الأمة والذى هو المحقق الوحيد للاعتدال الطبع وصفاء المزاج والذى هو المحقق الوحيد للصلة الصحيحة المنتجة بين القديم وبين الحديث.

وهذا الاختلاف بين القدماء والمحدثين يتفاوت تفاوتاً عظيماً باختلاف الأم والأجيال فهو منتج جيداً فى أمة من الأمم عقيم جداً فى أمة اخرة معتدل الانتاج فى أمة ثالثة ثم نوعه نفسه يختلف باختلاف هذه الأم والأجيال فقط يختلف القدماء والمحدثون فى الألفاظ وقد يختلفون فى المعانى وقد يختلفون فى الألفاظ والمعانى وقد يختلفون فى الأنواع الفنية نفسها فتظهر الحياة الأدبية فى هذا العصر فى صور ومظاهر جديدة لم تألفها العصور الأولى ولم تعرف من أمرها شيئا.

خليق بنا أن نتدبر حين نقرأ التاريخ ونحاول فهمه وتفسيره خليق بينا ان نفهم قوانين ووصفها ابن خلون وهما :

أن الناس جميعا متشابهون مهما تختلف أزمناتهم وأن الناس جميعا مختلفون مهما تشتد بينهما وجوه الشبه.

الملائمة بين اللغة والحياة :.

وإذا كنا نعد اللغة هى المادة الأولية للأدب فلا بد أن تخضع اللغة لقانون التطور.لتسير الادب فالأدب انعكاس للحياة والحياة دائمة التجدد لأن مسيرتها مستمرة إلى أن يأذن الله بالنهاية.

وينبغى أن لا يستعير الأديب نسياب غيره أن لا يستعير اسلوبه وأن يقلل كلما أمكن من والاقتباس حتى لا تختفى شخصيته وراء أساليب الآخرين فالأسلوب هو الرجل فينبغى أن يلبس كل أديب ثيابه الخاصة به وأن تتفق هذه

الثياب مع ذوق عصره حتى لا يكون أضحوكة على الأفواه توحي بالسخرية.

لبنات الأسلوب كثيرة تأتي في مقدمتها لغته التي تحمل فكره وشعوره.

وقد يخيل إلي أن من الخير أن يتفق الأدباء على أن لكل عصر ضروباً من الحس والشعور تقتضي أسلوباً كتابياً يحسن وصفها ويجيد التعبير عنها دون أن يسرف في التقليد أو يغلو في التجديد ولست أدري لم لا يتفق الأدباء على هذه القضية مع أنهم في حياتهم المادية العملية يلائمون بين أدوات الحضارة واللغة التي تعبر عنها ليستقيم تفكيرهم ويفهموا الناس ويفهمهم الناس ايضا فينبغي أن يلائموا بين حياتهم المعنوية وبين اللغة التي تعبر عن هذه الحياة المتطورة أو بعبارة أصح مالنا لا نلائم بين اللغة وبين الحياة.

فينبغي أن يساير الرقي اللغوي الرقي الحضاري ليكون هناك انسجام بين الحضارة وبين الاسلوب الذي يعبر عنها دون غلو أو شطط وفي نفس الوقت دون جحود أو تحجر فالمرونة مطلوبة في هذا المجال الحيوي ففي العصر الحديث مثلاً ينبغي الا نغلو في اصطناع الاساليب الجاهلية أو العباسية فذلك مخالف لطبيعة الحياة التي تقضي أن يكون اللفظ ملائماً للمعنى وأن تكون اللغة مرآة الاطوار المختلفة التي يتقلب فيها المتكلمون - أقول إن اتخاذ هذه الأساليب عيب خلقي في نفسه لأنه يدل على أن الكاتب أو المتكلم يعيش في تناقض متصل مع حياته الواقعة فهو يحس شيئا ويقول شيئا آخر وهو يشعر بشيء وينطق بشيء آخر.

اتخاذ هذه الأساليب نقص أدبي لأن الكمال الأدبي يستلزم أن تكون اللغة ملائمة للحياة وهو نقص خلقي لأنه كذب للكاتب على نفسه وعلى معاصريه وهو نقص من جهة أخرى لأنه لا يدل على أقل من أن الكاتب ينكر شخصيته ولا يعترف لها بالوجود وأي إنكار للشخصية أشد من أن تحس وتشعر ثم تستحي أن تصف إحساسك وشعورك كما تجدهما فتستعير لهذا الوصف أساليب لا تلائمه وضروباً لا تؤديه لنا الحياة خاصة ولنا لغة خاصة تلائم هذه

الحياة فما لنا نفرق بين الاشياء المؤتلفة - وما لنا نقطع الأساليب المتصلة وما لنا نعيش فى عصر ونتكلم فى عصر آخر.

اللغة ظاهرة من ظواهر الاجتماع الإنساني :.

اللغة ليست وحى السماء - وإنما هى ظاهرة من ظواهر الاجتماع الإنسانى لم يصنعها فرد بعينه ولا جماعة بعينها. وإنما اشتركت فى وضعها الأمة التى تتكلنها دون أن تعلم متى وضعتها - ودون أن تستطيع أن تعين لكل فرد من أفرادها أو جماعة من جماعاتها حظاً من ألفاظها وأساليبها.

وإذا كان الأمر كذلك فلابد من أن نلاحظ فى اللغة :ـ ألفاظها ومعانيها وأساليبها شيئين مختلفين كلاهما يجعل تجدد اللغة امراً محتوماً.

الأول ان لنفسية الأمة وحاجاتها والظروف التى تحيط بها اثراً قوياً فى تكوين اللغة وان اللغة ليست فى حقيقة الأمر إلا أثراً لهذه النفسية والحاجات واالظروف فإذا أردت أن لا تتجدد الأمة ولا تتطور فابدأ بنفسية الأمة وحاجاتها وظروفها فقفها عند حد معين لا تعدوه يتم لك ما تريد.

الثانى أن الافراد يتكلمون اللغة ويصرفونها فى أغراضهم وحاجاتهم - ومهما يكن سلطان الجماعة على الفرد ومهما يكن خضوع الفرد للجماعة وفناء شخصية فى مجموعها فله حظ من شخصيته يمتاز به عن غيره من الناس- ولهذا الحظ من الشخصية الذى يختلف قوة وضعفاً باختلاف الأفراد وحظوظهم من الرقى العقلى أثره فى اللغة فليس لك أن تكلف الشاعر أو الكاتب المجيد أن يصف شعوره وعواطفه وحسه كما يصفها رجل من عامة الناس وليس لك إن تكلف العالم أن يصف علمه بنفس اللغة التى يتكلمها عامة الناس فإذا أردت أن تحول بين اللغة وبين التجدد فابدأ بشخصية الأفراد فامحها محواً تاماً حتى يستوى الناس جميعا فى الحس والذوق والفهم والشعور فإن تمت لك هذه المساواة - وتم لك حرمان الجماعة من التطور فسيتم لك وقوف اللغة عند حد من الحدود لا سبيل إلى تجاوزه ولكنك تعلم أن هذا غير ميسور.

على أن هناك عاملاً جوهرياً فى تطوير الإنسان وتحضيره والترقى بذوقه وفكره وشعوره إلى حيث يحسن التعبير عن الحياة فى حركتها الصاعدة واتجاهها نحو مسار أفضل وذلك العامل هو «التعليم والثقافة»

الأدب والدين والأخلاق :.

مضى حديثنا عن إشراقة الأدب وشفافيته وترجمته على العواطف السامية والمثل الرفيعة أما الدين فإنه يهذب الفطرة ويصفى النفس ويسمو إلى السماء ويملاء قلبة ايماناً بالله وثقة بالمثل الانسانية العالية ويقدم له القدوة الحسنة من الملائكة والنبيين والمرسلين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا.

وقد اعتصمت الأمة بعقيدتها واستمسكت بدينها لا تنخدع عنه بشئ ولا تسمح لأحد بدعوى حرية الراى أو غيرها أن يمس الإسلام بسوء أو أن يقول فيه إلا خيراً فهى تعلم أن لكل حرية حدوداً من حرية الآخرين أو حقوقهم أو من الآداب العامة أو نحوها من مقررات العرف القائم والتقاليد الراسخة- وكلها أو كثير منها له حدود وضيعة أريد بها خير المجتمع والمحافظة على سلامته واستقرار الحياة والنظام فيه فأولى ثم أولى أن تحد حرية الرأى باحترام الدين واتقاء الخوض فيه بما يمس قدسيته من قريب أو بعيد فإنما هو وحى أوحاه الله إلى رسوله صلوات الله عليه وقد ظهرت جماعات إسلامية شتى قد تختلف فى الصيغة والنظام ولكنها لا تختلف فى الغاية والقصد فكلها الإسلام ويؤمن به ويجاهد لإعلاء كلمته ونشر ثقافته واحكامه وتوطيد الروابط بين ابنائه ومنذ ظهر الإسلام وهو محور الحياة عند المسلمين محور الحياة الاجتماعية والأدبية والسياسية والاقتصادية.

ويهمنا هنا أن نلقى نظرة عامة على الأدب فقد اصطبغ الأدب فى صدر الإسلام بالصبغة الإسلامية فلما مضى عهد الرسول (ص) وعهد الخلفاء الراشدين قل تعرض الشعراء للدين شغلتهم عنه أحداث السياسة

ومنازعات الحكم أو شئون العيش وابتغاء الرزق حتى إذا ضعف سلطان المسلمين وتوالت عليهم المحن واخذتهم المظالم من كل جانب وعز الرجاء إلا فى الله أخذ كثير من الشعراء ينظمون فى مدح الرسول والشكوى إليه والتوسل له لعل الله أن يتدارك أهل دينه ويكشف عنهم الغمام.

على أن هذه الدعوة لم تلاق كفاءها من الإقبال وحسن الاستجابة ولم يكن لها من أثر سوى القصائد الإسلامية عند شوقى وحافظ وعبد المطلب وحرم وغيرهم فى العصر الحديث كما ظهرت طائفة قيمة من المؤلفات الإسلامية أخرجها نخبة من اعلامنا المشهورين فى عالم الكتابة والتأليف وعرضت فيها أعظم شخصيات الإسلام عرضاً تاريخياً كاشفاً يجلو خصائصها ويكشف عن عبقريتها وعن المثل العليا التى تتمثل فيها ويفسر أعمالها المشتبة تفسيراً بارعاً يحق الحق ويزهق الباطل ويفضح أكاذيب المفترين وجهالة الجهلاء المدعين،

وبالرغم من ذلك فليس لنا فلسفة روحية تستند إلى الدين وتستلهم أنظمتها ومثلها العليا منه ونقنع الشباب أن يثق بها ويعتزم بناء الحياة عليها فى الاقتصاد والتشريع والسياسة والحكم والتربية والفنون ولعل هذا كما يقول الأستاذ فتحى رضوان هو سر تهافتنا على حضارة الغرب وافتتاننا بكل ما يصدر عنه من فلسفة ونظم ومذاهب وآراء حيث يقول[1] -«إن الذى نراه من تهافت المصريين بل المسلمين والشرقيين عامة على ما تنتجه أوربا وأمريكا وما يصدر عنها من أفكار ودعاوى هو علامة على الجدب الروحى الذى أخذ يعانيه أهل هذه الرقعة الفسيحة من الأرض فهم جياع تفتك بهم مجاعة قلبية تجعلهم فى يد الاستعمار عجينة طيعة لينة وتجعلهم أمام مفاتن السينما الغربية ومجلات تلك البلاد وصحفها فرائس لا حول لها ولا قوة ولا يزال قصصنا فى جملته يدور على تعلق الرجل بالمرأة وطلبه إياها وعلى تدلل المرأة عليه واستوائها سواء

(١) من مقال عن الإسلام والمشكلات الاجتماعية نشر بأهرام ١٣/ ٨/ ١٩٤٦م.

فى ذلك قصص القراءة وقصص التمثيل وقصص الصور الناطقة فالرجل دائماً فى أكثر هذه القصص صائد محتال ينثر الحب وينصب الشراك والمرأة دائما صيد مأمول: ـ قد ينفر من الصائد ولكنه مع ذلك يطمعه فيه ويغريه بالالحاح فى تتبعه كأن ليس للرجل ولا المراءه من عمل فى الحياة سوى هذا العبث الأثيم أو كأن هذا هو العمل الذى لا ينبغى أن يكون لهما عمل سواه فى الحياة كما يجب أن تكون. وليس يخاف ما ينفثه أمثال هذا القصص الماجن فى نفوس الشباب خاصة من شر واستهتار وما يعرض له كيان الجماعة من فساد وانحلال. ونحن فى دراسة الاعلام ولاسيما الأدباء لا نعنى بالحديث عن عقائدهم ولا عن نصيبهم من التدين وإن نفعل ففى كثير من التردد والاستحياء والاقتضاب ومرد ذلك على ما أعتقد إلى فكرة غير مسلمة أو حت بها المادية فقرت فى نفوسنا ونزلت منها منزلة الحقيقة الثابتة لا تقبل جدلاً ولا يرقى لها خلاف هى ان الدين علاقة بين المرء وربه والأمر فيه لله وحده فما اشتغالنا به فى دراسة الناس؟ وما تدخلنا باسمه بينهم وبين ربهم؟ ألا ان ذلك لنوع من التطفل لا يجمل بالرجل العصرى المثقف أن ينزل إليه وهى فكرة مشوبة يلتقى فيها حق وباطل وصواب وخطأ فالدين لله حقا ولكنا إذ نتكلم عن نصيب المرء منه لا يصير لنا بل يظل على حاله لله وحده ولا نصير نحن بما نفعل متطفلين ندخل أنفسنا فيما لا يعنينا ولا شأن لنا به فالدين يطبع صاحبه بطابعه ويتمثل له فى سلوكه ويوحى إليه فى تفكيره باعتباره عضراً فى جماعة وعاملاً من عمال المجتمع الذى يحيا فيه وإذا كنا فى دراسة الاعلام لا نرى باساً أن نلتمس السبيل إلى كل شئ فى حياتهم الخاصة والعامة ونود مشوقين لو عرفنا كل خطرة فكر جالت فى رؤوسهم وكل خفقة عاطفة اهتزت لها نفوسهم فكيف لا نلتمس مثل ذلك ولا نود معرفته فى العقيدة والدين وان لهما فى حياتهم وآثارهم لعملاً كبيراً وتأثيراً غير منكور.

واصحاب الادب والفن ناس من الناس يجرى عليهم كل ما يجرى على سواهم من شئ بل إنهم لحريون بحكم عواطفهم المشبوبة ووجداناتهم

الصحيحة وأخيلتهم المحلقة أن يستشيروا الدين ويواخذوا بمثله ويجدوا له من الأنس والروح ما يجد كثير غيرهم ولنذكر زماناً كان فيه من الشعراء الزاهد المنقشف والجاد الصارم والخير المستقيم - ومع ذلك فقد جاءوا من الشعر بشئ عظيم وبلغوا فيه مبلغ الافذاذ من شعراء الانسانية والخلود.

إن الدين يبعث فى أساليب الأدب روحاً طيبة تفيض بالمحبة والسلام والتاخى والمساواة والشفقة وتلك كانت طريقة الرسل فاستطاعوا أن يصفوا النفوس من أدران الرذائل وأن يسموا بها إلى درجات الطهر والفضيلة- وليس ينكر ما كان بين الدين والأدب من صلات قديمة فإن الأناشيد الدينية من فنون الشعر الجميل والدين والأدب يتأثران بالالهام ويقصدان إلى تهذيب الجنس البشرى ذلك عن طريق الشعائر الدينية المقدسة وهذا عن طريق العواطف الصادقة والاخيلة الجميلة وأقدر رجال الدين على القيام بواجبهم هم الأدباء الذين أوتوا من صدق الشعور وملكة البيان ما يعينهم عن ادراك الفضائل الدينية وبثها فى نفوس البشر وقد قال سيدنا موسى عليه السلام يخاطب المولى جل جلاله لما بعثه إلى فرعون وقومه«وأخى هارون هو أفصح منى لساناً فأرسله معى رداء يصدقنى إنى أخاف أن يكذبون» وكان سيدنا محمد(ص) أفصح العرب وكان القرآن معجزة الإسلام الأدبية وكان الأدب العربى من خير الوسائل لنشر الدين حتى أشرب روحه واتجهت دراسته إلى تعرف إعجاز القرآن واستنباط الأحكام الشرعية منه فمحاولة الفصل بين الأدب والدين محاولة واهمة بل لقد بلغ الهوس ببعض المفكرين أن زعموا أن الزواج يعوقهم عن إدراك الغاية وأداء رسالة الأدب على وجهها المأمول فعاشوا عزاباً بين الكتب والأقلام والقراطيس ونظن أن هذه محاولة أخرى للنيل من الدين باسم الأدب فالزواج سنة إسلامية من رغب عنها ودعا إلى العزوف عن سبيلها فقد دعا إلى هدم سنة طيبة فيها صلاح العباد والبلاد.

ولا نطيل فى الرد عن هؤلاء فقد كفانا مئونة الرد عليهم الكاتب المبدع الاستاذ إبراهيم عبد القادر المازنى إذ تناول هذا الموضوع ودعاته بالتهكم والنفى

فى مقال له طريف يقول فى أوله «متى يتواضع الكاتب. أو بعضهم على الأقل – لله قليلاً ؟ محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء والرسل تزوج غير واحدة وقد أدى رسالته على أكمل وجه وأتم صورة.

ومع ذلك نسمع من يقول «إن الزواج ضار بالأدب والأدباء وإن العزوبة أوفق الكاتب لان الالهام يغتر والوحى ينقطع مع الزواج. وحى الالهام سبحانكم وتعاليتم»

إن الدين لا يناقض الأدب والفن ولكن يلونهما ويلهم فيما موضوعات سامية تستمد منه الحياة والخلود وإذا لم يكن بد لصحة الجسم واكتفائه أن يكون الطعام الذى يهيأ له متعدد الألوان مختلف العناصر فلا بد لصحة النفس واكتفائها أن تكون الثقافة التى تهيأ لها متعددة الألوان مختلفة العناصر كذلك فنحن فى الأدب والفن بحاجة إلى أن نرى صوراً من الدين والدنيا معا لتتكافأ الموانع والدوافع ويتحقق القصد والاعتدال وليست المادية فى الحياة الاجتماعية بأقل سلطاناً وأهون اثراً منها فى الحياة الثقافية فهى المسئولة من طريق مباشر أو غير مباشر عن تحول السلوك عندنا واختلاف بواعثه والقصد به وعن تغير قيم الأخلاق وتبدل مقاييس تقديرها والحكم عليها فنحن فيما نلفظ من قول وما نأتى من عمل لا نكاد نصدر إلا عن رغبة فى نفع أو خشية من ضرر وعلى قدر ما نتوهم أن يصيبنا من هذا أو ذاك تكون العناية أو الإهمال وتكون الحماسة أو الفتور ونحن فيما نصدر من حكم ونتخذ من أسوة ونضرب من مثل لا نكاد ننظر إلى ما صار إليه أمر غيرنا وما يعود منه عليه أما نيته به وعمله له سلوكه إليه فأمور كأنها لا تستحق منا النظر والاعتبار ولا ينبغى أن يكونَ لها عندنا حساب فهمنا فى الحياة ابتغاء المنفعة الخاصة وارضاء الشهوات الذاتية من كل سبيل وانا مع ذلك نسمى هذه النفعية الصارخة تارة بالطريقة العملية للنجاح وتارة بالعمل الذى يريده البلد وتقتضيه الحال فيه أما ارادة الخير المحض والقصد إلى المثل الأعلى واستعذاب الألم والضرر فيما أو الاستعداد على الأقل للصبر والاحتمال من أجلها فأخشى أن لا يكون لدينا من أولئك شئ اللهم إلا

قلة ضئيلة لا يعول عليها فى حكم ولا تكاد تخلو منها جماعة فى كل جيل وعصر.

ومن هذه المادية الثقافية ومسئولياتها عن تغيير قيم الأخلاق كانت نظرة أستاذنا الدكتور محمد النويهى إلى الخير وهلى له وجود مثالى ؟

وذهابه إلى أن الخير والشر يتغيران كلما تغير نظام الحياة وأوضاعها المعيشية وإلى أن الحكم الأخلاقى يخضع للظروف والأوضاع الراهنة والمرونة فهو يقول : ـ من الخطأ والوهم الاعتقاد بوجود ذاتى للماهية منفصلة عن ماصدقها– ولتكن نظرتنا إلى هذه الماهيات على أنها ليست إلا رموزاً مختصرة نستعملها لتسهيل حديثنا ونرمز بها إلى خصائص وأسباب لم نستوف الكشف عنها بعد.... وكلما تغير نظام الحياة وأوضاعها المعيشية تغيرت نظرة الناس إلى الخير والشر وتغيرت حالاتهم العقلية فى اتلحليل والتحريم إن الحكم الأخلاقى يخضع للظروف والأوضاع الراهنة والمورثة لا نستطيع إذن أن نعتمد على وجود مثالى قائم بذاته لماهية الخير أو الحالات العقلية الخيرة ولكن ما يحدث هو أن كل جماعة تألف نظامها الأخلاقى الذى تعودت عليه فلا يسهل عليها تغييره فتدافع عنه بعنف وتعصب ويضطر المجددون الأخلاقيون إلى نظير العنف فى حملتهم على المذهب الأخلاقى السائد.... وهكذا تنمو التقاليد والعادات والخرافات وتحجب الأساس الحقيقى للحكم الأخلاقى وتنجح فى هذا الإخفاء إلى درجة ينتج منها كثير من المصاعب والمآسى لأن الظروف قد تتغير ولكن الأنظمة لا تسايرها فى تغيرها بسهولة وكل تغير فى الظروف يدعو إلى الاحداث تعديل فى النظام الأخلاقى السائد هذا وليس أضر بالإنسانية من مبادئها الأخلاقية التى زالت الحاجة إليها فالتعصب العنصرى الذى كان لازما لحياة القبيلة لم يعد مفيداً فى الحياة الحضرية الدولية. والنسل الكثير كان لازما فى أوقات معينة لم يعد لازما فى بعض الدول ولكن تحديد النسل لا يزال شيئا يستقطعه الكثيرون إن الخطر الناجّ عن جمود النظم الاخلاقية وعدم مرونتها يتضاعف الآن إلى حد بليغ فالعالم قد يتغير فى مائة سنة أكثر مما يتغير فى عشرة آلاف السنين سبقت والسنون الخمسون القادمة ربما تكتسحنا إذا لم

نستطيع أن نكون نظرة أخلاقية أكثر مرونة. كيف نحدث التغيير الاخلاقى المطلوب ؟

إن أهم وسيلة إلى اكتساب المرونة العقلية هي الاتصال بعقول أخرى لمعرفة وجهات المخالفة وهنا فائدة الأداب والفنون لأنها الأداة الأساسية فى وصلنا بالعقول الأخرى وإذاعة نتاج هذه القرائح إلى أوسع مدى ممكن.

وحتى تتضح الحقيقة ينبغى لنا أن نبحث فى معنى الأخلاق ودلالتها اللفظية اللغوية والاجتماعية والدينية لأن فكرة تغير الاخلاق حسب الظروف والملابسات يؤدى إلى التسيب والانفلات فلا تكون هناك قيم إنسانية خالدة.

قال صاحب اللسان :ـ والخلق– الخليقة أعنى الطبيعة وفى التنزيل (وإنك لعلى خلق عظيم) والجمع أخلاق لا يكسر على غير ذلك والخلق والخلق :ـ السجية يقال خالص المؤمن وخالق الفاجر وفى الحديث :ـ ليس فى الميزان أثقل من حسن الخلق– والخلق بضم اللام وسكونها وهو الدين والطبع والسجية وحقيقة انه صورة الإنسان الباطنة وهى نفسه واوضاعها ومعانيها المختصة بها وهو بمنزلة الخلق لصورته الظاهرة وأوصافها ومعانيها– ولهما أوصاف حسنة وقبيحة.

وقال صاحب القاموس :ـ الخلق بالضم وبضمتين :ـ السجية والمروءة والدين وقال فى مادة مرؤ :ـ ككرم مرؤة فهو مرئ أى ذو مروءة وانسانية.

ويخص لنا من هذه النصوص حقيقتان أولاهما :ـ أن الخلق بضمتين أو بضم فسكون يرد فى اللغة بمعنى الطبيعة والدين على ما يرويه اللسان والقاموس وبمعنى الموءة أيضا على ما ينفرد القاموى بروايتة الأخرى إن استعمال الخلق بمعنى الفضائل صحيح لا تنكره أصول اللغة فالدين وهو أحد معانيه الثلاثة يقوم على توحيد الله بالعبادة والتحلى بالفضائل والمروءة وهى معنى آخر من معانيه يفسرها القاموس وغيره بالانسانية أى حقيقة الإنسان ومعناه فى أسمى حالاته وأقومها إلى الكمال وإنما يكون ذلك حين تجتمع له

فضائل النفس وخصال الخير.

وقد مدح الله رسوله في القرآن فقال «وإنك لعلى خلق عظيم» وقال عليه السلام «من أكثر ما يدخل الناس الجنة تقوى الله وحسن الخلق» وقال إن العبد ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم- وقال بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» فقد خصص الله عموم الخلق فى الآية بصفة العظمة وخصصه الرسول فى الأحاديث بصفتى الحسن والكرم ومعنى ذلك أنه لا يدل فيها على أكثر من معنى الطبيعه- ولما كان المقام فى الآيه للمدح وفى الأحاديث للإشادة بالفضيلة والترغيب فيها زيدت صفة تعين المراد فى كل نص ولو كان معنى الخلق هنا مرادفاً لمعنى الفضيلة لم يكن ثمة داع لزيادة تلك الصفات.

والحديث فى الأخلاق قديم بل موغل فى القدم لعله يرجع إلى الوقت الذى استطاع الإنسان فيه أن يعى الحوادث ويلاحظ السلوك ويدرك الصلة بين الشئ وسببه وبين المقدمة ونتيجتها فمنذ ذلك الوقت أخذ يفضى بتجاربه ويرسلها فيمن حوله نصائح وحكماً تتوارثها الأجيال بالرواية والتعليق- وما زال الإنسان يتابع فيها القول وينعم النظر ويفلسف الدرس حتى صارت مع الأيام علماً ذا قواعد وأصول- وجاءت الأديان فامتدحت الفضيلة وحضت عليها وذمت الرذيلة ونفرت منها ووجد الشعراء فى الأخلاق موضوعاً للشعر كما وجدوا فى غيرها موضوعات له فتناولوه كما تناولوها بالقول والافتتان.

وكانت حكمتهم الأخلاقية فى أول الأمر يسيرة غضة قوامها النظرة القريبة والتجربة السهلة.

وجاء الإسلام فدخلت العرب فيه وعرفت ادابه وتذوقت بلاغة القرآن وأحاديث الرسول فتأثرت بذلك كله الحكمة الاخلاقية تأثيراً بيناً تناول الألفاظ والأساليب والمعانى جميعا ثم أخذت بمضى الأيام تجنح إلى الفلسفة فى عرض القضايا والتعميق فى الأفكار وفى التماس العلو الاسباب مسايرة لسنة التقدم فى الدولة ومطاوعة لمقتضيات الحياة الجديدة بما استحدث فيها من

حضارة وزخرف فيها من علوم وفنون.

ومن ثم يتضح لنا ان الدكتور محمد النويهى قد استعمل الخلق بمعنى الفضيلة فحسب مع ان الدلالة اللغوية للكلمة تحتمل معنى الفضيلة والرذيلة.

أما قوله :ـ من الخطأ والوهم االاعتقاد بوجود ذاتى للماهية منفصلة عن ما صدقها فليس على اطلاقه فهناك ماهيات قائمة بذاتها كالصدق والكذب والحق والباطل ولاسيما بعد أن جاء الإسلام الذى اختاره الله لنا دينا.

وفى الحديث الشريف «عليكم بالصدق فإن الصدق يهدى إلى البر وإن البر يهدى إلى الجنة ولا يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صديقا وإياكم والكذب فإن الكذب يهدى إلى الفجور وإن الفجور يهدى إلى النار ولا يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذابا» فالحديث يقولب «لا يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق» فقد فصل بين الماهية الصدق ولما صدق الرجل يصدق راستعما الفعل الذى يقيد الاستمرار «ما يزال الرجل». وذلك يدل على عدم تغير هذه الفضيلة تبعاً للظروف والأوضاع الراهنة والموروثة فهناك ماهيات لا تنفصل عن ماصدقاتها وتلك التى تتمثل فى التقاليد والعادات والخرافات. أما القيم الإنسانية الثابتة والخالدة كالصدق والأمانة والاستقامة فلها ماهيات منفصلة عن ماصدقاتها وهى فضائل تدرك بالفطرة ولا تأثر بالظروف والأوضاع الراهنة والموروثة فالصدق هو الصدق منذ خلق الله البشرية إلى أن يرث الأرض ومن عليها.

لا يتلون ولا يتبدل فليس هناك صدق جاهلى وصدق عباسى إلى آخرة وإنما الناس معادن خيارهم فى الجاهلية خيارهم فى الإسلام إذا فقهوا».

والدين والفن كما يقول الاستاذ توفيق الحكيم كلاهما يضيء من مشكاة واحدة هى ذلك القبس العلوى الذى يملأ قلب الإنسان بالراحة والصفاء والإيمان– وإن مصدر الجمال فى الفن هو ذلك الشعور بالسمو

الذى يغمر نفس الإنسان عند اتصاله بالأثر الفنى من أجل هذا كأن لابد للفن أن يكون مثل الدين قائما على قواعد الأخلاق.

وفقد اشتد الجدل من قديم بين طائفتين : طائفة تقول: إن الفن ينبغى له أن يكون أخلاقياً وطائفة تقول: إن الفن يجب أن يتحرر حتى من الاخلاق لأن الجمال فى الفن ينبع من الأتقان والفن الإجادة فى تصوير الدمامة والرذيلة لاتق فضلاً عن الإجادة فى تصوير الحسن والفضيلة على أن نقطة الخلاف فى تصورى ليست هنا بل فى الإحساس الذى ينقله الأثر الفنى. إن القرآن الكريم وأحاديث الرسول(ص) قد صوروا لنا رجس المشركين وإثم الكافرين وقبح الأشرار والمفسدين كما صوروا فضل المؤمنين وإحسان المحسنين- ولكن المقصود ليست حرية التصوير وإنما المقصود كما قلنا هو ذلك الإحساس الأخير الذى ينقله الفن والدين إلى النفوس وما من ريب فى أن الإحساس الأخير الذى ينفله الدين إلى النفوس مهما يكن لون الصورة ونوع التصوير هو إحساس أخلاقى.

فهل هذا هو واجب الفن أيضا؟ أو أن الفن حر حتى فى إحداث الأثر الذى يريده غير مقيد حتى فى إقرار المشاعر غير الأخلاقية فى نفوس الناسى؟

إن الرسول(ص) يقول إنما الأعمال بالنيات... ومن هذا المنطلق فإن الفنان المسلم يرى أن النية لها قيمة أساسية فى الأثر الفنى أى أن نيات الأديب الصالحة تقدم فى القيمة الفنية لعمله إن الروح الأخلاقية عند الأديب المسلم كعبقريته يجب أن ينبعا معا وفى وقت واحد من أعماق طبيعة وإن الأدب غير الأخلاقى هو على كل حال أحط مرتبة من الفن العالى ليس ذلك الذى يثير فى النفس أحر المشاعر واعنفها فحسب ولكنه ذلك الذى يثير فيها أكرم المشاعر وزرحمها إن خطر الفن يرجع إلى تلك القدرة العجيبة فيه تلك التى تستطيع بها أن يستدر العطف ويستلب الإعجاب وإن العطف والإعجاب لهما تأثير بليغ فإذا أبدع الفن فى تصوير نوع من الشذوذ أو

الانحطاط وحملك بهذا الرباع على أن تعطف على الانحلال رتعجب بالتدهور فإن مجتمعاً باسره يمكن أن يتأثر بذلك عن طريق الفن والأدب. إن للفنون منزلة كبرى فى حضارتنا البشرية هو ذلك التأثير العميق البليغ الشامل الذى يكون لها فى صوغ نفوسنا وتكييف سلوكنا ومواقفنا فى الحياة- وهذا التأثير لا يقتصر على ذلك التلقين العامد للمواعظ والإرشادات الواضحة بل جانب أكثر خفاء وأكثر تغلغلاً وهو ذلك التأثير الذى لا يدركه القارئ نفسه فهو يتشربه دون أن يدرى به.

إن أغلبية الشبان والشابات يحصلون على معظم تعلمهم من الفنون والآداب التى يقرأونها إذا يتسلل الأديب والفنان فى خفية إلى قلب الفتى والفتاة بل إلى أعماق ذلك القلب فإذا هو القائد الذى اختاره الشباب لأنفسهم- والمعلم الذى تتلمذوا له عن طواعية.

إن الفن العميق الناضج يعدل من موقفنا من الحياة ومن تنظيمنا لدوافعنا النفسية تعديلاً عميقاً ربما لا ندرك مداه كما أن الأعمال الفنية الفجة تسبب ارتباكاً وغموضاً فى دوافعنا وتحط كم ذوقنا حتى يقبل مستوى منخفضاً من القيم الأخلاقية فإذا طالعت أثراً فنياً : قصيدة أو قصة أو مقالة....إلخ

وشعرت بعدئذ أنها حركت مشاعرك العليا أو تفكيرك المرتفع فأنت أمام فن رفيع فإذا لم تحرك إلا المبتذل من مشاعرك والتافه من تفكيرك فأنت أمام فن رخيص.

ولكن ما مصدر هذا التأثير فى العمل الفنى؟ أهو الأسلوب أو اللب؟ أهو الشكل أم الموضوع؟ إن الأثر الفنى الكامل فى تصورى هو ذلك الذى يحدث فينا شعوراً كاملاً بالارتفاع وقلماً يحدث هذا إلا عن طريق السمو فى الشكل والموضوع.

المراجـــع

١- حديث الأربعاء لطه حسين جـ٢ ، ٣

٢- فلسفة ابن خلدون الاجتماعية لطه حسين

٣- طبيعة الفن ومسئولية الفنان للدكتور محمد النويهى

٤- أصول النقد الأدبى لأحمد الشايب

٥- الدين والأخلاق فى شعر شوقى للأستاذ على النجدى ناصف

٦- فن الأدب لتوفيق الحكيم

٧- المدخل فى دراسة الأدب للدكتورة مريم البغدادى

دوريـــات

١- أخبار اليوم عدد ٧/ ٩/ ١٩٤٦ من مقال للأستاذ إبراهيم عبد القادر المازنى

٢- أهرام ١٣/ ٨/ ١٩٤٦ من مقال الإسلام والمشكلات الاجتماعية للأستاذ فتحى رضوان

صنعة الكتابة في الدولة الإسلامية
في القرن الأول الهجري

الدكتور: كمال عبد الباقى لاشين
أستاذ م فى جامعة الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص البحث:

الحمـد لله الذى «علم بالقلم، علم الإنسـان مـا لم يعلم»، والصـلاة والسـلام على نبينا محمـد: الذى أوتى على أميته جـوامع الكلـم، وعلى آله وأصحابه... وبعد. فلقـد ازدهرت الكتـابة فى القرن الثـانى الهـجرى ومـا بعده ازدهارا لا ينكر، واتسعت مجالاتها؛ فولجت أبواباً كانت بلاغة اللسان: من خطابة وشعر قد استأثرت بها، وافتن الكتاب فيما أبدعوه من رسائل وكتب افتنانا جعلهم مضرب المثل فى البلاغة والفصاحة، واستحقوا به وصف «صاغة القلم»، و«جهـابذة البيـان»، وهو وصـف كـان من قـبل يوصـف به الشـعـراء والخطباء، وصارت دوله بنى العباس تنعت بأنها دولة الكتاب، وكانت دولة بنى أمية تنعت بأنها دولة الشعراء والخطباء.

هذا كله حق. لكنه أضر أو كاد بالحكم على صنعة الكتابة فى القرن الأول الهـجرى: كيف كانت؟ فصار يؤرخ للكتابة فى دولة الإسلام بعبد الحميد الكاتب، الذى قيل إن الكتابة بدئت به، وكذا من فى طبقته. فكان هذا مما دعـانى إلى أن أتتبع فى هذا البـحث تاريخ الكتـابة فى القـرن الأول، فكشفت فيه عن الأثر العظيم للإسلام والقرآن فى نشأة الكتابة وتطور صنعتها، وعن الدور الذى اضطلع به ابتـداءً الكتـاب من العـرب الخلص فى صنعـة الكتابة، قبل أن يدخل معهم فيها الموالى، وعن أن مجالات الكتابة فى القرن الأول هى الأساس الذى بنيت عليه الكتابة فى الأعصر اللاحقة ثم زيد عليها، وعلى الجملة فقد أظهر البحث أن الكتابة فى الإسلام لم تبدأ بعبد الحميد ولا بمن كان فى طبقته وعصره، وأن ما أنجزته الكتابة فى زمان بنى العباس مؤسس على ما كانت أنجزته فيما سبق من الأزمنة.

الإسلام والكتابة:

كان العرب قبل الإسلام أمة لسان لا أمة قلم، وأهل شفاهة لا أهل كتابة، كانوا أمة ألسنتها أقلامها، وصدورها صحائفها، بلاغ كل قبيلة من قبائلهم فيما بين أفرادها، وفيما بينها وبين القبائل الأخرى ما تجيش به نفوسنا فتقذفه ألسنتها من الأشعار المجودة الموزونة والخطب والأقوال المحبرة المنثورة، وكانوا لا يكادون يعدلون بفضيلة البيان فضيلة أخرى ولذلك كانوا يسمون من عداهم من الأمم أعاجم لأنهم عندهم لا يبينون عن أنفسهم إبانة العرب، بل روى أنهم كانوا يسمون الحميريين – وهم عرب– أو بعضهم «خرس العرب»[1]. لأنه لم يكن لهم بيان كبيان الفصحاء من عرب الشمال.

وتلك الأشعار المجودة، والخطب والأقوال المحبرة هى بيانهم عن ذوات أنفسهم لكل من حضرهم وسمع كلامهم، يقوم بها شاعرهم فى مقامات الإنشاد وخطيبهم أو قائلهم فى مواقف الخطابة والقول، كل ذلك فى مجالسهم الجامعة ومقاماتهم الحاشدة، وكانت أشعارهم هى بيانهم لمن غاب عنهم ونأى أيضا وذلك حين تحملها الرواة، وتمضى بها الركبان، فيقوم لهم الشعر حينئذ فى هذه الحالة مقام التراسل، وتقوم القصيدة مقام الرسالة، ولهذا كانوا يسمون القصيدة ألوكة، أو مألكة أى: رسالة، وربما سموها رسولا أو رسالة[2]. وقد ذكر المرزوقى فى مقدمة شرح الحماسة: أن الله تعالى أقام الشعر للعرب مقام الكتب لغيرها من الأمم، فاستودع العرب فى أشعارهم ما كانت الأمم الأخرى تستودعه فى كتبها المؤلفة، ودواوينها المسطورة[3].

غير أن هذا البيان البليغ لم ينقل العرب من أمة لسان ومشافهة إلى أمة قلم وكتابة. مع أنهم عرفوا الكتابة قبل الإسلام بمدة، ووجد الكتاب فى حواضرهم على قلة. وذلك لأن العرب لم يعرفوا فى جاهليتهم الملك الجامع، وما يتبعه من الحضارة التى تقتضى الكتابة، لما كانوا عليه من القبلية والبداوة، ولأنه لم يكن لهم كتاب دينى منزل....

ثم جاء الإسلام مؤذنا بنقل العرب من القبيلة إلى الأمة، ومن البداوة والتفرق إلى الجماعة والملك الجامع، وما يتبع ذلك من التحضر ونظام الدولة، ونزل القرآن العظيم فانتقلوا به من الأميةوبلاغة اللسان إلى الكتابية وبلاغة اللسان والقلم معا. إلا أن العرب بقوا مدة طويلة يؤثرون بلاغة اللسان على

بلاغة القلم، ويقدمون علم الصدور على علم السطور: نقل الجاحظ عن أعرابي قوله: «حرف في قلبك خير من عشرة في طومارك»(٤) وروى عن الأصمعي أن يونس بن حبيب سمع رجلا ينشد:

استودع العلم قرطاسا فضعيه   وبئس مستودع العلم القراطيسا

فقال: «قاتله الله ما أشد صبابته بالعلم وصيانته للحفظ إن علمك من روحك ومالك من بدنك فصن علمك صيانتك روحك ومالك صيانتك بدنك»(٥).

انتقل العرب إذن إلى الأمة الواحدة والملك الجامع لأن الإسلام جاءهم برسالة جامعة مجمعة جمعت المسلمين على عقيدة واحدة، ودفعت بهم في اتجاه غاية واحدة. رسالة تدعو من آمن بها إلى اعتناقها عن تقبل وقناعة، وتأمرهم بحملها إلى العالمين بالحكمة والموعظة الحسنة، وتحل لهم قتال من يحول بين الناس وبين الإيمان بها باللسان وبالسيف.

وقد أسس هذا كله للإسلام ملكاً ودولةظلت تنمو وتتسع من زمن النبوة إلى زمن الخلافة الراشدة إلى زمن الملك العضوض في زمان بني أمية، وما بعده. والملك والدولة يقتضيان الكتابة وصنعة القلم. ولهذا بدأ ذيوع الكتابة وكثر استعمالها في زمن النبوة ثم فيما تلاه من الأزمنة، وقد أشار أبو بكر الصولي إلى حاجة الملك والدولة إلى الكتابة فقال: «إنها - أي الكتابة - قوام الخلافة، وزينة الرياسة، وعمود المملكة، وأعظم الأمور الجليلةغاية»(٦). وكان قال في موضع سابق: «وبالكتابة جمع القرآن، وحفظت الألسن والآثار، ووكدت العهود، وأثبتت الحقوق، وسيقت التواريخ، وبقيت السكوك، وأمن الإنسان النسيان، وقيدت الشهادات، وأنزل الله في ذلك آية الدين، وهي أطول آية في القرآن»(٧). فالملك والدولة في الإسلام كانا - كما ترى - من أقوى العوامل في نشأة الكتابة، ثم في ذيوعها، وتطور صنعتها في الدولة الإسلامية.

على أن العامل الأقوى أثرا في ذيوع الكتابة وتطورها في الدولة الإسلامية - فيما أرى - هو انتقال العرب بالقرآن العظيم من عداد الأمم الأمية إلى عداد الأمم الكتابية التي لها كتاب منزل، ومن المعلوم أن العرب عرفوا النبوات قبل محمد ﷺ، ولكنهم لم يكن لهم كتاب منزل قبل القرآن.

وقد نقل ابن قتيبة في معارفه عن وهب بن منبه عن ابن عباس «رضي

الله عنه» أن الأنبياء من العرب خمسة: هود وصالح وإسماعيل وشعيب ومحمد (عليهم الصلاة والسلام). وأن الكتب التى أنزلت على الأنبياء مائة كتاب وأربعة كتب: خمسون صحيفة أنزلت على «شيث» وثلاثون على «إدريس»، وعشرون على «إبراهيم»، وأنزلت التوراة على «موسى» والزبور على «داود» والإنجيل على «عيسى»، والقرآن على «محمد» (صلوات الله عليهم أجمعين)(٨) وهذه الكتب والصحف - عدا القرآن - أنزلت على أمم غير العرب، والقرآن هو الكتاب الوحيد الذى أنزل على العرب بلسانهم، وبه انتقلوا من الأمية إلى الكتابية(٩)، وبه - كما قلنا - بدأ للكتابة فى دولة الإسلام تاريخ.

وأمر آخر يتصل بأثر القرآن فى ذيوع الكتابة فى الدولة الإسلامية، وهو أن القرآن ذكر كثيرا الكتابة وما يتصل بها. كان فى أول ما نزل من القرآن حديث عن القراءة والقلم **﴿اقرأ باسم ربك الذى خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾**(١٠). وأنزل فى القرآن سورة سميت باسم القلم هى سورة القلم: **﴿ن، والقلم وما يسطرون﴾**(١١). وورد لفظ الكتاب وما اشتق منه فى القرآن مرات عديدة. ونزلت الآية التى أمرت بكتابة الدين وهى أطول آية فى القرآن(١٢) فإذا علمت أن العرب الذين خوطبوا بهذه الآيات كانوا أميين فى الأعم الأغلب، علمت ما فى ثنايا هذه الآيات من دعوة إلى تعلم الكتابة، وبيان لفضيلتها.

مجالات الكتابة:

تركزت الكتابة فى زمان النبى ﷺ فى ثلاثة مجالات: أولها: كتابة الوحى المنزل. وثانيها: الكتابة فى الحوائج التى كانت تعرض للنبى، ويحتاج أن يكتب فيها إلى غيره. وثالثها: الكتابة فيما يكون بين المسلمين مما يقتضى الكتابة.

وكتابة الوحى المنزل هى أعظم هذه المجالات وأشرفها. ومن المعلوم من القرآن: أن النبى كان إذا قرأ عليه جبريل القرآن يحرك به لسانه: ويعجل به؛ مخافة أن يفوته منه شئ، فنهاه الله عن ذلك، ونبهه - سبحانه - إلى أنه قد تكفل بجمع القرآن وحفظه وبيانه. فقال تعالى: **﴿لا تحرك به لسانك لتعجل**

به، إن علينا جمعه وقرآنه، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه»(١٣).
وكانت كتابة القرآن فى زمان النبوة وما تلاها من الأزمنة من جملة ما حفظ الله تعالى به القرآن العظيم.

وكان يكتب الوحى بين يدى رسول الله صاحبه وابن عمه على بن أبى طالب (رضى الله عنه) وصاحبه وزوج ابنته عثمان بن عفان (رضى الله عنه). فإن غابا خلفهما زيد بن ثابت، وأبى بن كعب الأنصاريان (رضى الله عنهما). فإن غاب الجميع استكتب من شاء غير هؤلاء الأربعة. وزيد بن ثابت أشهر الأربعة فى كتابة الوحى. قال ابن قتيبة: «وكان آخرعرض رسول الله القرآن على مصحفه - يعنى مصحف زيد بن ثابت - وهو أقرب المصاحف من مصحفنا»(١٤). وقال عن أبى بن كعب «وكتب لرسول الله ﷺ الوحى»(١٥).

وكان يكتب بين يدى رسول الله فى الحوائج التى تعرض له: خالد بن سعيد بن العاص، ومعاوية بن أبى سفيان. ويكتب فيما يكون بين الناس المغيرة ابن شعبة والحصين بن نمير. وقد ينوب الآخران فيما يكتبه الأولان.

ولما أذن لرسول الله ﷺ فى أن يدعو ملوك الأرض من حوله إلى الإسلام احتاج إلى الكتابة. لأن هؤلاء الملوك كانوا ملوك حضارة يكتبون ويكتب إليهم. فكان زيد بن ثابت يكتب إلى الملوك إضافة إلى ما كان يكتبه من الوحى(١٦).

وانتشر الإسلام بين القبائل فاحتاج المسلمون إلى من يكتب لهم فى منازلهم وحول مياههم وفى دورهم ورحالهم فى كل أمر يوجب الكتابة، وممن روى أنه كتب فى هذا: عبد الله بن الأرقم بن عبد يغوث والعلاء بن عقبة.

وكان حنظلة بن الربيع بن صيفى الذى عرف بحنظلة الكاتب ألصق كتاب رسول الله به، وأدناهم منه فكان يخلف كل كاتب غاب من كتاب رسول الله وكان عنده خاتم النبى وكان يقول له: الزمنى، ويرسله فى بعض حوائجه(١٧).

وظاهر أن كتابة الوحى المنزل مجال جديد من مجالات الكتبة لم يكن قبل الإسلام لما قلناه آنفا من أن العرب لم يكن لهم كتاب دينى منزل قبل القرآن. وكذا كتابة الرسول إلى الملوك من حوله يدعوهم إلى الإسلام إذ لم

يكن العرب يكاتبون من حولهم من الملوك باستثناء ما كان يكون بين ملوك المناذرة والغساسنة وبين الفرس والروم من مكاتبات.

أما الكتابة فيما يكون بين الناس من عقود وديون وإجارات وأعطيات وغيرها فذلك أمر عرفه العرب قبل الإسلام. كانوا يكتبون في العقود مثال ذلك كتاب عمرو بن المنذر بن ماء السماء لقبيلة طيء ألا يغزوهم(١٨). ويكتبون في إجارة من استجار بهم. مثال ذلك كتاب إجازة كتبه عمير بن سلمي لرجل من بنى نفيل بن عمرو بن كلاب[١٩]. وفي الديون. مثال ذلك الكتاب الذى كتبه عبد المطلب بن هاشم يذكر فيه حقا له على رجل من اليمن[٢٠]. وفي الأعطيات والإيصاء. مثال ذلك صحيفة المتلمس وطرفة المشهورتان[٢١].

وبعض الذين كتبوا للنبى ﷺ كتبوا أيضا لخلفائه الراشدين الأربعة من بعده وأضيف إليهم كتاب آخرون. كتب عثمان بن عفان وزيد بن ثابت وحنظلة بن الربيع لأبى بكر (رضى الله عنه). وروى أن عبد الله بن الأرقم كتب له أيضا، وكتب زيد بن ثابت وعبد الله بن الأرقم لعمر (رضى الله عنه) فيمن كتب له. واتسعت الدولة في زمان عثمان (رضى الله عنه) وكثرت دواعى الكتابة وكثر في زمانه الكتاب. وممن كتب له: مروان بن الحكم، وعبد الملك بن مروان. كتبا له على ديوان المدينة، وأبو جبيرة الأنصارى كتب له على ديوان الكوفة. وكتب له على بيت المال عبد الله بن الأرقم الذى كتب لعمر. وكتب له أبو غطفان بن سعد بن دينار من قيس عيلان. وكتب له أيضا أهيب، وحمران، مولياه. وكتب لعلى (رضى الله عنه): سعيد بن نمران الهمداني، وعبد الله بن جعفر، وعبد الله بن جبير، وعبد الله بن رافع. وغيرهم[٢٢]. ثم اتسع نطاق الكتابة في زمان بنى أمية، وكثر عدد من كتب للخلفاء والولاة والقواد ومن إليهم. ولا أرى ضرورة لذكر أسماء هؤلاء هنا؛ لئلا يطول بذكرهم الحديث[٢٣].

ومما ينبغي ملاحظته أن تلك المجالات الثلاثة التى كتب فيها في زمان النبى ﷺ هى الأصول الكبرى التى بنيت عليها صنعة الكتابة فيما بعد حيث اتسعت وتطورت وأضيف إليها. فكتابة الوحى المنزل تطورت إلى كتابة القرآن وجمعه في مصحف واحد، ثم كتابة نسخ من المصحف على مدى القرن الأول. والمظنون أن من كان يعرف الكتابة كان يكتب لنفسه مصحفا، أو

يستكتب غيره. بأجر، أو بغير أجر. وقد روى ابن قتيبة أن مالك بن دينار كان يكتب المصاحف بالأجرة[٢٤]. ولك أن تتصور عدد المصاحف التى كتبت فى أمصار الإسلام على مدى القرن الأول الهجرى؛ لتعلم الأثر الذى تركته كتابة المصحف فى تاريخ الكتابة فى الدولة الإسلامية. وقد كان لكتابة المصحف عندهم فضل عظيم[٢٥]. أضف إلى كتابة المصحف كتابة الحديث النبوى، ثم ما كتب حول القرآن والحديث من العلم فى القرن الأول.

وما كتبه الرسول ﷺ من الكتب والعهود وكتب الأمان وغيرها[٢٦]، تطور فى زمن الراشدين وفى زمن بنى أمية إلى ما كتب من كتب ديوانية كانت تصدر عن ديوان الخلافة، وما أكثرها، وقد تطورت الكتابة الديوانية فى العصر الأموى تطورا واضحا.

دواعي انتشار الكتابة:

عرفت أن الإسلام جاء بالدعوة إلى الكتابة وهذا أول دواعى انتشار الكتابة فى الدولة الإسلامية وأقواها، ويساعد على ذلك حرص النبى ﷺ من أول الأمر على أن يتعلم أصحابه الكتابة. روى الشريف الرضى أن النبى قال: «قيدوا العلم بالكتاب» أى بالكتابة[٢٧] وروى أن النبى أمر عبد الله بن سعيدبن العاص أن يعلم الكتابة بالمدينة.

وعبد الله هذا هو أخو خالد بن سعيد الذى كان أحد كتاب النبى وولاته استكتبه وولاه صنعاء[٢٨]. وروى أيضا ما يدل على أن النبى ﷺ حرص على أن تتعلم بعض النساء الكتابة مثل الرجال. فقد قال للشفاء بنت عبد الله العدوية، من رهط عمر بن الخطاب: «ألا تعلمين حفصة رقنة النملة كما علمتها الكتابة». وكانت الشفاء ممن عرف الكتابة فى الجاهلية من النساء[٢٩].

وهذا الحرص موافق لما قلناه من أن الإسلام جاء بالدعوة إلى الكتابة، ولأن الكتابة من تمام إقامة الحجة على من يأتى بعد زمن الأنبياء، ولأن الإسلام دين علم والعلم محتاج إلى الكتابة. قال الحسن بن وهب: «ولولا الكتاب الذى قيد على الناس أخبار الماضين لم تجب حجة الأنبياء على من أتى بعدهم، ولا كان النقل يصح عنهم؛ ولذلك صارت الأمم التى ليس لها

كتـاب قليلة العلوم والآداب»[٣٠]. وهذا ألزم فى شريعـة الإسلام لأنهـا نبـوة خاتمة ورسالة باقية إلى يوم القيامة. ولا ريب فى أن هذا الحرص النبوى ترك أثرا فى إقبال المسلمين على تعلم الكتابة، وساعد على سرعة انتقالهم من الأمية إلى الكتابة.

وكـان من دواعى انتشـار الكتـابة أن المسلمين وجدوها أحفظ للقرآن والعلم والشعر من التفلت والنسيان. فقد كـان هلاك الحفظة ورواة العلم والشعر فى معارك الإسلام من بعد تفرقهم فى الأمصار واختلاطهم بالأعاجم إضافة إلى ما كان يعرض من النسيان: كل ذلك حبب إليهم الكتابة لأنهم وجدوها تحفظ عليهم علمهم من الضياع. ومن المعلوم أن التفكير فى كتابة المصحف كان وليد موت كثير من الحفظة فى حروب الردة. وكذا الحال فى كتابة الشعر وتدوينه. روى أن جريرا لما أنشد قصيدته التى مصلعها

أقلى اللوم عاذل والعتابا　　　وقولى إن أصبت لقد أصابا

وفيها بيته المقلد:

إذا غضبت عليك بنو تميم　　　حسبت الناس كلهم غضابا

غدا إلى المربد فقال: «يا بنى تميم قيدوا أى اكتبوا»[٣١]. وهذا المعنى مفهوم أيضا من كلام ابن سلام[٣٢].

وكان من الدواعى أيضا أنهم وجدوا الكتابة أضبط للعلم من أن يقع فيه التحريف والتغيير. وذلك أن الروراة كانوا ربما تصرفوا فى ألفاظ ما يروون ما حافظوا على المعنى فآثر بعضهم الكتابة لأنها تضبط ولا تغير. ومن الأخبار فى ذلك ما روى من أن ذا الرمة قال لعيسى بن عمر: «اكتب شعرى فالكتاب أعجب إلى من الحفظ؛ لأن الأعرابى ينسى الكلمة... فيضع فى موضعها كلمـة فى وزنهـا، ثم ينشـدها الناس والكتـاب لا ينسى ولا يبدل كلاما بكلام»[٣٣].

على أن الكتاب وإن كان لا ينسى كما قال ذو الرمة ولا يبدل كلاما بكلام إلا أن له آفـة هى التـصـحـيف، والتلقى عن الأوراق لا عن أهل الاختصاص من العلماء. وفى هذا يأتى قول ابن سلام، وهو ينعى على ابن إسحاق تخليطه فى رواية الشعر: «فلو كان الشعر مثلما وضع لابن اسحاق ومثل ما رواه الصحفيون ما كانت فيه حاجة ولا كان فيه دليل على

علم»[٣٤]. ومن الواضح أن ابن سلام ولم يعب الكتابة فى نفسها ولكنه يعيب طريقة الصحفيين الذين يأخذون عن الصحائف وحدها من غير أن يراجعوا أهل العلم فيما ينقلون.

وليس معنى ما سبق أن الكتابة سادت فى الدولة الإسلامية بيسر وسهولة. فقد ظل بيان القلم يلتمس لنفسه موقعا إلى جانب بيان اللسان على مدى القرن الأول. وتدل بعض الروايات على وجود مغالبة ومدافعة قوية بين من كان يؤثر الكتابة ومن كان يؤثر الحفظ. قال الجهشيارى: «ولم تزل العرب تفضل السيف على القلم، وفى ذلك يقول سليط بن جرير:

أتحقرنى ولست لذاك أهلا وتدنى الأصغرين من الخوان
جهابذة وكتابا وليسوا بفرسان الكريهة والطعـــان
ستعرفنى وتذكرنى إذا ما تلاقى الحلقتان من البطان[٣٥].

وموضع الشاهد فى هذا الشعر أنه وصف الكتاب بأنهم الأصغرون. على أن فى هذا الخبر ما يدل على أن الكتاب قد علت منازلهم وصاروا يعطون صدور المجالس ولهذا غضب الشاعر من تقديم الكاتب على الفارس.

وقد روى الجهشيارى خبرا فى مقابل هذا يدل على أن العرب من كان يقدم الكتابة على الأمية والكاتب على الأمى قال «قال عمر بن شبة: حدثنا المعافى بن نعيم قال: وقفت أنا ومعبد بن طوق على مجلس لبنى العنبر أنا على ناقة وهو على حمار فبدءوا بي فسلموا على ثم انكفئوا على معبد فقبض يده عنهم وقال لا ولا كرامة بدأتم بالصغير قبل الكبير وبالمولى قبل العربى فأسكتوا. فانبرى - هن - يعنى رجلا - منهم له فقال: بدأنا بالكاتب قبل الأمى وبالمهاجر قبل الأعرابى وبراكب الراحلة قبل راكب الحمار»[٣٦].

فهذه الأخبار وأمثالها تدل على ذلك التدافع الذى بين الأمية والكتابة ثم استقر الأمروصارت الغلبة للكتابة فصاروا يكتبون ثم يتخيرون للحفظ أجود ما يكتبون. روى عن المفضل أنه قال: «ما لم يكن من الشعر حسناً عيناً فبطون الصحف أحمل لمؤونته من صدور عقلاء الرجال».

منزلة الكاتب:

كان الكاتب فى زمان النبوة، يملى عليه لا غير يكتب ما يملى عليه

بحروفه لا يتصرف فيه، وما رسم له أن يكتبه لا يتجاوزه. فالألفاظ والمعانى معا للمملى، لا للكاتب وما فى الكتاب من براعة أو إخلال فللمملى وحده أو عليه. ومعنى ذلك أن عمل الكاتب فى هذه المرحلة كان لا يتعدى الخط وإقامة حروف الكتاب لا غير. فكتاب الوحى كانوا يقينا يكتبون ما يسمعون من النبى كما يسمعونه ولهذا لما ارتد عبد الله بن سعد بن أبى سرح – أحد كتاب النبى – وزعم أنه كان يكتب بما شاء لا بما كان يسمع من رسول الله أهدر النبى دمه يوم فتح مكة لولا أن تشفع له عثمان بن عفان وكان أخا عثمان من الرضاعة(٣٧).

فلولا أنه لا يجوز لكاتب الوحى أن يكتب إلا ما يسمع ما أهدر النبى دمه. وكذا الحال فيما كان النبى يكتب به إلى ملوك الأرض أو إلى من كان يكتب له من المسلمين وهذا هو المعقول لأن النبى ﷺ قد أوتى جوامع الكلم. وما كان لمسلم أن يدع ما يسمعه من رسول الله ﷺ ثم يكتب من عند نفسه.

وكذلك كان الأمر فى زمان أبى بكر وعمر وعثمان وعلى فى الأغلب الأعم لأنهم أيضا فصحاء بلغاء يكتبون بما شاءوا. وقد روى أن زياد بن أبى سفيان دخل على عمر بن الخطاب وهو يملى على كاتب بين يديه فكتب الكاتب غير ما قال عمر فقال زياد: قد كتب يا أمير المؤمنين غير ما قلت فنظر عمر فكان كما قال زياد. فقال عمر أنى علمت قال زياد: «رأيت رجع فيك وخطه فرأيت ما أحارت كفه غير ما رجعت به شفتيك»(٣٨) فلولا أنه لا يجوز أن يكتب الكاتب إلا ما يسمع لما كان لاعتراض زياد معنى. وانما فطن زياد لهذا لأنه كان كاتبا. على أن فى الخبر نفسه ما يدل على أن بعض الكتاب كان ربما تصرف فيما يسمع من الخليفة.

وحين ولى زياد وصار له كتاب يكتبون بين يديه كان يتشدد جدا فيما يكتبه كتابه بحيث لا يكتبون إلا ما يمليه عليهم أو ما يرسمه هو لهم. ومن طريف ذلك ما روى من أن زيادا خلا يوما بكاتب له يملى عليه أسرارا له وبحضرته ولده عبيد الله بن زياد فغلب زيادا النوم فقام وقال لولده: «تعهد هذا لا يغير شيئا مما رسمته له». ثم عرضت لعبيد الله حاجة وكره أن يوقظ أباه فربط إبهامى الكاتب بخيط وختمهما فلما استيقظ زياد ورأى وعلم حمد هذا الفعل من ولده(٣٨).

ويفهم من هذا أن الكتاب إلى هذا الوقت لم تكن لهم أساليب خاصة فى الكتابة، ولذا لم يكن لهم نفوذ كنفوذ الكتاب فيما بعد. ومع كثرة من كتب لرسول الله ثم لأصحابه الأربعة من بعده فإن أحدا منهم فيما أعلم لم يطلق عليه وصف الكاتب إلا حنظلة بن الربيع. قال ابن قتيبة: «وأما حنظلة الكاتب فكان يكتب لرسول الله ﷺ وبقى إلى زمان معاوية...» ثم قال بعقب هذا «وقال بعضهم: هو حنظلة بن الربيع وكتب للنبى ﷺ مرة كتابا فسمى - بذلك - الكاتب وكانت الكتابة فى العرب قليلة»[٣٩].

وبعيد أن يكون سمى بالكاتب لأنه كتب لرسول الله مرة كتابا كما نقل ابن قتيبة! إذ لو كان الأمر كذلك لوجب أن يسمى كاتبا كل من كتب لرسول الله كتابا وهذا ما لم تأت به الرواية. والأقرب ما رواه الجهشيارى من أن حنظلة كان ألصق كتاب الرسول به وأدناهم منه وكان رسول الله يقول له: ألزمنى وكان عنده خاتم النبى ويرسله فى بعض حوائجه[٤٠].

غير أن بعض الكتاب فى آخر زمن الراشدين ثم فى زمان بنى أمية صار لهم نفوذ واستقلال ببعض الأمر: تؤخذ مشورتهم، ويستعان بآرائهم، بل ويحتالون أحيانا لإنفاذ ما يريدون لا ما يريد الخليفة. ومن أقدم من عرف عنه شئ من ذلك زياد بن أبى سفيان إذ ظهر له نفوذ وهو يكتب لأبى موسى الأشعرى عامل عمر بن الخطاب على البصرة، فلما شكا أهل البصرة من نفوذ زياد عزله عمر لا عن سخط ولكن كما قال له عمر: «أكره أن أحمل فضل عقلك على الرعية»[٤١]. وهذه العبارة دالة على ما كان لزياد من نفوذ يتجاوز مجرد الكتابة.

وفى زمان بنى أمية ظهر جماعة من كتاب النصارى صار لهم نفوذ قوى، وسلطان. فقد روى أن ابن أوثال النصرانى كاتب معاوية على ديوان خراج حمص بلغ به نفوذه أن سقى عبد الرحمن بن خالد بن الوليد سما فقتله. وكان عبد الرحمن قد طالت إمرته على حمص حتى خافه معاوية على سلطانه؛ لأنه كان سيدا جليل القدر، من ورائه ميراث أبيه وبلاؤه العظيم فى الإسلام[٤٢].

وروى أن يزيد بن معاوية شاور سرجون بن منصور النصرانى كاتبه فيمن يوجهه لقتال الحسين بن على (رضى الله عنهما) فأشار عليه بعبيد الله بن

زياد فلم يرضه يزيد أول الأمر - وكان له كارها - فما زال به سرجون حتى ولاه الكوفة عن مشورة سرجون ودفع به فى نحر الحسين. وكتب سرجون عن لسان يزيد إلى عبيد الله: «أما بعد: فإن الممدوح مسبوب يوما ما وإن المسبوب ممدوح يوما ما. وقد انتميت إلى منصب كما قال الأول:

رفعت فجاورت السحاب وفوقه فما لك إلا مرقب الشمس مرقب.

وقد ابتلى بحسين زمانك دون الأزمان، وبلدك دون البلدان، ونكبت به من بين العمال، فإما أن تعتق أو تعود عبدا كما يعبد العبد، والسلام»[٤٣].

هذا وموقف ابن أوثال من عبد الرحمن بن خالد، وموقف سرجون وتحريضه على قتل الحسين، ورميه بهذا الداهية عبيد الله بن زياد، وما أشبههما من مواقف بعض كتاب النصارى فى الدولة الأموية محتاج إلى نظر خاص وتأمل؛ لمعرفة حقيقة الدور الذى قام به هؤلاء الكتاب فى الأحداث الجسام فى الدولة الإسلامية، وهذا بحث مفرد.

وفى زمان عبد الملك بن مروان يلقانا كاتب آخر ممن عظم محلهم فى الدولة الإسلامية حتى ليستبد ببعض أمر الخليفة، هو قبيصة بن ذؤيب بن طلحة الخزاعى. فقد كان خاصا بعبد الملك لطيف المحل منه حتى روى أنه كان يقرأ الكتب الواردة على عبد الملك قبل أن يقرأها عبد الملك. وكان ربما غلب عبد الملك بمشورته من ذلك ما روى أن مروان بن الحكم كان جعل الخلافة بعد عبد الملك لأخيه عبد العزيز، فعزم عبد الملك على خلع أخيه وتولية ولديه الوليد وسليمان فنهاه قبيصة وقال لعل الموت يسبقك إليه فتستريح منه، فولاه مصر فجاء الخبر بوفاته سنة ٨٥هجرية !!![٤٤]

وكان يكتب لعبد العزيز بن مروان إبان ولايته على مصر كاتب اسمه بناس بن خمايا من أهل الرها كانت منزلته من عبد العزيز كمنزلة قبيصة من عبد الملك وبلغ من غلبته عليه وتمكنه منه أن بنى له قصرا على باب الجامع بالفسطاط فلما مات عبد العزيز أرسل عبد الملك إلى يناس من قاسمه ماله. قال الضحاك الذى قاسمه «فصرت إليه فقاسمته فكان أكثر ما قاسمته عليه النحاس الذى كان يعمل بأرض الروم خلا الحلى والجواهر فإنى لم أقاسمه عليها وقلت: أمير المؤمنين يقاسمك على هذا وحملت جميعه إلى عبد الملك...» وللخبر بقية[٤٥]. وكان مثل هذا النفوذ، لسعيد بن الوليد الكلبى،

وزويد كاتبي هشام بن عبد الملك[٤٦]، وأغرب ما مر بى أن يزيد بن الوليد بن عبد الملك أراد – وهو في مرض موته – أن يولى عبد الله بن عمر بن عبد العزيز لمحبة أهل الشام وأهل العراق له ولمكان أبيه رضى الله عنه فدعا بداوة وقرطاس ليعهد فأغمى عليه فاحتال كاتبه ومولاه وكان يسمى قطنا، وكان على خاتمه الكبير وحجابته، وادعى على لسان يزيد كتابا بتولية ابراهيم بن الوليد وقرأه على الناس فبايع أهل الشام خلا أهل حمص فإنهم كاتبوا مروان بن محمد وبايعوه فوقعت الفتنة[٤٧].

فهذه الروايات وأمثالها تدل على المنزلة التى صارت لبعض الكتاب فى الدولة الأموية. فقد صار الكاتب منهم كاتبا ووزيرا أو ما يشبه الوزير. وهذا يشبه المنزلة التى وصل إليها الكتاب فى الدولة العباسية فيما بعد. ولا ينتهى القرن الأول الهجرى ليبدأ القرن الثانى إلا والكتابة صناعة ذات شأن، والكتاب طبقة من طبقات المجتمع لها نباهة. وخبر معبر عن هذا رسالة عبد الحميد الكاتب إلى الكتاب، التى وصف فيها الكتابة بأنها الصناعة الشريفة ويعلل لشرف هذه الصناعة بأن الكتاب هم: أهل الأدب والمروءة، والروية والحلم وذوو الأخطار والهمم العالية وسعة الحيلة. بهم ينتظم الملك وتستقيم أمور الملوك ويصلح الله السلطان والجماعة وتعمر البلاد. لا يستغنى عنهم الملك فى ملكه ولا الوالى فى ولايته...[٤٨]..ومعلوم أن الكتابة فى الجاهلية وبداية الإسلام لم تعد من الصناعات الشريفة على هذا النحو. ولهذا ذكر ابن قتيبة صناعات الأشراف فى الجاهلية ولم يذكر منها الكتابة[٤٩].

الكتابة بين العرب والموالي:

عرفت فيما مر أن الذين كتبوا لرسول الله ﷺ كلهم عرب، وأن الذين كتبوا لأصحابه من بعده كلهم أو جلهم عرب أيضا ومعنى هذا أن الكتابة نشأت فى الإسلام نشأة عربية خالصة. وهؤلاء الكتبة من العرب فى الثلث الأول من القرن الأول هم بعض من عرف الكتابة من العرب فى الجاهلية ومن تعلم منهم. قال البلاذرى: رواية عن أبى بكر بن عبد الله بن أبى جهم العدوى: دخل الإسلام وفى قريش سبعة عشر رجلا كلهم يكتب: عمر بن الخطاب، وعلى بن أبى طالب، وعثمان بن عفان، وأبو عبيدة بن الجراح،

وطلحة بن عبيد الله، ويزيد بن أبى سفيان، وأبو حذيفة بن عتبة بن ربيعة، وحاطب بن عمرو العامرى أخو سهيل بن عمرو، وأبو سلمة بن عبد الأسد المخزومى، وأبان بن سعيد بن العاص بن أمية، وخالد بن سعيد أخوه، وعبد الله ابن سعد بن أبى سرح العامرى، وحويطب بن عبد العزى العامرى، وأبو سفيان ابن حرب بن أمية ومعاوية بن أبى سفيان، وجهيم بن الصلت بن مخرمة بن عبد مناف. ومن حلفاء قريش العلاء بن الحضرمى.

وأول من كتب لرسول الله ﷺ من قريش عبد الله بن سعد بن أبى سرح، وشرحبيل بن حسنة الطابخى من خندف حليف قريش، ويقال: هو كندى. وكتب له أيضا جهم بن الصلت بن مخرمة، وخالد وأبان ابنا سعيد ابن العاص. وكتب له معاوية بعد أن أسلم عام الفتح، وحنظلة بن الربيع بن رياح الأسدى. وأول من كتب من الأنصار لرسول الله ﷺ مقدمة المدينة أبى ابن كعب الأنصارى، وهو أول من كتب فى آخر الكتاب: «وكتب فلان». وكتب له أيضا زيد بن ثابت الأنصارى(٥٠). وهؤلاء كلهم عرب من قريش ومن الأنصار كما ترى. ولا ريب أنه كان معهم غيرهم ممن كان يعرف الكتابة.

وأما عن معرفة العرب الكتابة فى الجاهلية فقد روى البلاذرى عن الشرقى بن القطامى أن أول من بدأ الكتابة فى الجاهلية من العرب نفر من طئ وضعوا الخط العربى وقاسوا هجاء العربية على هجاء السريانية، ثم أخذه عنهم أهل الأنبار، ثم أخذه أهل الحيرة عن زهل الأنبار، ثم أخذه عن أهل الحيرة بشر بن عبد الملك أخو أكيدر بن عبد الملك الكندى صاحب دومة الجندل، وكان يأتى الحيرة يتعلم بها.

ثم أتى بشر بن عبد الملك مكة فى بعض شأنه فرآه سفيان بن أمية بن عبد شمس، وأبو قيس بن مناف بن زهرة بن كلاب يكتب، فسألاه أن يعلمهما الخط، فعلمهما الهجاء، ثم أراهما الخط فكتبا. ثم أتى بشر وسفيان وأبو قيس الطائف فى تجارة، فصحبهم غيلان بن سلمة الثقفى فتعلم الخط منهم. وفارقهم بشر ومضى إلى ديار مضر، فتعلم الخط منه عمرو بن زرارة بن عدس، فسمى عمرو الكاتب، وهو أول من أطلق عليه وصف الكاتب من الجاهليين فيما قرأت.

ثم أتى بشر الشام فتعلم الخط منه ناس هناك. وتعلم الخط من الطائيين الثلاثة الذين بدأت بهم الكتابة رجل من طابخة كلب فعلمه رجلا من أهل وادى القرى فعلمه هذا الرجل رجالا من قومه(٥١).

فإذا صحت هذه الرواية تكون رحلة تعلم الكتابة عند العرب قد بدأت بطيئ، فالأنبار، فالحيرة، فدومة الجندل، فمكة، فالطائف، فديار مضر، فالشام، فوادى القرى، وهذا كله يدل على أن الكتابة قد عرفت فى حواضر العرب فى الجاهلية. وبهؤلاء الذين عرفوا الكتابة من عرب الجاهلية بدأت الكتابة فى الإسلام.

وممن روى أنه كتب فى الجاهلية والإسلام غير من تقدم: معيقيب بن أبى فاطمة الدوسى الأزدى، وهو ممن أسلم قديما بمكة وهاجر إلى الحبشة وبقى إلى خلافة عثمان. قال ابن قتيبة: وكان على خاتم رسول الله ﷺ، ثم كان من كتاب عمر وأحد أمنائه على بيت المال(٥٢). ومنهم أبو عبس بن جبر من الخزرج، واسمه عبد الرحمن... قال ابن قتيبة: «وكان أبو عبس يكتب بالعربية قبل الإسلام، ومات سنة أربع وثلاثين، ودفن بالبقيع»(٥٣).

وممن كتب فى الإسلام: عبد الله بن خلف الخزاعى والد طلحة بن عبد الله المعروف بطلحة الطلحات. ذكر ابن قتيبة أنه كان كاتبا لعمر بن الخطاب على ديوان البصرة والكوفة. ومنهم زياد بن أبى سفيان، الذى ولد عام الفتح بالطائف، وكان كما قال ابن قتيبة يكتب للمغيرة بن شعبة، ثم لأبى موسى الأشعرى، ثم كتب لابن عباس(٥٤).

هذه هى الطبقة الأولى من طبقات الكتاب فى الإسلام. وهم كتاب العرب الذين عرفوا الكتابة فى الجاهلية فكتبوا فى الإسلام. أو تعلموا الكتابة فى الإسلام، وكتبوا فى الإسلام.

والطبقة الثانية من طبقات من كتب فى الإسلام طائفة من الموالى نبتوا فى الإسلام، وربوا بين المسلمين؛ فأخذوا عنهم العلم وتعلموا منهم الكتابة. وهؤلاء كثر ولكنى أذكر منهم: حمران مولى عثمان وكاتبه. وهو حمران بن أبان بن عبد عمر، كان من سبى عين التمر فاشترى لعثمان، ثم أعتقه وصار يكتب بين يديه. ثم غضب عليه فأخرجه إلى البصرة فكان عامله بها. فلما قدم الحجاج البصرة آذاه، واستصفى بعض ماله؛ فكتب إلى عبد الملك بن

مروان يشكو الحجاج، فكتب إليه عبد الملك: «إن حمران أخو من مضى، وعم من بقى فأحسن مجاورته، ورد عليه ماله»[55].

منهم الحسن بن يسار، المعروف بالحسن البصرى. قال ابن قتيبة: «وكان الحسن كاتب الربيع بن زياد الحارثى بخراسان»[56]. ومنهم محمد ابن سيرين، وكان مولى أنس بن مالك، وكان يكتب له بفارس. وكان ابن سيرين جليل القدر، وفيه يقول الشاعر:

يأبى الجواب فما يراجع هيبة — فالسائلون نواكـس الأذقـان
هدى التقى وعز سلطان التقى — فهو المطاع وليس ذا سلطان[57]

وكان مع معرفته الكتابة صاحب علم ورواية، ثقة فيما يقوله ويحكيه. حتى لقد روى عن الأصمعى أنه قال: «وإذا حدثك الأصم – يعنى ابن سيرين – بشئ فاشدد يديك به». ومنهم عطاء بن أسلم المعروف بعطاء بن رياح: قال ابن قتيبة: وكان نشأ بمكة وعلم الكتاب بها وكان مولى لبنى فهر»[58].

ومنهم سعيد بن جبير، كان مولى لبنى والبة من بنى أسد. قال ابن قتيبة: «وكتب لعبد الله بن عتبة بن مسعود، ثم كتب لأبى بردة وهو على القضاء وبيت المال». وقد بلغ من منزلة سعيد بن جبير – كما يفهم من حوار جرى بينه وبين الحجاج – أن الحجاج جعله إماما بالكوفة، وكان لا يؤم قبله إلا عربى، وجعله على القضاء فيها وكان لا يصلح للقضاء إلا عربى. وقتله الحجاج سنة ٩٤ هجرية لخروجه مع محمد بن الأشعث[59].

وهذه النابتة من الكتاب الذين خدموا الكتابة فى القرن الأول الهجرى هم من الموالي بحكم الدماء ونسب الآباء، ولكنهم فى الحقيقة صنيعة العرب والمسلمين؛ لأنهم أخذوا ما أخذوا من اللغة والكتابةوالبلاغة والعلم والدين والخلق من المسلمين والعرب. نشأوا فى أشرف بيوت وأكرمها. فالحسن البصرى نشأ فى بيت أم سلمة أم المؤمنين رضى الله عنها، إذ كان والده يسار مولى للأنصار، وتزوج خيرة مولاة أم سلمة. قالوا وكانت أم الحسن ربما غابت، فيبكى، فتعطيه أم سلمة ثديها تعلله به، فيدر له – بإذن الله – فيشربه فكان ما أعطاه الحسن من الفصاحة والحكمة من بركة ذلك[60]. وقال الجاحظ: «وزعم رؤبة بن العجاج وأبو عمرو بن العلاء أنهما لم يريا قرويين

أفصح من الحسن والحجاج»[٦١] - يعنى الحسن البصرى والحجاج بن يوسف.

ونشأ ابن سيرين فى بيت أنس بن مالك رضى الله عنه. كان والده من سبى ميسان كاتبه أنس على عشرين ألفا فأدى ونال حريته، وأمه صفية مولاة أبى بكر الصديق رضى الله عنه. ولما زفت لسيرين طيبها ثلاث من نساء النبى ودعون لها بخير وحضر إملاكها ثمانية عشر بدريا، فيهم أبى بن كعب يدعو وهو يؤمنون[٦٢]. فما ظنك بمن نشأ فى مثل هذه البيوتات الشريفة ودرج بين أمثال هؤلاء الكرام البررة؟!

فهذه الطبقة ما كان لها أن تبلغ ما بلغت لولا عدل الإسلام وسماحته وعظمة المسلمين الذين تولاهم هؤلاء الموالى، وما وجدوه عندهم من العلم ومكارم الأخلاق.

يروى أن عكرمة - وكان بحرا من بحور العلم - كان عبدا لابن عباس رضى الله عنه ومات ابن عباس وعكرمة على العبودية فاشتراه خالد بن يزيد بن معاوية من على بن عبد الله بن عباس بأربعة آلاف دينار فجاء عكرمة لعلى وقال له: «ما خير لك بعت علم أبيك بأربعة آلاف دينا». فعاد فى بيعه وأعتقه[٦٣].

وموضع الشاهد قوله: بعت علم أبيك... فعلم عكرمة من علم ابن عباس، وقس على هذا أن علم حمران مولى عثمان من علم عثمان، وعلم بن سيرين من علم أنس بن مالك، وهكذا. وإنما أطلت فى هذه المسألة بعض إطالة؛ لأن أمر هذه الطبقة ملبس عند بعض الناس ممن إذا تحدث عن علم هؤلاء أحال على أنهم موالى يريد أن يعكس المسألة وإنما علم هؤلاء من أنهم نشأوا فى الإسلام، ودرجوا بين خبرة المسلمين.

أما تفسير إقبال هؤلاء على العلم وصنعة الكتابة؛ فلأن المسلمين من العرب فى القرن الأول كانوا فى شرف عريض من مجد أوائلهم فى الجاهلية، وسابقتهم هم إلى الإسلام وبلائهم فى فتوحاته. أما من دخل الإسلام من الموالى فلم يكن لهم من ذلك كبير حظ إلا ما جاءهم من الشرف بدخولهم فى الإسلام؛ فأحبوا أن يكون شرفهم من جهةنيل العلم وصنعة الكتابة: هذه الصنعة التى عظم شأنها فى الإسلام وصار صاحبها ينال منزلة كاتب الخلفاء

والأمراء وأن يكون من كتاب الدواوين.

وفي زمان معاوية وما بعده برزت طبقة ثالثة من طبقات الكتاب في القرن الأول، هم كتاب أهل الذمة من النصارى وغيرهم الذين تولوا دواوين الخراج في الشام وخراسان وغيرهما. فكتب لمعاوية - فيمن كتب له - سرجون بن منصور الرومي على ديوان الخراج، وكتب له أيضا مولياه عبد الرحمن بن دراج، وعبيد الله بن دراج. وقد قلد عبيد الله خراج العراق وطالب أهل السواد أن يهدوا له في النيروز والمهرجان فأهدى إليه مال كثير. وكتب سرجون أيضا ليزيد بن معاوية ولمعاوية بن يزيد بن معاوية، ولمروان بن الحكم. وكتب لهشام بن عبد الملك تاذرى بن أسطين النصراني، وقلده هشام ديوان حمص. وكتب لمروان بن محمد آخر خلفاء بن أمية عبد الحميد بن يحيى الكاتب، مولى العلاء بن وهب العامرى.

وكتب لزياد بن أبي سفيان زاذان فروخ. وكتب لعبد الرحمن بن زياد وهو على خراسان في زمان معاوية وابنه يزيد اسطفانوس. ثم كتب لسلم بن زياد بعد أخيه عبد الرحمن[٦٤]. وهذه الطبقة الأخيرة من الكتاب صار لها نفوذ كما قلنا، وكان لها شأن و خطر كان من نتيجته تعريب الدواوين. وتدوين الدواوين ابتداء كان من الأسباب التي أدت إلى ظهور هذه الطبقة من الكتاب الذميين.

أما لماذا دونت الدواوين؟ فقد روى أن أبا هريرة قدم على عمر بن الخطاب بمال كثير من البحرين، فاستعظمه عمر وقال: «أيها الناس قد جاءنا مال كثير فإن شئتم كلناه كيلا وإن شئتم أن نعده عدا فقام إليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين قد رأيت هؤلاء الأعاجم يدونون ديوانا لهم. قال: دونوا الدواوين»[٦٥]. وذكر ابن أبي الحديد أن الرجل الذى قال هذا هو الوليد بن هشام بن المغيرة وكان رأى ذلك عند ملوك الشام[٦٦].

والرواية الأخرى: أن عمر بعث بعثا وأعطى أهله الأموال، وكان عنده الهرمزان فقال له: «هذا البعث قد أعطيت أهله الأموال، فإن تخلف منهم رجل وأخل بمكانه، فما يدرى صاحبك؟ - يعني قائد الجيش - وأشار عليه بالديوان وفسره له وشرحه. فوضع عمر الديوان[٦٧]. وليس بممتنع أن تكون الروايتان معا صحيحتين، وأن يكون تكرر الموقف هو الذى حسن عند عمر هذا

الأمر، هذا والرواية الأولى تستدعى وضع ديوان لإحصاء الناس وأعطياتهم، والرواية الثانية تستدعى وضع ديوان للجند وأعطياتهم. وقد صار الديوانان معا بعد ذلك مأخوذا بهما.

والديوان يومئذ هو مدرسة الكتابة والكتاب لا يلحق بالديوان إلا من يعرف الكتابة. قال ابن قتيبة فى ترجمة هريم بن أبى طلحة التميمى - وكان مع المهلب فى قتال الأزارقة ثم مع عدى بن أرطأة فى قتال يزيد بن المهلب -: «ثم كبر هريم، فحول اسمه فى أعوان الديوان؛ ليرفع عنه الغزو فقيل له: إنك لا تحسن أن تكتب فقال إن لم أكتب فإنى أمحو الصحف»(٦٨). فتدوين الدواوين أدى إلى ازدهار الكتابة، وإلى كثرة عدد الكتاب لتعدد الدواوين بتعدد الأمصار الإسلامية، وأدى أيضا إلى ظهور علم الحساب، وإلى ظهور تلك الطبقة التى أشرت إليها من كتاب أهل الذمة.

وأما تعريب الدواوين، فقد كان الأمر فى العراق بمصريه: البصرة والكوفة، وفى الشام على أن فى كل مصر ديوانين. الأول: لإحصاء الناس وأعطياتهم ويكتب بالعربية وهو الذى رسمه عمر. والثانى: لوجوه الأموال والخراج وكان يكتب بالفارسية فى البصرة والكوفة، وبالرومية فى الشام: أى باللغة الغالبة على كل مصر قبل دخول الإسلام فيه.

وظل الأمر على ذلك إلى سنة ٧٨ هجرية فى خلافة عبد الملك بن مروان فلما ولى الحجاج أمر العراق كان من كتابه صالح بن عبد الرحمن وكان على ديوان الحساب بالفارسية زاذان فروخ. وكان صالح يخلف زاذان؛ فخف على قلب الحجاج. فقال صالح لزاذان يوما إنى أخاف أن أسبقك؛ إلى قلب الحجاج، وأن أزيلك عن محلك؛ لتقديمه إياى وأنت أستاذى. فقال له: لن تفعل، «فإنه أحوج إلى منى إليه. قال فكيف ذلك؟ قال لا يجد من يكفيه الحساب. قال صالح: فإنى لو شئت حولته بالعربية. قال فحول منه سطرا، فحول منه شيئا كثيرا. فقال زاذان فروخ لأصحابه: التمسوا مكسبا غير هذا. وأمر الحجاج صالحا بنقل الدواوين إلى العربية فى سنة ثمان وسبعين»(٦٩).

وكان صالح هذا رأس مدرسة فى الكتابة بالعراق وعامة كتاب العراق يومئذ تلاميذه. منهم المغيرة بن أبى قرة الذى كتب ليزيد بن المهلب، وقحذم بن أبى سليم وشيبة بن أيمن وكتبا ليوسف بن عمرو والمغيرة وسعيد ابنا عطية،

وسعيد ممن كتب لعمر بن هبيرة. ومروان بن إياس الذى كتب لخالد القسرى(٧٠).

هذا عن تعريب ديوان العراق. أما عن تعريب ديوان الشام. فقد ذكر أنه كان يتقلد ديوان الخراج بالشام لعبد الملك بن مروان سرجون بن منصور النصرانى، فأمره عبد الملك يوما بشئ فتثاقل، فأعاد عليه فرأى منه تفريطا وتقصيرا، فقال عبد الملك لسليمان بن سعد الخشنى - وكان على ديوان الرسائل -: «أما ترى إدلال سرجون علينا؟ وأحسبه قد رأى أن ضرورتنا إليه وإلى صناعته، أفما عندك حيلة؟ قال: لو شئت لحولت الحساب إلى العربية قال: فافعل، فحوله، فرد عليه عبد الملك جميع دواوين الشام»(٧١).

ثم كانت الخطوة الثالثة هى تعريب ديوان الحساب فى خراسان من الفارسية إلى العربية، فى زمان هشام بن عبد الملك. قال الجهشيارى: إن أكثر كتاب خراسان يومئذ كانوا مجوسا؛ فكتب يوسف بن عمر سنة أربع وعشرين ومائة - وهو على العراق - إلى نصر بن سيار كتابا يأمره بألا يستعين بمشرك فى أعماله، أو فى كتابته. قال: ثم نقلت الكتابة من الفارسية إلى العربية بخراسان. وكان أول من فعل ذلك إسحاق بن طليق النهشلى الكاتب، الذى كان من كتاب نصر بن سيار وخواصه(٧٢).

وأنت ترى من هذه النصوص كيف أن بعض كتاب الخراج والأموال فى العراق والشام وخراسان قد عظم سلطانهم، حتى ليرى زاذان فراخ أن الحجاج محتاج إليه أكثر من حاجته هو إلى الحجاج، والحجاج هو من هو، وحتى ليتثاقل سرجون على عبد الملك وهو من هو، وسرجون هذا كاتب عظيم الخطر كما ذكرت لك فى موضع سابق. كتب ليزيد بن معاوية، ثم لمعاوية بن يزيد، ثم لمروان بن الحكم، ثم لعبد الملك بن مروان. وهو كما علمت صاحب المشورة برمى الحسين بن على بعبيد الله بن زياد، وكان ما كان. وفى رأيى أن تعريب الدواوين كانت من أعظم الخطوات فى تاريخ الكتابة فى الإسلام، لولا ما كان بعد ذلك من سيادة العنصر الفارسى فى الدولة العباسية.

تطور صنعة الكتابة:

ثمت إشارات دالة على أن الكتابة فى القرن الأول أخذت تخطو خطوات: الخطوة بعد الأخرى على طريق تجويد ما يكتب، وتحقيق الغاية من الكتابة. وهذا بعض ما وجدته من إشارات بعضها يتصل بالمكتوب ، وهو الكتاب أو الرسالة، وبعضها يتصل بالمكتوب به، وهو القلم، أو بالمكتوب عليه وهو الرقاع وما إليها، وبعضها يتصل بالكاتب نفسه. ومن أهم ما يتصل بالكتاب:

١- **البسملة:** كان العرب قبل الإسلام إذا كتبوا يصدرون كتبهم بالبسملة، وكانت تسميتهم «باسمك اللهم». أما فى الإسلام فقد ذكر الشعبى -وهو أحد الكتاب فى القرن الأول-: أن رسول الله كتب أربعة كتب: كتب فى الأول باسمك اللهم -أى كما كانت العرب تكتب- فنزلت سورة هود، وفيها: ﴿**بسم الله مجريها ومرساها**﴾ فكتب فى الثانى: «بسم الله» ، فنزلت سورة بنو إسرائيل وفيها: ﴿**قل ادعو الله أو ادعو الرحمن**﴾، فكتب فى الثالث: «بسم الله الرحمن» ، ثم نزلت سورة النمل وفيها: ﴿**إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم**﴾، فكتبها، واستقرت وبقيت متبعة، وصارت من خواص الكتابة الإسلامية.(٧٣) .

٢- **الختم:** الظاهر أن العرب لم تكن تختم الكتب، كما كانت الأعاجم تختم كتبها، ربما أنفة من تكذيب من يحمل عنهم. ثم كان رسول الله أول من ختم الكتب.

روى شعبة عن قتادة عن أنس بن مالك رضى الله عنهم قال: «لما أراد رسول الله ﷺ أن يكتب إلى ملك الروم قيل له: إنهم لا يقرءون الكتاب إلا أن يكون مختوما. قال: فاتخذ خاتما من فضة فكأنى أنظر إلى بياضه فى يده ونقش عليه: «محمد رسول الله»(٧٤) . فختم الكتب كما ترى بدأ فى زمان النبوة، وكان حاجة احتيج إليها.

وقد ذكرت فيما سبق أن خاتم النبى كان يكون مع حنظلة بن الربيع الكاتب، أو مع معيقيب بن أبى فاطمة الدوسى، وهما من كتاب النبى. ثم ختم خلفاء النبى الراشدون من بعده.

فلما كان زمن معاوية اتخذ ديوانا سماه: «ديوان الخاتم»، لختم كتبه المرسلة إلى الولاة والأمراء. وكان سبب ذلك أنه كتب مرة لعمرو بن الزبير بمائة ألف، يدفعها إليه زياد بن أبى سفيان، عامله على العراق، ففض عمرو الكتاب وزاد المائة ألف فجعلها مائتى ألف. ثم تكشف الأمر لمعاوية فعاد على عمر بالمائة ألف التي زادها، واتخذ ديوان الخاتم وجعل عليه عبد الله بن محمد الحميرى القاضى(٧٥). ثم بقى هذا الديوان بعد معاوية.

٣- **التأريخ:** الظاهر أن الكتب كانت لا تؤرخ لعدم الحاجة. فلما كان زمان عمر رضى الله عنه ظهرت الحاجة إلى تأريخ الكتب. وثمت روايات فى بداية تأريخ الكتب فى الإسلام: روى أن أبا موسى الأشعرى كتب إلى عمر: إنه تأتينا منك الكتب ليس لها تاريخ، فلا ندرى متى خرجت من عندك؟ فوقع هذا القول من عمر موقعا؛ فجمع الناس للمشورة، فرأى بعضهم التأريخ بمبعث النبى، ورأى آخرون التأريخ بهجرته إلى المدينة. فرأى عمر التأريخ بالهجرة؛ لأنها فرقت بين الحق والباطل. وكان هذا فى العام السابع عشر، أو الثامن عشر من الهجرة. وهذا الخبر يدل على أن تأريخ الكتب فكرة أبى موسى، واستحسان من عمر، ومشورة من المسلمين.

وفى رواية ثانية أن بدأ التأريخ كان بعد مضى سنتين ونصف من خلافة عمر. ومعنى ذلك أنه كان سنة خمس عشرة من الهجرة(٧٦). وثمت رواية ثالثة: أن التأريخ بدأ فى حياة النبى بعد وصوله إلى المدينة، سنة أربع عشرة من مبعثه وقد ضعفها الجهيشيارى، وقال: هذا خبر شاذ.(٧٧) هذا كله فى تأريخ الكتب المرسلة. أما التأريخ للأحداث التى تقع لمعرفة متى وقعت، فقد عرفه العرب منذ الجاهلية فأرخوا للأحداث والوقائع بعام الفيل. وكانوا قبله ربما أرخوا بموت عظيم من عظمائهم.

٤- **البدء بمن يكتب إليه:** ذكر أن العادة كانت جارية إلى زمان معاوية أن يبدأ الكاتب بنفسه قبل المكتوب إليه، فيقول: من فلان إلى فلان، سواء أكان المكتوب إليه شريفا أم مشروفا. وقد روى أن العلاء بن الحضرمى عامل رسول الله على البحرين كتب مرة إلى النبى: من العلاء بن الحضرمى إلى محمد رسول الله، وأن بعض أصحاب النبى –غير العلاء– كانوا يكتبون إليه على هذا النحو.(٧٨) فلما كان زمان معاوية بن أبى سفيان أراد عبد الله بن عمر بن

الخطاب أن يكتب إليه فى شئ، فأشار على عبد الله بعض ولده أن يكتب: «إلى معاوية بن أبى سفيان من عبد الله بن عمر» . وروى الصولى: أن زيد بن ثابت كتب إلى معاوية مرة فبدأ باسم معاوية(٧٩) . وهذا يدل على أن هذا الأمر بدأ فى زمان معاوية: زمان انتقال الحكم من الخلافة إلى الملك العضوض. ثم استقر الأمر على هذا، وصار ألزم إذا كان المكتوب إليه أعلى قدرا من الكاتب.

٥- **بلاغة الكتب:** كانت طبقة الكتاب من البلاغة هى طبقة المملى، إذا كان الكتاب إملاء، أو طبقة الكاتب إذا كان إنشاء. وجل المملين والكتاب يومئذ كانوا من البلاغة والفصاحة بمكان. وكانت بلاغة الكتابة غير بعيدة من بلاغة الخطابة والشعر، لأن أكثر الكتاب كانوا يجمعون بين الكتابة والشعر والخطابة. وكذا الحال بالنسبة لناشئة الكتاب فى النصف الثانى من القرن الأول. إذ ذكر أن شباب الكتاب كانوا يحضرون لاستماع بلاغة وفود العرب والأعراب حين يفدون على الحواضر(٨٠).

وكان الكتاب من الموالى عيالا على البلغاء من العرب والمسلمين، وعلى ما يحفظون من جيد كلامهم. روى عن عبد الحميد الكاتب أنه سئل: ما الذى مكنك من البلاغة، وخرجك فيها؟ فقال: حفظ كلام الأصلع -يعنى على بن أبى طالب رضى الله عنه-(٨١) . وما أرى حال غير عبد الحميد من ناشئة الكتاب فى هذا إلا كحال عبد الحميد. وهذا مما يدل على أن الكتاب فى القرن الأول منتفعون ببلاغة الخطباء والشعراء، وعلى أن النمط فى بلاغة المشافهة والكتابة كان واحدا أو قريبا.

فلما كان زمان الوليد بن عبد الملك (٨٦- ٩٦ هجرية)، رأى أن يجعل الكتابة طبقتين: طبقة الكتابة إلى الخليفة أو عنه، وطبقة دونها للتكاتب بين الناس، وقال: «تكون كتبى والكتب إلى خلاف كتب الناس بعضهم إلى بعض»(٨٢) . وهذا أشبه بحال الوليد وطبعه. قال عنه ابن قتيبة: «وولى بعد أبيه، وكان خبيث الولاية»(٨٣) . ولا أعرف يقينا الفرق الذى كان بين الطبقتين من التكاتب. ولكنى أظن أنه تمثل فى تجويد الخط، وتخير ما يكتب عليه من الرقاع، ورفع مقام الخليفة فيما يخاطب به، وما أشبه ذلك أكثر مما تمثل فى اختلاف طبقة الكلام فى البلاغة.

ثم ولى بعد الوليد أخوه سليمان بن عبد الملك فحث على كتابة التوقيعات وهى ضرب من الكتابة الموجزة البليغة يحمل فيها المعنى الكثير فى اللفظ القليل: روى أنه ورد على سليمان كتاب من أخيه مسلمة بن عبد الملك، يذكر إيغاله فى بلاد الروم، وأنه وصل فيها إلى ما يصل إليه أحد قبله، فقال سليمان لكاتبه سليم بن نعيم الحميرى: وقع عليه: «ذلك بالله لا بمسلمة»(٨٤).

وقد اشتهر هذا الضرب من الكتابة فى العصر العباسى وكان له فرسانه من كتاب البرامكة وغيرهم. حتى إن يحيى بن جعفر البرمكى كان يقول لكتابه: «إذا استطعتم أن تكون كتبكم كالتوقيعات فافعلوا»(٨٥).

وأنا أذكر لك عند هذا الموضع نماذج مما كتب فى القرن الأول تعرف بها طبيعة الكتب وموقعها من البلاغة. وقس عليها غيرها:

أ- كان الحجاج يستبطئ المهلب وهو على حرب الأزارقة، ولا يفتؤ يستحثه؛ فكتب إليه المهلب: «إن من البلاء أن يكون الرأى لمن يملكه دون من يصره». ولما ظفر المهلب بالخوارج قال الحجاج: الآن يرد كتاب المهلب طويلا جامعها فورد عليه من المهلب: «بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الكافى بالإسلام فقد ما سواه، المعجل النقمة لمن بغاه، الذى يزيد من شكره، ويرزق من كفره. أما بعد: فقد كان من أمرنا ما أغنت جملته عن تفصيله. وكنا نحن وعدونا فى مدة هذا التنازع على حالتين مختلفتين: يسرنا منهم أكثر مما يسوؤنا، ويسوؤهم منا أكثر مما يسرهم، على شدة شوكتهم، واجتماع كلمتهم، وانزعاج القلوب لمخالفتهم، حتى نوم بذكرهم الرضيع، وأصم لخوفهم السميع؛ فانتهزت منهم الفرصة عند إمكانها، بعد أن تنظرت وقت ابانها، واستدعى النهل علله، وبلغ الكتاب أجله. فقطع دابر القوم الذين ظلموا، والحمد لله رب العالمين»(٨٦).

ب- وكتب عبد الملك إلى الحجاج: «أما بعد فقد بلغنى سرفك فى سفك الدماء، وتبذير الأموال فى الباطل، ومنعك الحق، فلا يؤنسنك بى إلا طاعتك، ولا يوحشنك منى إلا معصيتك». فكتب إليه الحجاج: أما بعد: فقد وصلنى كتاب أمير المؤمنين. وما قتلت إلا فيه، ولا أعطيت إلا له. فإن رأى أمير المؤمنين أن يمضى لى سالفى، ويأمر لى بما أحب فى مستأنفى فهل إن شاء الله»(٨٧).

وأنت ترى ما فى هذه الكتب من وجازة عبارة، وجزالة لفظ، واتزان بين الجمل وهذا هو الطابع الغالب على الكتابة يومئذ، مع تفاضل الكتاب في ذلك؛ بسبب تفاوتهم فى حظوظهم من البلاغة والفصاحة.

وأما أدوات الكتابة من قلم، وقرطاس، وحبر، ودواة، وما اتصل بها فقد وردت فيها أخبار كثيرة فى القرون التى تلت القرن الأول، ذكرها الصولى وغيره ممن كتب عن الكتابة والكتاب، مما يدل على أن أدوات الكتابة قد عنى بها فى تلك القرون، وسعى فى تجويدها، عناية منهم بالكتابة نفسها وسعيها فى تجويدها(٨٨).

والذى وقع لى من ذلك فى القرن الأول قليل- ولم أستقص، ومن استقصى وجد المزيد- لكن القليل دل على أن العناية بالكتابة وأدواتها قد بدأ فى هذا القرن. ومن أقدم الإشارات ما روى عن زيد بن ثابت: من أن النبى قال له- وكان يملى عليه ثم ترك الإملاء لحاجة له-: «وضع القلم على أذنك؛ فإنه أذكر للمملى، وأقضى للحاجة»(٨٩).

فإن صح هذا الخبر عن النبى فهو من لطيف الإشارات ولعله أراد بكونه أذكر للمملى: أن المملى إذا ترك الإملاء لبعض حاجته، ربما نسى ما كان فيه من الإملاء. فإذا رأى القلم ظاهرا على أذن المملى عليه تذكر. دليل هذا ما قاله زيد من أن النبى قال له هذا حين ترك الإملاء لحاجة له. فإذا كان ذلك الفعل أذكر للمملى بهذا المعنى، فهو أيضا أقضى للحاجة لما فيه من الفراغ من الكتابة فى وقت الحاجة إليها دون إبطاء. وهذا الخبر فى الإملاء إلا أن فيه ذكرا للقلم فلهذا ذكرته.

والمبادرة بالكتابة وقت الحاجة إليها أمر مطلوب؛ ولهذا كان عمر يقول لكتابه- فيما يقول لهم-: «إن القوة إلى العمل ألا تؤخروا عمل اليوم إلى الغد؛ فإنكم إن فعلتم تداكّت عليكم الأعمال؛ فلا تدرون بأيها تبتدون وأيها تأخرون»(٩٠).

ومن تلك الإشارات ما روى عن عبيد الله بن أبى رافع -كاتب على بن أبى طال مدة خلافته كلها- قال كنت بين يدى على بن أبى طالب فقال: «يا عبد الله ألق دواتك، وأطل شباة قلمك، وفرج بين السطور، وقرمط بين الحروف». وهذا النص هو أدخل كلام إلى الآن فى باب صنعة الكتابة وأدواتها.

وإلاقة الدواة: إدارة المداد فيها حتى يلصق ويعلق وهو أجود لها. وشباة القلم سنه. وتفريج السطور توسيع ما بينها. والقرمطة: الدقة والتقريب بين الحروف[٩١].

وقريب من هذا ما حكى من أن عبد الحميد بن يحيى الكاتب مر بإبراهيم بن جبلة، وهو يكتب خطا رديئا، فقال له: أتحب أن يجود خطك؟ قال: نعم. فقال: «أطل جلفة قلمك، وأسمنها، وحرف قطتك، وأيمنها». قال إبراهيم ففعلت ذلك، فجاد خطى».

وجلفة القلم: من مبراه إلى سنه، والقطة: موضع قد القلم وقطعه[٩٢]. فهذا كلام فى استجادة القلم وإجادة الخط.

وقد افتتن المسلمون بعد ذلك فى تحسين الخط، حتى عدوا الخط الجيد إحدى البلاغتين، والخط الردئ زمانة الأديب، وبلغوا فى ذلك المبلغ الذى جعل ملك الروم يعلق على بيعة لهم كتابا بالعربية، من كتب المأمون بخط أحمد بن أبى خالد الأحول، استحسانا منه لصورته، وحسن تقديره.[٩٣]

هذا عن القلم والخط. أما عن ما كانوا يكتبون عليه، فإنهم كانوا يكتبون أولا على كل ما تيسر لهم مما وجدوه صالحا ليكتب عليه: كتبوا على الحجارة والجلود، وكتبوا على العسب، وهو: جريد النخل إذا ذبل، وعلى البان، والعرعر. روى ذلك أبو حاتم عن الأصمعى[٩٤]. وفى ترجمة عبد الله بن عوسجة البجلى، الذى أرسله النبى إلى بنى حارثة بن عمر، أن الرسول كتب معه إليهم كتابا، يدعوهم إلى الإسلام «فأخذوا الصحيفة فغسلوها، ورقعوا بها أسفل دلولهم، وأبوا أن يجيبوه»[٩٥]. وهذا يدل على أن الصحيفة كانت من جلد، وأنها كانت كبيرة الجحم؛ لذا صلحت أن تغسل، وأن يرقعوا بها أسفل دلوهم. وبئس ما صنعوا.

ولما فتحت الأمصار التى كان لها تاريخ فى الكتابة قبل الإسلام استقدموا منها القراطيس والقصب الذى تصنع منه جياد الأقلام. روى الجهشيارى: أن الوليد بن عبد الملك هو أول خليفة كتب فى الطوامير، وهى الصحف[٩٦]. ومن طريف ما يروى عن عمر بن عبد العزيز أن كتابه كانوا يشكون إليه قلة القراطيس؛ فكان يقتر عليهم، ويأمرهم بدلا من ذلك بتصغير الخط، وإيجاز

الكتاب، وإقلال الكلام. فإنهم إن فعلوا اكتفوا بما عندهم من القراطيس(٩٧). فطال عدل هذا الرجل رحمه الله كل شئ حتى الكتابة. هذا، وقد كانت العرب تسمى ما يكتب فيه قرطاساً وجمعه قراطيس، ومهرقا وجمعه مهارق، وصحيفة وجمعها صحائف، وسِفراً وجمعه أسفار. وقد نزل القرآن بها جميعا إلا المهرق(٩٨).

فأما الكاتب وهو أحد أركان عملية الكتابة، فإن أول ما أرادوه منه أن يكون حسن الخط، جيد الكتابة. ولكن هذا وحده ليس كافيا، بل لابد أن يكون مع ذلك عارفا باللغة وعلومها؛ لئلا يقع فيما يكتب خطأ أو لحن.

وربما كان عمر أول من عاقب على اللحن. كتب عمر إلى أبى موسى الأشعرى -ووجد فى كتاب كتبه إليه لحنا-: أن قنع كتابك سوطا. وقد روى الجاحظ أن عمر قال هذه العبارة نفسها للحصين بن أبى الحر، عامله على عين التمر(٩٩). ولعل الحادثة تكررت؛ فتكررت العبارة.

ثم كثر بعد عمر إنكار اللحن والتعنيف عليه. روى أن زياد بن أبى سفيان دخل ديوانه يوما، فوجد كتاباً، ووجد فيه حرفا من اللحن، فسأل عمن كتب، فقيل: هذا الفتى فقال: «أخرجوه من ديواننا لئلا يفسده». وروى أن كتابا كتب عن مصعب بن الزبير: من المصعب» فقال مصعب: «ما هاتان الزائدتان» -يعنى الألف واللام(١٠٠).

وإنما كرهوا اللحن؛ لأنه عار ونقصان، ومدخل إلى الخلل والفساد. ولهذا قال عبد الملك بن مروان: «اللحن هجنة على الشريف» وقالوا: «اللحن فى المنطق أقبح من آثار الجدرى فى الوجه». هذا عن اللحن فى المنطق، واللحن فى الكتابة عندهم أشد قبحا؛ لأن الكاتب معه من الأناة والمراجعة ما لا يكون مع الناطق المشافه. ولذا قالوا: «اللحن فى الكتاب أقبح منه فى الخطاب»(١٠١). وبقى التحرى فيما يكتب، واجتناب اللحن حتى غلبت الحمراء -أى الأعاجم- على لسان العرب، وكثر منهم الكتاب؛ فوقع بعض اللحن فى المنطق والكتابة، ولم يمكن دفعه. وانظر الباب الذى عقده الجاحظ للحن(١٠٢).

فلما صارت الكتابة صنعة ذات خطر، وصار الكتاب طبقة ذات نباهة، وذلك فى أواخر القرن الأول وما تلاه رأوا أن الكاتب لابد له أن يتبحر فى

العلوم، ويتخلق بنبيل الأخلاق؛ لأنه صار يراد لا لحظه فقط، ولكن لحظه، وعلمه، ورأيه، وتدبيره. وقد عبر عن ذلك عبد الحميد الكاتب فى رسالته إلى الكتاب، فقال إن الكتاب هم أهل الأدب والمروءة، والحلم والروية، وذوو الأخطار والهمم العلية؛ لأن بهم انتظام الملك، واستقامة أمور الملوك. لا يستغنى عنهم الملك، ولا يسد مسدهم أحد من غيرهم.

ولن يبلغ الكتاب ذلك المبلغ إلا بأن ينافسوا فى صنوف العلم والأدب، فيتفقهوا فى الدين، ويتعلموا علم القرآن، والعربية، وعلوم الشعر، وأيام العرب والعجم، وأحاديثها وسيرها. وأن يعلموا علم الحساب؛ فإنه لا يستغنى عنه كتاب الخراج منهم خاصة.

ولابد لهم مع هذا العلم من خلق، بأن يكونوا حلماء فى موضع الحلم، فقهاء فى موضع الحكم، مقدمين فى موضع الإقدام، محجمين فى موضع الإحجام. لينين فى موضع اللين، شدادا فى موضع الشدة، مؤثرين للعفاف والعدل والإنصاف والوفاء وكتم الأسرار. وفى الجملة أن يكونوا ممن يضع الأمور في مواضعها، ويتأتى للأمور من مداخلها. إلى آخر ما ذكر هناك من الأوصاف.(١٠٣).

وبعد.... فهذا بحث مختصر، يقبل المزيد عن الكتابة فى القرن الأول الهجرى ومنه عرفت أن الإسلام هو الذى فتح للعرب باب الكتابة، حين نقلهم من البداوة إلى الحضارة، ومن التفرق والقبلية إلى الأمة الواحدة والملك الجامع، وحين نقلهم بالقرآن من عداد الأمم الأمية إلى عداد الأمم الكتابية. وأن الكتابة بدأت حقيقية فى النصف الأول من هذا القرن على يد العرب قبل أن يدخل إلى ميدان الكتابة نفر من الموالى والأعاجم. وهذا كله يجعل الكتابة فى الدولة الإسلامية إسلامية النشأة، عربية البداية.

وعرفت أيضا أن مجالات الكتابة في زمان النبوة، ثم فى زمان الخلفاء الراشدين كانت الأصل الذى تفرعت عنه أبواب الكتابة فى القرون التالية، وزيد عليها من بعد ما دعت إلى ذلك الضرورة، واقتضته الحاجة. فليست الكتابة فيما تلا القرن الأول منبتة الصلة عن الكتابة فى القرن الأول. وعرفت أيضا أن الكتابة صارت صنعة شريفة فى نهاية القرن الأول، وعلت منازل الكتاب.

وعلى هذا الأساس بنيت منزلة الكتابة والكتاب فى الدولة العباسية. هذا

بالإضافة إلى دواع أخرى جدت فى زمان بنى العباس، جعلت الكتابة البيان الأول، المنافس لبيان الشعر حتى قيل: إن دولة بنى العباس حليتها الكتاب، ودولة بنى أمية حليتها الشعراء.(١٠٤) وعرفت أن بعض الكتاب من النصارى والمجوس فى أخريات زمن بنى أمية كان لهم نفوذ خطر، نبه إليهم بعض الخلفاء. وقد صار هذا النفوذ نفسه، وما هو أكثر منه لبعض الكتاب فى زمان بنى العباس. وهذا الذى تقدم كله مما يدل على أن تاريخ الكتابة فى الدولة الإسلامية متصل الحلقات.

هذا ما تيسر لى فى هذا البحث، وما كان من توفيق فيه فمن الله، والحمد لله أولا وآخرا، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم تسليما كثيرا.

الهوامش والمصادر

(١) أخبار أبي تمام لأبى بكر محمد بن يحيى الصولى (٣٣٥هـ) لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٧٣م: ٢٥٨.

(٢) لسان العرب لابن منظور المصرى (٧٠٠هـ٩. دار المعارف. القاهرة: (ألك)

(٣) شرح ديوان الحماسة لأحمد بن محمد المرزوقى (٤٢١هت) نشر أحمد أمين وعبد السلام هارون. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. الطبعة الثانية ١٩٦٧م: ١/ ٣.

(٤) البيان والتبيين لأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٥هـ) تحقيق عبد السلام هارون طبعة الخانجى. الرابعة ١٩٧٥م: ١/ ٢٥٨.

(٥) الأمالى لأبى على القالى: ١/ ٢٢٣.

(٦)، (٧) أدب الكتاب لأبى بكر محمد بن يحيى الصولى (٣٣٥هـ). تحقيق بهجة الأثرى: ٧١.

(٧) السابق: ٢٤.

(٨) المعارف لأبى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (٢٧٦هـ) تحقيق ثروت عكاشة. منشورات الشريف الرضى. إيران: ٥٦.

(٩) قال أبو العلاء المعرى: «ويسمى من نسب إلى القرآن كتابيا كما يسمى من كان كتابه الإنجيل والتوراة كتابيا». رسالة الغفران: ٥٦٦.

(١٠) سورة العلق آية(١).

(١١) سورة القلم آية(١).

(١٢) سورة البقرة آية (٢٨٢).

(١٣) سورة القيامة آية (١٦ – ١٩).

(١٤) المعارف لابن قتيبة: ٢٦٠.

(١٥) السابق: ٢٦١.

(١٦) كتاب الوزراء والكتاب لأبى عبد الله محمد بن عبدوس الجهشيارى

(٣٣١هـ). حققه مصطفى السقا وآخرون. مطبعة الحلبي. الطبعة الثانية ١٩٨٠م: ١٢.

(١٧) السابق: ١٣.

(١٨) شرح ديوان الحماسة للمرزوقي: ٣/ ١٤٤٧.

(١٩) شرح أدب الكتاب لابن قتيبة: لأبي منصور الجواليقي طبعة القدسي ١٣٥٠هـ: ٣١٥.

(٢٠) رسالة العرب ضمن رسائل البلغاء جمعها محمد كرد علي. الطبعة الثانية ١٩١٢: ٢٩١.

(٢١) العمدة في محاسن الشعر وآدابه لابن رشيق القيرواني (٤٦٣هـ) تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. مطبعة حجازي. الطبعة الأولى ١٩٣٤م: ١/ ١٦٩. ،سمط اللآلي شرح آمالي القالي لأبي عبيد البكري: ١/ ٣٠١.

(٢٢) كتاب الوزراء والكتاب للجهشياري: ٢١- ٢٣.

(٢٣) السابق: ٢٤- ٨٣.

(٢٤) المعارف لابن قتيبة: ٤٧٠.

(٢٥) ذكر ياقوت الحموي لابن عساكر الدمشقي في ترجمته: كتاب ذكر البيان عن فضل كتابة القرآن. انظر: معجم الأدباء: ٤/ ٤٢.

(٢٦) من كتب المدائني التي أثبتها له ياقوت في ترجمته: «كتاب عهود النبي عليه الصلاة والسلام» و«كتاب كتب النبي ﷺ إلى الملوك» و «كتاب من كتب له النبي ﷺ كتابا أو أمانا» و «كتاب أموال النبي ﷺ وكتابه» انظر: معجم الأدباء: ٤/ ٢٢٣.

(٢٧) المجازات النبوية للشريف الرضي.

(٢٨) جمهرة أنساب العرب لابن حزم: ٨٠، ٨١.

(٢٩) فتوح البلدان للبلاذري ١/ ٦٦١، ٦٦٢.

(٣٠) البرهان في وجوه البيان للحسن بن وهب الكاتب.

(٣١) طبقات فحول الشعراء لمحمد بن سلام الجمحي قرأه محمود محمد

شاكر مطبعة المدنى القاهرة: ١/ ٤٣٧ .

(٣٢) السابق: ١/ ٤ .

(٣٣) العمدة لابن رشيق: ٢/ ٢٣٧ . وفى الموشح للمرزبانى بلفظ مختلف: ٢٨١ .

(٣٤) طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحى: ١/ ١١ .

(٣٥) الوزراء والكتاب للجهشيارى: ٢٨ .

(٣٦) السابق: ٢٩ .

(٣٧) المعارف لابن قتيبة: ٣٠٠، ٣٤٣ . والوزراء والكتاب: ١٣ .

(٣٨) الوزراء والكتاب: ٢٥ .

(٣٩) المعارف: ٣٠٠.

(٤٠) -(٤٨) الوزراء والكتاب: الصفحات: ١٣، ٢٠، ٢٧، ٣١، ٣٤، ٣٥، ٦٠، ٦٩، ٧٤. على التوالى.

(٤٩) المعارف: ٥٧٥، ٥٧٦ .

(٥٠)، (٥١) فتوح البلدان: ٦٦٢- ٦٦٣، ٦٥٩- ٦٦٠ .

(٥٢)- (٦٠) المعارف: الصفحات: ٣١٦، ٣٢٦، ٤١٩، ٣٤٦، ٤٤١، ٣٠٩، ٤٤٤، ٤٤٠ على التوالى.

(٦١) البيان والتبيين: ٢/. ٢١٩ .

(٦٢) -(٦٣) المعارف: ٤٤٢، ٤٥٥ .

(٦٤) الوزراء والكتاب: الصفحات: ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٦٠، ٧٢.

(٦٥) السابق: ١٧ . وانظر: أدب الكتاب للصولى: ١٨٩- ١٩١ .

(٦٦) شرح نهج البلاغة لابن أبى الحديد: ٤/ ٣٧ .

(٦٧) الوزراء والكتاب: ١٧ .

(٦٨) المعارف: ٤١٧ .

(٦٩) -(٧٩) الوزراء والكتاب: الصفحات: ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٦٧، ١٤، ٢٤، ٢٥، ٢٠، ٢٥ . انظر أدب الكتاب: الصفحات: ١٩٢، ٣١، ١٣٩،

١٤٠، ٢٢٤، وانظر فيه طريقة العرب فى التأريخ قبل الإسلام: ١٧٨– ١٨٤.

(٨٠) سمط اللآلى: ١/ ٣٩٧.

(٨١)، (٨٢) الوزراء والكتاب: ٨٢، ٤٧.

(٨٣) المعارف: ٣٥٩.

(٨٤) الوزراء والكتاب: ٤٨.

(٨٥)– (٨٨) أدب الكتاب: ١٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٦٦– ١٢٥.

(٨٩)، (٩٠) الوزراء والكتاب: ١٢، ١٦.

(٩١) السابق: ٢٣ وحواشيها وانظر أدب الكتاب: ٩٢، ١٠٩.

(٩٢) نفسه: ٨٢ والحاشية(١) منها وانظر فى قط القلم وما استحسنوه فيه: أدب الكتاب: ١٠٩.

(٩٣) أدب الكتاب: ٤٥.

(٩٤) سمط اللآلى: ١/ ١٣، ١٤.

(٩٥) المعارف: ٣٣٥.

(٩٦)، (٩٧) الوزراء والكتاب: ٤٧، ٥٣.

(٩٨)، (٩٩) أدب الكتاب: ١٠٥، ١٢٩. وانظر البيان والتبيين: ٢/ ٢١٧.

(١٠٠) الوزراء والكتاب: ١٣٠.

(١٠١) أدب الكتاب: ١٣٠.

(١٠٢) البيان والتبيين: ٢/ ٢١٠– ٢٢٠.

(١٠٣) انظر الرسالة بتمامها فى الوزراء والكتاب: ٧٤– ٧٨.

(١٠٤) أخبار أبى تمام: ١٠٩.

التجديد في موسيقى الشعر العربى

بيـــن
التزام الأصالة وتحرر المعاصرة

د/ حنفي محمود مصطفي

تمهيد:

تمثلت الموسيقى فى الشعر العربى القديم فى بحوره، وقوافيه التى خلدها لنا الخليل بن احمد، ومنذ أن وجدت هذه الموسيقى أصبح للشعر العربى موسيقى خارجية تمثل فى الوزن والقافية، وموسيقى داخلية تمثل فى بعض التقسيمات الداخلية، والاعتماد على الألفاظ ذات الدلالات الصوتية.

وعندما استجاب بعض الشعراء للمظاهر الحضارية التى استحدثت فى الدولتين الأموية والعباسية ركزوا جهودهم على الموسيقى التراثية، فاستجابت لتطورهم، وأخذت بأسباب الحضارة التى أحاطت بها فى بعض المجالات الفنية، كفن الغناء الذى كان سبباً فى تطويع الموسيقى الشعرية لمتطلبات التلحين الغنائى، واعتماد بعض الشعراء على مجزوءات الأوزان، واستحداثهم بحورا، وأوزانا سميت ببحور المولدين، وأوزانهم.

أما فن الموشحات الذى استحدثه بعض الأندلسين فقد كان له أيضا دور بارز فى تجديد موسيقى الشعر العربى، وإن كان بعض الوشاحين قد تحرر من الوزن والقافية فى موشحاتهم، إلا أن الم تأمل فى التنظيم الشكلى للوحدات الموسيقية التى أتت عليها هذه الموشحات يجدها لا تخرج كثيراً عما رسمه الخليل بن أحمد فى عروضه.

ولكن من يتأمل واقع شعرنا العربى اليوم يجد له لعديد من المسميات، فمنه الشعر التقليدى الذى ترسم أصحابه خطا الأقدمين فى أوزانه وقوافيه، ومنه الشعر المرسل الذى تحرر من القافية مع الإبقاء على الوزن، ومنه الشعر الحر الذى تحرر من القيد بالشطرين المتساويين، وعدد التفعيلات تارة، أو تحرر

من الوزن والقافية تارة أخرى، ومن ثم فقد تعددت مسميات هذا اللون من الشعر فسمي بالشعر المنثور، وبالشعر المطلق، وبقصيدة النثر إلى غير ذلك من المسميات التس شهدتها الحياة الأدبية الحديثة، والمعاصرة، حتى أصبح لكل نوع من هذه الأنواع السابقة مؤيدون ومعارضون لا يرى الكثير منهم الصواب إلا فيما يقوله، ويتجه بالتهم والانتقاص لكل من خالفه، وعارضه.

ومما لا شك فيه أن الاختلاف سمة من سمات البشر كاختلافهم فى العادات، والتقاليد، والآراء، وغير ذلك من الأمور التى كانت، وما زالت موضع خلاف فيما بينهم، ولكن اختلافهم حول مسمى الشعر لا مبرر له، فالكلام بطبيعته لا يمكن بأى حال من الآحوال أن يكون شعراً، ونثراً فى آن واحد لأن الشعر له خصائصه، ومميزاته التى تفصل بينه، وبين النثر، كما أن الناس فى كل زمان، ومكان عرفوا لونا من الكلام سموه شعراً، ولونا آخر سموه نثراً، ولكن من العجيب أن نجد فى عصرنا الحاضر أناساً حادوا عن جادة الطريق، وهئ لهم أنهم أتوا بلون جديد فى عالم الشعر، فراحوا يغيرون ويبدلون فى مفهوم الشعر، وأوزانه كل على حسب هواه، وذوقه حتى عمت الفوضى وكثر الاضطراب والغموض فى الشعر وموسيقاه التراثية.

فمن هذا المنطلق قمت بإعداد هذا البحث المتواضع، لكى أقف بالقارئ من خلال ما احتوى عليه من جزيئات على أصالة شعرنا العربى، وثبات مفهومه، وجمال أنغامه التى تنبعث من موسيقاه الحضارية التى انتشرت فى بعض العصور العربية، ثم تناولت الحركة التحررية التى لحقت بموسيقى الشعر التراثية فى عصر النهضة الأدبية، وعدم استمرارية هذه الحركة وعودة دعاتها إلى الموسيقى الشعرية التقليدية، ثم أردفت هذا بالحديث عن الثورة التحررية التى تزعمها بعض الشعراء المعاصرين الذين ادعوا بأن الأوزان الخليلية لم تعد قادرة على استيعاب التجارب المعاصرة، فترتب على دعوتهم التعدد الملموس فى مسميات ما جادت به قرائحهم -على حد زعمهم- من شعر يشوبه التعقيد، والغموض، والاضطراب فى ألفاظه ومعانيه، وأوزانه، وقوافيه، وصدق الحق تبارك وتعالى بقوله العظيم فى كتابه الكريم

﴿فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض﴾

إعداد

د. حنفى محمود مصطفى

لا خلاف بين النقاد والأدباء على أن للشعر سمات تميزه عن غيره من فنون القول، ومن أهم هذه السمات موسيقى الأصوات، ورنين القافية، وهذه حقيقة يلمسها كل دارس ومتذوق لتراثنا الشعرى الأصيل، ولقد أفصح عن هذا بعض علمائنا، ونقادنا القدامى كابن قدامة الذى يقول أثناء حديثه حول معرفة حد الشعر الحائز له عما ليس بشعر:

«وليس يوجد في العبارة عن ذلك ولا أوجز مع تمام الدلالة من أن يقال: إنه قول موزون مقفى يدل على معنى»(١).

ويقول صاحب كتاب عيار الشعر:

«الشعر كلام منظوم بائن عن المنثور الذى يستعمله الناس فى مخاطبتهم. بما خص به من النظم الذى إن عدل عن جهته مجته الأسماع وفسد على الذوق»(٢).

أما ابن سنان الخفاجى فى كتابه سر الفصاحة فقد أفصح عن حد الشعر بقوله:

«وأما حد الشعر فهو كلام موزون مقفى يدل على معنى. وقلنا –كلام– ليدل على جنسه، وقلنا موزون– لنفرق بينه وبين المنثور الذى ليس بموزون، وقلنا –مقفى– لنفرق بينه وبين المؤلف الموزون الذى لا قوافى له، وقلنا –يدل على معنى– لنحترز من المؤلف بالقوافى الموزون الذى لا يدل على معنى، وإذا كان هذا مفهوماً فأقل ما يقع عليه اسم الشعر بيتان لأن التقفية لا يمكن فى أقل منها ولا تصح فى البيت الواحد»(٣).

ثم قال فى موضع آخر. وإذا كان هذا بيّنا فالفرق بين الشعر والنثر

---

(١) نقد الشعر قدامة بن جعفر تحقيق د. محمد عبد المنعم خفاجي ص٦٢، دار الكتب العلمية: بيروت.

(٢) عيار الشعر لابن طباطبا العلوي تحقيق د. طه الحاجري، ود. محمد زغلول سلام، ص١٣ طبع المكتبة التجارية الكبري بالقاهرة.

(٣) سر لفصاحة لابن سنان الخفاجي، شرح وتصحيح الشيخ/ عبد المتعال الصعيدي ص٢٧٨ مطبعة علي صبيح ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.

بالوزن على كل حال، وبالتقفية إن لم يكن النثر مسجوعاً على طريقة القوافي الشعرية، والوزن هو التأليف الذى يشهد الذوق بصحته أو العروض.

أما الذوق فأمر يرجع إلى الحسى، وهو الأصل الذى عملت العرب الشعر عليه، وأما العروض فلأنه قد حصر فيه جميع ما عملت العرب عليه من أوزان[1]..

كما وجدت صاحب المقدمة يقسم كلام العرب إلى قسمين مختلفين،ذلك أثناء حديثه عن أقسام الكلام إلى فنين النظم والنثر بقوله: «اعلم أن لسان العرب، وكلامهم على فنين فى الشعر المنظوم، وهو الكلام الموزون المقفى، ومعناه الذى تكون أوزانه كلها على روى واحد وهو القافية، وفى النثر وهو الكلام غير الموزون، وكل من الفنين يشتمل على فنون ومذاهب فى الكلام.

فأما الشعر فمنه المدح، والهجاء، والرثاء، وأما النثر فمنه السجع الذى يؤتى به قطعا، ويلزم فى كل كلمتين منه قافية واحدة يسمى سجعا، ومنه المرسل، وهو الذى يطلق فيه الكلام إطلاقا، ولا تقطع أجزاء بل يرسل إرسالا من غير تقييد بقافية ولا غيرها،ويستعمل فى الخطب، والدعاء وترغيب الجمهور وترهيبهم.

وأما القرآن وإن كان منثوراً إلا أنه خارج عن الوصفين وليس يسمى مرسلا مطلقا ولا مسجعا. بل تفصل آيات ينتهى إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها(٢).

أما مفهوم الشعر عند بعض الأدباء المحدثين الذين ساروا على نهج القدماء كالدكتور عمر فروخ فقد اتضح لنا من خلال قوله: منذ أيام هو ميروس فى التاسع قبل الميلاد إلى أيام أرسطو طاليس (ت ٣٢٢ قدم) إلى أيام الخليل بن أحمد إلى أيام أبى تمام والبحترى وابن الرومى والمتنبى والمعرى وأيام شوقى (ت ١٩٣٢م) إلى ما شاء الله أن الشعر هو الكلام الجارى فى

---

(١) المرجع السابق ص، ٢٧٩.

(٢) تاريخ ابن خلدون جـ٢ ص٩٣-١٠ مطبعة دار الكتاب اللبناني بيروت.

تعابير مفهومه ومنظومة على معان مفيدة والمنسوق فى أبيات أو أشطار موزونة ومختومة بقواف على نظام معين[١].

فمن هذه الأقوال السابقة يتضح لنا أن أصالة الشعر العربى منذ أن وجد ونما وترعرع فى بيئته العربية القديمة إلى وقتنا الحاضر تكمن فى كونه كلاما موزونا مقفى، ومنظوما على نظام معين، ويدل على معان واضحة لا لبس فيه ولا غموض ولا اضطراب.

غير أن هذا المفهوم المتعارف عليه منذ القدم لم ينل الرضى، والقبول لدى أصحاب الحداثة الذين أعلنوا الرفض وعدم القبول لهذا الحد التراثى فها هو ذا صاحب مقدمة للشعر العربى يعلق على الحد التراثى بقوله: «الشعر هو الكلام الموزون المقفى» عبارة تشوه الشعر فهى العلاقة والشاهد على المحدودية، والانغلاق، وهى إلى ذلك معيار يناقض الطبعية الشعرية العربية ذاتها فهذه الطبيعة عفوية فطرية انبثاقية، وذلك حكم عقل منطقى»[٢].

وقال الدكتور غالى شكرى فى كتابه شعرنا الحديث إلى أين؟: «إن الشعر الحديث هو رفض للتصنيف الميكانيكى للفن إلى شكل ومضمون لهذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه يستوعب فى بنائه المعقد مجموعة هائلة من العناصر المتباينة التى تستمد تعقيدها، وتركيبها من طبيعة الحضارة الحديثة نفسها... إن اخضاع الشعر الحديث لمجموعة من العلاقات الشكلية أو الموضوعية القائمة فى موازين النقد السائد هو لون من ألوان التعسف، والافتعال من جهة، ولون من ألوان التخلف عن مستوى هذا الشعر من جهة أخرى»[٣].

أما الدكتور عبد الحميد جيدة فقد قال: «ومجمل القول: إن الشاعرية الحقة هى التى تولد الإبداع الجمالى، والتمرد، والثورة على الواقع المستهلك وما يحيط به من تخوم وهمية، ومن علاقات مزورة، ومن أفكار سائدة هشة، وهى التى تخلق وتبدع صياغات لغوية جديدة متحررة من قالب سلفى قديم،

(١) هذا الشعر الحديث: د. عمر فروخ ص١١٢ مطبعة دار البيان للطباعة والنشر ببروت.
(٢) مقدمة للشعر العربي أدونيس علي أحمد سعيد ص١٠٨ بيروت.
(٣) شعرنا الحديث إلي أين< د. غالي شكري ص١١٧ مطبعة دار الآفاق الجديدة بيروت.

ولكي يكون شعراً مستقراً حقيقياً ينبغى أن يخرج من الزمن الأعمى ومن التزاماته وهو الرفض المطلق والتطلع الدائم إلى آفاق جديدة، وقارات مجهولة، وهو رؤيا ذاتية للكون ولوجود هذه الرؤيا تنبع من الحلم والوهم الجميل»[1].

وبالموازنة بين هذه الأقوال، والآراء السابقة يستطيع القارئ أن يميز بين من وضع مفهوماً واضحاً وحداً ظاهراً لشعرنا العربى الأصيل يمكن دراسته، وفهمه والاستفادة من قواعده وأصوله، وبين من وضع مفهوماً قائماً على التمرد والثورة التى أصابته بالاضطراب والغموض، والتعقيد لعجز أصحابه عن مسايرة ما خلده لنا الأقدمون من قواعد وأصول، ونظام معين فى ترتيب الوحدات الوزنية ذات الجرس الخاص، والموسيقى الشعرية العذبة التى تنفعل لها النفوس، وتتأثر بها قلوب الذين خبروا اللغة العربية وأسرارها وأتوا حساً شعرياً ورهفاً وذوقاً شعرياً رفيعاً.

لقد حرم من كل هذا وذاك أولئك الذين تأثروا باللغات الأجنبية وبمناهجها وآرائها الهدامة ففسدت أذواقهم، ومالت طباعهم فراحوا يقلبون للغة العربية ظهر المجن ورأوا أن أساليب العرب لم تعد مناسبة لعصرهم، وعبروا عن مشاعرهم وأحساسيسهم بألفاظ وأساليب لا تصلح أن تكون مقياساً لما عهدناه من ألفاظ وأساليب فى تراثنا العربى الأصيل.

الموسيقي التراثية للشعر العربي ودوافع تأليفها

عرفنا من خلال مطالعتنا لتاريخ آداب العرب أنهم كانوا يقرضون الشعر بسليقتهم قبل معرفتهم لعلم العروض، وأن تمييزهم الشعر من النثر كان بالموهبة والقدرة على التذوق، ولكن العالم الجليل الخليل بن أحمد الفراهيدى شعر أن الفطرة وحدها لا تكفى للمحافظة على سلامة ما خلده الأقدمون من تراث شعرى، وبخاصة عندما كثر اختلاط العرب بغيرهم من أبناء الأمم المفتوحة الذين أخذت لغاتهم المتنوعة تترك أماكنها من ألسنة أصحابها لتحل محلها اللغة العربية بلكنات هؤلاء الموالى، وانتشر اللحن والخطأ، فكان ذلك

(١) الإتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر د. عبد الحميد جيدة ص٥٣ طبع مؤسسة نوفل ببيروت.

سبباً فى ظهور طائفة من اللغوين والنحاة منذ القرن الأول الهجرى للمحافظة على اللغة العربية وتنقيتها مما أصابها بسبب إقبال أبناء هذه الأم على تعلمهم وممارسة علومها[١]، ولذا نجد العالم الجليل الخليل بن أحمد يقول «كثر ما خشيت على الشعر العربى فقد وجدت الأعاجم يقدمون عليه، ورأيت من الشعراء المولدين من يدعو إلى الخروج على منهاجه، فعرفت أنهم سينتهون إلى وزنه فينتقدونه ويطلبون تعديله، ويدّعون أنه لا يقوم على أصل، ولا يرجع إلى ميزان، وقد يقولون إنه رغبة قوم بدو لا أذن موسيقية لهم خشيت ذلك وكنت مؤمناً بأن الشعر العربى كالنحو له قواعده، وضوابطه، بل لعله أقوى من ذلك من النحو فصرت أعمل الفكر لإيجادها وعكفت على ذلك حيناً طويلاً حتى وفقنى الله لهذا العلم الجديد سميته «العروض» لأنه يعرض عليه الشعر فإن كان صحيحاً تبينت صحته، وإن كان مكسوراً ظهرت عليه»[٢].

وإذا كان بيت الشعر يعد بمثابة الوحدة الأساسية فى بنية القصيدة العربية، فإن هذا البيت-فى الأصل- يتألف من شطرين كل شطر يحتوى على عدد م التفعيلات لتى يبلغ عددها من اثنين إلى أربع فى الشطر الواحد، ومن ثم فقد وجد الخليل بن أحمد أن جميع أشعار العرب تندرج تحت خمسة عشر بحراً وهى: «الطويل، والمديد، والبسيط، والوافر، والكامل، والهزج، والرجز، والرمل، والخفيف، والسريع، والمنسوج، والمضارع، ولمقتضب، والمجيتث، والمتقارب»[٣].

ثم جاء الأخفشى من بعده وأضاف بحراً آخر سماه «المتدارك»[٤] فصارت ستة عشراً بحراً.

وبالتأمل فى الأشكال الواردة بهذه البحور نجدها تزيد على السبعين

(١(تاريخ الأدب العربي في العصر الإسلامي، د. شوقي ضيف ص٠ ١٧ مطبعة دار المعارف.

(٢) قصة عبقري الخليل، يوسف العش ص٥٢ مطبعة دار الفكر ١٩٨٢م.

(٣) المرشد إلي فهم أشعار العرب، د. عبد الله الطيب جـ١ ص١٢٣ وما بعدها، مطبعة الدار السودانية بالخرطوم سنة ١٩٧٠م.

(٤) العروض والقوافي دراسة في التأسيس والاستدراك، محمد العلي ص١٩٧، مطبعة دار الثقافة بالمغرب. وقد علق المؤلف علي هذا بقوله: إن صنع الأخفشي لهذا البحر أسطورة زائفة لأن بناء الخليل الدوائر علي مبدأ الفك المعروف يفرض معرفته لهذا البحر كما عرف غيره من المهمل في باقي لدوائر».

شكلاً كما أن هذه الأشكال تختلف تفعيلاتها من بيت لآخر داخل القصيدة الواحدة، وهذا لا يؤثر فيها بشئ لأنها خاضعة للأوزان المعروفة بالنسبة للبحر الذى تنتمى إليه تلك القصيدة.

ولعل كثرة هذه التفعيلات كانت سبباً فى صعوبة هذا العلم والإحساس بالمشقة والمعاناة فى فهمه واستيعابه لدى كثير من الناس قديماً وحديثاً فلقد روى أن رجلاً طلب إلى الخليل بن أحمد أن يعلمه العروض فأقام مدة من الزمان يختلف إليه ولم يحصل شيئاً وقد أعيا الخليل أمره، ولم ير أن يجابهه بالمنع فقال له يوماً زن قول الشاعر:

إذا لم تستطع شيئاً فدعه * وجاوزه إلى ما تستطيع

وفهم الرجل أنه يصرفه عن طلب العروض فى رفق وأناة[١] ثم علق صاحب موسيقى الشعر على ذلك بقوله: «فأنظر كيف فهم الرجل مراد الخليل بمثل هذا التلميح ثم يعيا عن فهم العروض»[٢] وفيما يغلب على ظنى أن هذه الصعوبات التى قد يواجهها الدارس عند استيعابه لهذا العلم قد يواجهها أيضاً عند استيعابه لبعض العلوم العربية الأخرى القائمة على أسس، ومبادئ وقواعد كالنحو، والصرف، والبلاغة ،غيرها، وكل هذه العلوم لا تعد صعبة ولا معقدة إذا ما قورنت ببعض العلوم الأخرى كالطب، والصيدلة، والفلك وغير ذلك من العلوم الإنسانية الأخرى.

ولا تفوتنا موهبة التذوق الفطرى فى فهم علوم العربية بصفة عامة وعلم العروض بصفة خاصة، فإن لهذه الموهبة دوراً كبيراً فى التغلب على كثير من الصعوبات التى قد يواجهها الدارس لهذ العلم ومرجع هذا الذوق إلى الحس الذى أعان العرب القدماء على نظم أشعارهم، والتى بكثرة ممارستها، وتكرارها على الأسماع أوتى كثير من الشعراء الذين ساروا على نهجهم، وجنحوا إلى الأصالة العربية حساً شعرياً مرهفاً وذوقاً شعرياً رفيعاً، وقد أشار إلى هذا ابن خلدون بقوله: إن الذوق لفظة يتداولها المعتنون بفنون البيان، ومعناها حصول ملكة البلاغة للسان فالمتكلم بلسان العرب، والبليغ فيه يتحرّى الهيئة المفيدة

(١) موسيقى الشعر. د. إبراهيم أنيس ص٦٢، مطبعة دار العلم ببيروت.
(٢) المرجع السابق.

لذلك على أساليب العرب وأنحاء مخاطباتهم، وينظم الكلام على ذلك الوجه جهده، فإذا اتصلت معاناته بمخاطبة كلام العرب حصلت له الملكة في نظم الكلام... فهذه الملكة، إنما تحصل بممارسة كلام العرب وتكرره على السمع والتفطن لخواص تراكيبه، وليست تحصل بمعرفة القوانين العلمية في ذلك التي استنبطها أهل صناعة البيان، فإن هذه القوانين إنما تفيد علماً بذلك اللسان، ولا تفيد حصول الملكة بالفعل في محلها»[1].

فإذا فقد الإنسان الوسائل التي تعينه على الإلمام بهذا العلم، أو حرم الموهبة الفطرية، فإن العيب ليس في هذا العلم أو ذاك، وإنما يكمن في عجزه، وعدم قدرته على فهمه واستيعابه للأصول التراثية نظراً لتأثيره بآراء الآخرين وأذواقهم التي لا تعد مقياساً لشعرنا العربي.

وعوداً إلى بدء فإن هذه البحور الخليلية لم يستطع بعض المعاصرين أن ينسجوا على منوالها أشعارهم فأتوا بعروض مزعوم وأطلقوا عليه «عروض الشعر الحر» الذي اهتم بالبحور ذوات التفعيلة الواحدة المكررة في شطري البيت عند الخليل بن أحمد وليس عندهم، ولهذا فسوف أكتفي بعرض هذه البحور الشعرية التراثية ذات التفعيلة الواحدة ثم أعقد موازنة بينها وبين ما جاء به أصحاب الشعر من بحور في عروضهم المزعوم وذلك في الصفحات التالية من هذا البحث.

البحور التراثية ذوات التفعيلة الواحدة

أولاً: بحر الكامل[2].

يأتي هذا البحر على تسعة أشكال وهي كالآتي:

١- متفاعلن متفاعلن متفاعلن   متفاعلن متفاعلن متفاعلن

٢- متفاعلن متفاعلن متفاعلن   متفاعلن متفاعلن متفاعل
(بتسكين اللام)

٣- متفاعلن متفاعلن متفاعلن   متفاعلن متفاعلن فعلن

(١) مقدمة ابن خلدون جـ٢ ص١٠٨٥.

(٢) معالم العروض والقافية، د. عمر الأسد ص٦٩ وما بعدها طبع مكتبة العبيكان بالرياض.

٤- متفاعلن متفاعلن فعلن   متفاعلن متفاعلن فعلن

٥- متفاعلن متفاعلن فعلن   متفاعلن متفاعلن فعلن
(بتسكين العين)

٦- متفاعلن متفاعلن   متفاعلن متفاعلاتن

٧- متفاعلن متفاعلن   متفاعلن متفاعلان

٨- متفاعلن متفاعلن   متفاعلن متفاعلن

٩- متفاعلن متفاعلن   متفاعلن متفاعل (بتسكين
اللام)

ويجوز في حشو هذا البحر أن تأتي متفاعلن على وزن متفاعلن (بتسكين التاء) وكذلك على وزن مفاعلن وكذلك على وزن متفعلن (بسكون التاء) وهو قبيح.

ثانيا: بحر الهزج

يأتي هذا البحر على شكلين:

١- مفاعلين مفاعلين   مفاعلين مفاعلين

٢- مفاعلين مفاعلين   مفاعلين مفاعلين

ويجوز في حشو الهزج أن تأتي: مفاعيلن على وزن مفاعلن أو مفاعيل ويجوز فيه كذلك ذهاب حركة في أول البيت فتصح مفاعلين أو فاعلن أو فاعيل.

ثالثا: بحر الرجز

ويأتي على خمسة أشكال وهي:

١- مستفعلن مستفعلن مستفعلن   مستفعلن مستفعلن مستفعلن

٢-مستفعلن مستفعلن مستفعلن   مستفعلن مستفعلن مستفعل

٣- مستفعلن مستفعلن   مستفعلن مستفعلن

٤- مستفعلن مستفعلن مستفعلن

٥- مستفعلن مستفعلن

ويأتي أيضاً على أشكال أخرى بشرط أن يتشابه العروض والضرب فيها وهى كالآتى:

أ- مستفعلن مستفعلن مفاعلن	مستفعلن مستفعلن مفاعلن
ب- مستفعلن مستفعلن مفتعلن	مستفعلن مستفعلن مفتعلْن
ج- مستفعلن مستفعلن فعلتنّ	مستفعلن مستفعلن فعلتنّ
د- مستفعلن مستفعلن مفعولن	مستفعلن مستفعلن مفعولن
هـ- مستفعلن مستفعلن فعولن	مستفعلن مستفعلن فعولن

ويجوز فى حشو هذا البحر أن تأتى:

مستفعلن على وزن متفعلن وكذلك على وزن مستعلن

وأيضاً على وزن (متعلن) لكن هذا قبيح

رابعاً: بحر الرمل

يأتى هذا البحر على ستة أشكل وهى:

١- فاعلاتن فاعلاتن فاعلن	فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن
٢- فاعلاتن فاعلاتن فاعلن	فاعلاتن فاعلاتن فاعلان
٣- فاعلاتن فاعلاتن	فاعلاتن فاعلان
٥- فاعلاتن فاعلاتن	فاعلاتن فعلان
٦- فاعلاتن فاعلاتن	فاعتلاتن فعلن

ويجوز فى حشوه أن تأتى:

فاعلاتن على وزن فعلاتن وكذلك على وزن فاعلات وأيضاً فعلات ولكن قبيح.

خامسا: بحر المتقارب

ويأتى هذا البحر على خمسة أشكال:

١ – فعولن فعولن فعولن فعولن   فعولن فعولن فعولن فعولن

٢ –فعولن فعولن فعولن فعولن   فعولن فعولن فعولن فعول

٣ – فعولن فعولن فعولن فعولن   فعولن فعولن فعولن فعو

٤ –فعولن فعولن فعولن فعولن   فعولن فعولن فعولن فع

٥ –فعولن فعولن فعولن فعولن فعو

ويدخل حشو هذا البحر من الزحاف ما يلى:

فعولن تأتى على وزن فعول

سادسا: بحر المتدارك

ويأتى هذا البحر على أربعة أشكال:

١ – فاعلن فاعلن فاعلن   فاعلن فاعلن فاعلن فاعلن

٢ –فاعلن فاعلن فاعلن   فاعلن فاعلن فاعلن

٣ – فاعلن فاعلن فاعلن   فاعلن فاعلن فعلاتن

٤ – فاعلن فاعلن فاعلن   فاعلن فاعلن فاعلان

ويجوز فى حشوه أن تأتى:

فاعلن على وزن فعلن أو فاعل وقد يأتى ذلك فى كل أجزائه.

وقبل الدخول فى الموازنة بين هذه البحور التراثية وبين ما أسموه ببحور الشعر الحر سوف أتناول بعضاً من مظهر التطور والتجديد فى الموسيقى التراثية التى كان لها أثر واضح فى تطور الشعر العربى الذى ارتبط تطوره بتطور الغناء وبخاصة فى البيئتين العباسية والأندلسية التى استحدث بعض شعرائهما أشكالاً متنوعة كالمربعات والمخمسات والمسمطات والموشحات التى لم تخرج–فيما أظن– عن عروض الخليل خروجاً تاماً، وإنما كان لها نظام معين قد يختلف

فيما بينها ولكنها في النهاية ترجع بأصولها إلى عروض الخليل كما سيتضح لنا بإذن الله تعالى في ثنايا هذا البحث المتواضع.

التطور والتجديد في موسيقي الشعر العربي القديم

ارتبط تطور الموسيقى التراثية بتطور الشعر العربى الذى استجاب للمظاهر الحضارية التى عمت المدينتين الكبيرتين مكة والمدينة فى أوخر العصر الأموى فقد ذاع فن الغزل وانتشر على أيدى المغنين والمغنيات، واستهواه العديد من الرجال والنساء حتى أصبح هذا الفن «يشيع على كل لسان وأخذ يتطور بتطور الغناء الذى عاصره تطوراً واسعاً إذ أصبحت كثرته مقطوعات قصيرة، وعدل الشعراء إلى الأوزان الخفيفة من مثل: الرمل، والسريع، والخفيف، والمتقارب، والهزج، والوافر كما عدلوا إلى مجزوءات الأوزان الطويلة من مثل الكامل، والبسيط، والرجز، بل لقد مالوا إلى تجزئة الأوزان الخفيفة مثل الخفيف، والرمل، والمتقارب وحتى يعطوا للمغنيين والمغنيات الفرصة كاملة كى يلائموا بين أشعارهم، وألحانهم، وأنغامهم التى يوقعونها على آلاتهم الوترية وطبولهم الموسيقية»[(١)].

ثم جاء العصر العباسي فاهتم شعراؤه «بنظم الشعر الذى يصلح للغناء وكان هذا العمل من بين الأسباب التى أدت إلى التنويع فى موسيقى الشعر ونظم المقطوعات التى تصلح للغناء، والتى كانت تنظم على البحور القصيرة أو المجزوءة»[(٢)] ليس هذا فحسب وإنما حاول بعض شعرائه النفوذ إلى بعض الأوزان الجديدة كالمضارع، والمقتضب، والمتدارك، ويقال إن هذه الأوزان الثلاثة عرفها الخليل ووضع لها أبياتاً كهذا البيت الذى وضعه للمضارع[(٣)] وهو مفقود فى شعر العرب[(٤)]

وإن تدن منه شبراً * يقربك منه باعاً

---

(١) تاريخ الأدب العربى، العصر الإسلامى، د. شوقى ضيف ص٣٤٧.

(٢) القيم المستحدثة فى الشعر العباسي، توفيق الفيل ص٣٤٩، مطبعة جامعة الكويت.

(٣) المضارع وأجزاؤه مفاعلين فاع لاتن مفاعلين ودائما تحذف منه التفعيلة الأخيرة.

(٤) الفصول والغايات لأبى العلاء المعرى تحقيق محمود حسن زنانى ص١٣٢، مطبعة الآفاق الحديثة بيروت

وأما المقتضب[1] فالبيت الذى وضعه الخليل فيه.

أعرضت فلاح لنا * عارضات من برد

وهو مفقود فى شعر العرب وزعم الأخفشى أنه سمع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة، وذلك أن جارية قالت:

هل عليّ ويحكما * إن لهوت من حرج

وأما المجتث فبيته:

البطن منها خميص * والوجه مثل الهلال

وهذا الوزن زعم الأخفشى أنه قد سمعه فى شعر العرب وأنشد

جن هببن بليل * يندبن سيدهنّه

كما قيل أيضاً: إن للخليل بن أحمد قصيدة على وزن «فعلن فعلن» ثلاثة متحركات فساكن يقول فيها[2]

سئلوا فأبوا فلقد بخلوا * فلبئس لعمرك ما فعلوا

وله قصيدة أخرى على وزن «فعلن فعلن» بفتح الفاء وسكون العين وضم اللام وسكون النون يقول فيها:

هذا عمرو يستعفى من * زيد عند الفصل القاضى

فاستخرج المحدثون من هذين الوزنين وزناً سموه «إلمخلع»

وخلطوا فيه من أجزاء هذا وأجزاء هذا.

والحق أن الخليل بن أحمد «أكتشف للشعراء أوزاناً جديدة كثيرة لم يستخدموها أسلافهم وذلك أنه استضاء بفكرة التبادل والتوافق الرياضية فى وضع عروض الشعر إذ جعل أوزانه تدور فى خمس دوائر أو بعبارة أدق تدور أجزاؤها من الأسباب والأوتاد، فإذا هو يحصى الأوزان التى استخدمها العرب

(١) أجزاء المقتضب:
مفعولات مستفعلن مستفعلن
وقد تحذف التفعلية الأخيرة

(٢) أنباه الرواه على أنباه النحاة للقفطى تحقيق محمد أبو لفضل جـ١ ص٣٤٢، مطبعة دار الكتب المصرية.

فى أشعارهم كى ينفد منها الشاعر العباسى إلى ما يريد من تجديد فى أوزان الشعر وبحوره[1].

وهكذا فقد أكثر بعض العباسيين من النظم فى هذه البحور التى لم تستكثر منها العرب، واخترعوا أوزاناً ولدها الخليل بن أحمد عكس دوائر بحوره ونظم منها كثير من المولدين فمن ذلك:

١- المستطيل أو الوسيط وهو عكس الطويل وشاهده:

لقد هاج اشتياقى غرير الطرف أحور * أدير الصدغ منه على مسك وعنبر

٢- الممتد وهو عكس المديد وشاهده:

قد شجانى واعترانى أدكار * ليته إذ شجانى ما شجته الديار

٣-المتوفر ومثاله:

ما وقوفك بالركائب فى الطلل * ما سؤلك عن حبيبك قد رحل

ما أصابك يا فوادى ما بعدهم * أين صبرك يا فؤادى فعل

٤- المتئد وشاهده القائل:

كن لأخلاق التصابى مستمريا * ولأحوال الشباب مستحليا

٥- المنسرد وقد نظم منه بعض المولدين فقال:

على القول فعول فى كل شأن * ودان كل من شئت أن تدانى

٦- المطرد كقول القائل:

ما على مستهام ربع الصد * فاشتكى ثم أبكانى من الوجد[2]

وقد علق صاحب موسيقى الشعر على هذه الأوزان بقوله: والذى أرجحه أن هذه الأوزان الستة لم تكن من اختراع المولدين من الشعراء بل كانت من اختراع المولدين من أهل العروض؛ وذلك لأنا نرى أمثلتها، وشواهدها تتكرر

(١) تاريخ الأدب العربى فى العصر العباسى، د. شوقى ضيف ص١٩٥ مطبعة دار لمعارف.

(٢) التيارات المعاصرة فى النقد الأدبى د. بدوى طبانة ص٢٩٨ طبع مكتبة الأنجلو لمصرية، وموسيقى الشعر، د. إبراهيم أنيس ص٢٣١.

هى بعينها فى كتبهم غير منسوبة لشاعر معروف وتبدو عليها سمة من الصنعة العروضية... وخير وصف قاله أهل العروض على هذه الأوزان أنهم سموها «المهملة» ويجب أن تظل مهملة فى بحوثنا فليست تستحق الوقوف عندها كثيراً»[١].

كما اخترعت أوزان جديدة «سماها مؤرخو الأدب وتبعهم فى هذه التسمية أهل العروض. بفنون جديدة من الشعر وهى فنون سبعة: المواليا، كان وكان، القوما، الدوبيت، السلسلة، الزجل، الموشحات[٢]. وإن كانت هذه الأوزان الشعرية سمة من سمات التطور فى الأوزان القديمة إلا أنها لم تحظ بما حظيت به الموشحات من الذيوع والانتشار فى البيئة الأندلسية وكما يقول العالم المؤرخ ابن خلدون فى مقدمته: «وأما أهل الأندلس فلما كثر الشعر فى قطرهم، وتهذيب مناحيه وفنونه، وبلغ التنميق فيه الغاية استحدث المتأخرون منه فناً سموه بالموشح ينظمونه أسماطا أسماطا، وأغصانا أغصانا يكثرون منها، ومن أعاريضها المختلفة، ويسمون المتعدد فيها بيتاً واحداً ويلتزمون عند قوافى تلك الأغصان، وأوزانها متتاليا فيما بعد إلى آخر القطعة وأكثر ما تنتهى عندهم إلى سبعة أبيات،ويشتمل كل بيت على أغصان عددهم بحسب الأغراض، والمذاهب، وينسبون فيها ويمدحون كما يفعل فى القصائد»[٣].

وكما كان لحياة اللهو والغناء التى وجدت فى أواخر العصر الأموى وامتدت إلى العصر العباسى وكان لها دور فى التنويع الموسيقى، ونظم المقطوعات التى تصلح للغناء على البحور القصيرة والمجزوءة، فكذلك كان لحياة اللهو والمجون، وانتشار السمر والغناء فى الأندلس أثر فى اختراع الموشح وظهوره فى تلك الأرض ذات الطبيعة الوارفة الظلال، فالشعر الخفيف كما تعلم مادة الغناء، فإذا كان انتشار الغناء فى الأندلس قد استدعى ظهور الموشح، فإنه أيضا قد حدد له وزنه وحرره من قيود الشعر التقليدى، وقوالب الأوزان المعروفة.[٤]

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق ص٢٣٢.

(٣) تاريخ ابن خلدون جـ٢ ص١١٣٧.

(٤) فى الأدب الأندلس: د. جودت لركابى ص٢٨٥، مطبعة دار المعارف بمصر.

وقد عرف صاحب دار الطراز الموشح بأنه «كلام منظوم على وزن مخصوص وهو يتألف في الأكثر من ستة أفعال، وخمسة أبيات ويقال له التام، وفي الأقل من خمسة أفعال وخمسة أبيات ويقال له الأقرع فالتام ما ابتدئ فيه بالأفعال والأقرع ما ابتدئ فيه بالأبيات»(١).

أما عن سبب تسميته بالموشح فقد قيل إنه:.. مشتق اسم هذا اللون من الوشاح وهو كرسان من لؤلؤ وجوهر منظومان مخالف بينهما معطوف أحدهم على الآخر تتوشح المرأة به، وهو أيضا سير منسوج من الجلد يرصع بالجواهر تشده المرأة بين عاتقها وكشحها»(٢).

والموشحات بشكل عام تنقسم إلى قسمين من حيث الوزن، فمنها ما جاء على أوزان أشعار العرب، ومنها ما لا وزن له ولا إلمام له بها.

أما القسم الأول: أى ما جاء على بحور الشعر المعروفة فيعده الوشاحون مرذولاً وهو فى نظرهم أشبه بالمخمسات منه بالموشحات، ولا ينظمه إلا الضعفاء من أصحاب التوشيح إلا إذا اختلفت قوافى قفله فإنه يخرج باختلاف قوافى الأقفال عن المخمسات كقول ابن زهر فى موشحته الشهيرة التى هى من بحر الرمل:

أيها الساقى إليك المشتكى * قد دعوناك وإن لم تسمع

وهم يستحسنون أن يحوروا فيه ويخرجوه من الوزن المعروف بإدخال كلمة أو حركة تتخلل فقراته فمثال الكلمة قول ابن بقى:

صبرت والصبر شيمة العانى ولم أقل للمطيل هجرانى معذبى كفانى

فهذا من المنسرح وأخرجه من قوله «معذبى كفانى».

ومثال الحركة:

يا ويح صب إلى البرق؛ له نظر وفى البكاء مع الورق. له وطر

فهذا من البسيط، والتزام حركة الخفض فى البرق والورق أخرجه عن

---

(١) دار الطراز فى عمل الموشحات ابن سناء الملك تحقيق د. جودت الركابى ص٢٥ مطبعة دار الفكر.
(٢) فن التوشيح د. مصطفى عوض الكريم ص١٨ طبع بيروت.

وزنه.

أما القسم الثاني: فهو ما خالف أوزان العرب ولم يخضع لعروض الشعر التقليدى وكان غرضه الغناء أكثر من الإنشاد وهو الكثير الشائع فى الموشحات»[1].

وقد أشار صاحب الطراز إلى القسم الثاني بقوله: والقسم الثانى من الموشحات هو ما لا مدخل لشئ منه فى شئ من أوزان العرب وهذا القسم منها هو الكثير والجم الغفير والعدد الذى لا ينحصر والشارد الذى لا ينضبط وكنت أردت أن أقيم لها عروضاً يكون دفتراً لحسابها وميزاناً لأوتادها وأسبابها فعز ذلك لخروجها عن الحصر وانفلاتها من الكف، وما لها عروض إلا التلحين ولا ضرب إلا الضرب، ولا أوتاد إلا الملاوى ولا أسباب إلا الأوتاد فبهذا العروض يعرف الموزون من المكسور والسالم من المزحوف وأكثرها مبنى على تأليف الأرغن، والغناء بها على غير الأرغن مستعار وعلى سواه مجاز»[2].

يتضح لنا مما سبق أن أوزان الموشحات منها ما نظم على الأبحر القديمة كالمديد والرمل والرجز والخفيف وغيره ومنها ما جاءت جديدة فى أوزانها وفى نظم قوافيها.

فمن الموشحات التى جاءت على الأبحر القديمة قول بعضهم من المديد[3]:

يا شقيق الروح من جسدى   أهوى بى منك أم لمم

ضعت بين العذل والعذل

وأنا وحدى على خبل

ما أرى قلبى بمحتمل

ما يريد البين من خلدى   وهو لا خصم ولا حكم

(١) فى الأدب الأندلسى: د. جودت الركابى ص٣٠٠.
(٢) دار الطراز ص٣٥.
(٣) الجديد فى فن التوشيح: د. عدنان صالح مصطفى ص١٨٨ دار الثقافة بيروت.

أما الموشحات التي رويت جديدة في أوزانها جديدة في نظم قوافيها فقول الأعمى الطلطيلى[١]:

ضاحك عن جمان سافر عن بدر ضاق عنه لزمان وحواه صدرى

آه مما أجد شفنى ما أجـد

قام بى وقعد باطـش متئـــد

كلما قلت قد قال لى أين قد

ولو تأملنا هذه الأوزان الجديدة لوجدناها أوزاناً تقبلها الأذن العربية وتستريح إلي أنغامها لعدم خروجها عما اعتادت عليه من أنغام موسيقية فى الشعر العربى القديم ولذا نجد صاحب الطراز يقول: الموشحات من جهة أخرى تنقسم إلى قسمين: قسم نجد لأبياته وزناً يدركه السمع، ويعرفه الذوق كما تعرف أوزان الأشعار ولا يحتاج فيها إلى وزنها بميزان العروض وهو أكثرها، وقسم مضطرب الوزن مهلهل النسج مفكك النظم لا يحس الذوق صحته من سقمه، ولا دخوله من خروجه كالموشح الذى أوله:

أنت اقتـــــراحى لا قرب الله اللواحـــى

من شاء أن يقـول فإنـى لست اسمـــع

خضعت فى هواك ومـا كنت لاخضــع

حسبى على رضاك شفـــيع مشفــــع

نشـوان صــــاح بين ارتيـــاع وارتيـاح

ثم يعلق على هذا النوع من الموشحات بقوله: «مهمـا أنت ترى نبـو الذوق عن وزن هذا الكلام، ومـا له عند الطبع الضعيف نظام ولا يعقله إلا العـالمون من أهل هذا الفن، والملائكة المقربون من أهل هذه الصناعة، ومثل هذا لا يقدم عليه إلا مثل الأعمى، وإلا فالبصير يحذره ولا ينظره»[٢].

(١) في الأدب الأندلسي: د. جودت الركابي ص٣١٥.
(٢) الجديد في فن التوشيح: د. عدنان صالح مصطفى ص١٩٢.

وكما جدد الشعراء فى الأوزان جددوا فى القوافى فأوجدوا ما سموه بالمزدوج والمخمسات والمسمطات وغيرها.

أما المزدوج فقد ذكر الجاحظ أنه: «لم يرد أحد أقوى على المخمس والمزدوج على ما قوى عليه بشر بن المعتمر، وأنه كان أكثر فى ذلك وأقدر من إيان اللاحقى»[1].

فمن شعرة المزاوج حين ذكر فصل «على» رضى الله عنه على الخوارج قوله:

ما كان فى أسلافهم أبو الحسن ... ولا ابن عباس ولا أهل السنن[2]

عر مصابيح الدجى مناجب ... أولئك الأعلام لا الأعارب

كمثل حر قوص ومن حر قوص ... فقعة قاع حولها فصيص

ليس من الحنظل يشتار العسل ... ولامن البحور يصطاد الورل

هيهات ما سافله كعاليه ... ما معدن الحكمة أهل البادية[3]

ولقد قيل: إن المزدوج هو الذى رشح لظهور الرباعايات فى الأدبين العربى والفارسى، وهى تتألف من أربعة أشطر تتفق أولها، وثانيها، ورابعها فى قافية واحدة. أما الشطر الثالث فقد يتخذ نفس القافية، وقد لا يتخذها وذلك مثل قول بشار بن برد[4]:

ربابة ربة البيت ... تصب الخل فى الزيت

لها عشر دجاجات ... وديك حسن الصوت

ومن الرباعيات الواردة فى ديوان أبى العتاهية قوله فى الموت الدائر على

---

(١) أمالي المرتضي للشريف الرضي تحقيق محمد أبو الفضل ط ص١٨٧، مطبعة دار الكتاب العربي ببيروت.

(٢) نقعه قاع: هذا مثل يضرب للرجل الذليل وذلك لأن الدواب تنحل الفقع بأرجلها.

القصصية: شجرة تنبت في أصلها الكماة   اشتيار العسل أستخرجه.

الحرقوص: دويبه أكبر من البرغوث وعضها أشد منه

(٣) الحيوان للجاحظ تحقيق عبد لسلام محمد هارون جـ٦ ص٤٥٥ مطبعة دار إحياء التراث.

(٤) تاريخ الأدب لعربي في العصر الإسلامي، د. شوقي ضيف ص١٩٧ والأغاني للأصفهاني، جـ٣ ص١٥٦.

جميع الناس[1]:

الموت بين الخلـــق مشتـــرك ... لا سوقه يبقـــى ولا ملـك
ما ضر أصحـــاب القليـل وما ... أغنى عن الأملاك ما ملكوا
عجبـــاً تشاغـــل أهـــل ذى ... الدنيا وما فيهـــا لهـم درك
طلبوا ما نالـــوا الـــذى طلبـوا ... منها وفاتهم الـــذى دركوا
لم يختلف فى الموت مسلكهم ... لا بل سبيلا واحداً سلكـــوا

كما أوجدوا من القوافى المستحدثة ما سموه بالمسمطات، والمسمط هو: «أن يبتدئ الشاعر ببيت مصرع، ثم يأتى بأربعة أقسمة على غير قافيته، ثم يعيد قسماً واحداً من جنس ما ابتدأ به، وهكذا إلى آخر القصيدة مثل ذلك قول امرئ القيس، وقيل إنها متحولة[2]:

توهمت من هند معالم أطلال ... عفاهن طول الدهر فى الزمن الخالى
مرابع من هند خلت ومصايف ... يصيح بمغناها صدى وعـــوازف
وغيرها هوج الرياح العواصف ... وكـل مســـف ثـم آخـر رادف
باسم من نور السماكين هطال

وتعد هذه الخمرية الواردة بديوان أبى نواس نموذجاً من نماذج المسمط المربع حيث يقول[3]:

سلاف دن ... كشمس دجن
كدمع جفن ... كخمر عـدن
طبيخ شمس ... كلـــون ورس
ربيب فرس ... حليق سجـن

(١) شرح ديوان أبي العتاهية جـ١ ص١٧٨.
(٢) العمدة لابن رشيق جـ١ ص١٧٨.
(٣) ديوان أبي نوس ص٣٤٦.

يا من لحانى   على زمانى

اللهو شـــانى   فلا تلمنى

واشتهـر بينهم أيضا نظم المسمطات المخمسة وشهد الجاحظ لبشر بن المعتمـر على أنه «لم يكن أحد أقوى على صنع المخمسات من بشر بن المعتمر»[1] والمخمس هو «أن تؤتى بخمسة أقسمة على قافية ثم بخمسة أخرى في وزنها على قافية غيرها كذلك إلى أن يفرغ من القصيدة هذا هو الأصل، وأكثروا من هذا الفن حتى أتوا به مصراعين مصراعين فقط، وهو المزدوج، إلا أن وزنه كله واحد وإن اختلفت القوافى»[2] وقد انشد الدميرى مخمساً لأبى النواس ختمه بهذا الدور[3]:

يا ليلة قضيتهـا حلـــوة   مرتشفاً من ريقها قهوة

تسكر من قد يبتغى سكره   ظننتها من طيبها لحظة

يا ليت لا كان لا آخر

وقد علق صاحب العمدة على المخمسات والمسمطات بقوله: وقد رأيت جماعة يركبون المخمسات، والمسمطات، ويكثرون منها، ولم أر متقدماً حاذ ما صنع شيئاً منها؛ لأنها دالة على عجز الشاعر، وقلة قوافيه، وضيق عطنه ما خلا امرئ القيس فى القصيدة التى نسبت إليه، وما أصحهها له، وبشار بن برد، قد كان يصنع المخمسات والمزوجات عبثاً، واستهانة بالشعر، وبشر بن المعتمر، فقد أنشد الجاحظ له أول مزدوجة، وصنع ابن المعتز قصيدة فى ذم الصبوح، وقصيدة فى سيرة المعتضد ركب فيها هذا الطريق لما تقتضيه الآلفاظ المختلفة الضرورية، ولمراده من التوسع فى الكلام، والتملح بأنواع السجع»[4].

فمما سبق يتضح لنا أن لموسيقى التراثية للشعر العربى كانت ومازالت محصورة فى الأوزان التى أوجدها الخليل بن أحمد الفراهيدى، وما استدركه

---

(١) أملي المرتضي للشريف جـ١ ص١٨٧.

(٢) العمدة لابن رشيق جـ١ ص١٨٠.

(٣) حياة الحيوانالكبري للدميري جـ١ ص٩٦ مطبعة بولاق.

(٤) العمدة لابن رشيق جـ١ ص١٨٢.

عليه الأخفشي، ثم جاء المولّدون، وهم الطبقة التي تلت طبقة العرب الخلّص، فاستحدثوا أوزاناً قل استعمال العرب لها كما أنهم استطاعوا أن يولدو من البحور القديمة بحوراً سميت بالبحور المهملة العدم حظوتها بالذيوع والانتشار لأن «شرط ذيوع الشعر وشهرته أن تستمع آذان الناس بموسيقاه قبل استماعهم بمعانيه، ومراميه... ولا يحاول الشاعر اختراع وزن خاص كما قد يخترع المعاني ويختص بها، فإذا حاول الشاعر نظم الشعر فى صورة جديدة غير مألوفة بين الناس لم يذع قوله، ولم يسهل تريده... نعرف أن بعض المولّدوين قد حاول الحيدة عن الطريق المرسوم للوزن الشعرى فى بعض الأحيان رغبة فى التجديد، والتنويع، ولكن مثل هذا الوزن المخترع قد احتاج إلى زمن طويل وإلى أكثر من شاعر واحد قبل أن يصبح وزناً معترف به تستسيغه الآذان وتألفه»[1].

ومن ثم فإن الشعر الذى كتب له البقاء والذيوع والانتشار فى كل عصر من العصور الأدبية هو الشعر الذى «يناسب هذه اللغة الشاعرة التى انتظمت مفرداتها وتراكيبها، وفى مخارج حروفها على الأوزان والحركات، وفصاحة النطق بالألفاظ، فأصبح لها من الشعر الموزون فن مستقل بإيقاعه عن سائر الفنون التى يستند إليها الشعر فى كثير من اللغات فلا حاجة بالشعر العربى إلى إيقاع الرقص الذى يصاحب إنشاد الشعر فى اللغات الأخرى، لأن أشعار تلك اللغات تستعير الحركة المنتظمة من دقات الأقدام وحركات الأجسام فى حفلات الرقص أو اللعب المنسق على حسب خطوات الإقبال، والإدبار، والدوران، ولا حاجة بالشعر العربى إلى ملازمة الإيقاع المستعار من الرقص واللعب، لأن أوزانه مستقلة بإيقاعها الذى يميز أقسامها وحدودها، ويغنيها عن الأقسام، والحدود فى الفنون الأخرى... والسبب الشامل الذى زلم بجميع تلك الأسباب أن التركيب الموسيقى أصل من أصول هذه اللغة لا ينفصل عن تقسيم مخارجها، ولا عن تقسيم أبواب الكلمات فيها ولا عن دلالة الحركات على معانيها، وصيانتها بالإعراب أو بالاشتقاق وهذا السبب الشامل هو الذى يسر النظم المطبوع لأصحاب السليقة الشعرية من الناطقين باللغة العربية منذ أقدم عصور الجاهلين إلى هذه الأيام، فإن الشاعر المطبوع

---

(١) موسيقي الشعر: د. إبراهيم أنيس ص٢٠٤.

ينظم الأشعار فى بحورها المتعددة بغير حاجة إلى علم يدرسه، ويستهدى به غير سليقته الفنية، ولم تكن بالشاعر الجاهلى حاجة إلى دراسة العروض ولا إلى تعريف أمر البحور وتقسيم ضروب التفاعيل»[1].

الخروج علي أوزان الخليل في العصر الحديث

شهد عصر النهضة بعضاً من شعرائه الذين خرجوا أحياناً على الأوزان الموسيقية المعروفة على الرغم من تتبعهم لفحول الشعراء الأقدمين والنسج على منولهم، والتأثر بألفاظهم ومعانيهم، وأوزانهم الشعرية، فمن هؤلاء الشعراء محمود سامى البارودى الرائد الأول لمدرسة البعث، والإحياء فقد «وردت بديوانه قطعة واحدة من وزن مخترع لا عهد للعروضين به، وعدد أبياتها تسعة عشر بيتاً»[2] .. استهلها بقوله:[3]

املأ القـــــدح   واعص من نصح[4]
وارو غلتـــــى   بابنـــة الفــــرح
فالفتـى متــى   ذاقـــها انشـرح
وهــى إن سرت   فى العليل صـــح

وكذلك الشاعر أحمد شوقى فقد «جاء بالشوقيات قطعة واحدة من وزن مخترع هو نفس الوزن الذى اخترعه البارودى وعدتها سبعون بيتاً»[5]... ومطلعها:[6]

مال واحتجب   وادعى الغضب[7]
ليت هاجرى   يشرح السبب

---

(١) اللغة الشاعرة: عباس محمود العقاد ص٢١ طبع منشورات المكتبة العصرية ببيروت.
(٢) موسيقي الشعر د/ إبراهيم أنيس ص٢١٩.
(٣) ديوان البارودي شرح علي الجازم، ومحمد شفيق معروف جـ١ ص١٢١.
(٤) القدح: إناء يشرب فيه والمراد هنا إناء الخمر   أعص:أمر من العصيان   الغلة: حرارة لعطش ابنة الفرح: الخمر   انشرح: انكشف غمه   سرت: مشت في عروقه   صح: ذهبت غلته
(٥) موسيقي الشعر د/ إبراهيم أنيس ص٢٢٠.
(٦) الشوقيات أحمد شوقي جـ١ ص١٤ مطبعة دار الكتاب العربي ببيروت.
(٧) مفند: مكذب.

عبته رضى | ليته عتب
عل بيننـا | واشياً كذب
أو مفنـــداً | يخلق الريب

كما نظم أمير الشعراء فى المقتضب.. ذلك الوزن الذى أنكره الأخفش والذى لم نعثر له فى شعر القدماء على أمثلة صحيحة النسبة، فقد نظم شوقى قصيدة من هذا البحر في وصف حفلة رقص بقصر عابدين، وهذه القصيدة تربى على السبعين من الأبيات، ومطلعها:

حف كأسها الحبب | فهى فضة ذهب[(١)]
أو دوائـــــر دور | مائج بها لبب

وقد نهج فيها شوقى نهج أبى نواس فى نظمه خمسة أبيات من هذا الوزن وقد جعل أبو نواس مطلع أبياته:

حامل الهوى تعب | يستخف الطرب

وربما كان هذا تفكها من شوقى بهذا الوزن كما تفكه أبو نواس من قبل[(٢)]:

كما قيل: إن «روايته» «مجنون ليلى» جاء بها عدة أبيات من وزن لا عهد للعروضين به وهى:

زياد مـا ذاق | قيس ولا هما
طبخ يد الأم | يا قيس ذق مما
الزم يا قيس | لا تطبخ السما

كما جاء بالرواية أنشودة على لسان الحادى أيضاً شطرها الأول من بحر المجتث، والشطر الثانى عبارة عن تفعيلة واحدة من تفاعيل الرجز وهذه الأنشودة مطلعها:

---

(١) الشوقيات أحمد شوقي جـ٢ ص٩.
الحبب: الفقاقيع التي تعلو الخمر اللبب: موضع القلادة من الصدر.
(٢) موسيقي الشعر ص٢٢٠.

يا نجد خـــذ   بالزمام ورحب

سر في ركاب   الغمام ليثرب

هـــذا الحسين   الإمام ابن النبى

غير أنا نلاحظ في المجتث هنا أن «فاعلاتن» قد صارت «فاعلات» وهو ما لم يقل به أهل العروض..[(١)]

وهناك بعض النماذج الشعرية الأخرى التى جاءت على وزن غريب لا عهد للعروضين به كالنماذج الواردة براويته «مصرع كيلوباترا» وكذلك روايته سق محبير» التى حمل العقاد فيها على شوقى حملة شديدة بسبب ما لجأ إليه من المغايرة فى الأوزان والقوافى.

أما شعراء مدرسة الديوان فلم يرد بديوان شاعرها عباس محمود العقاد إلا قطعة واحدة جاءت على وزن لا عهد للعروضين به وذلك فى قوله:

أبصرت بالموت فى الكرى   عميان لا يخطئ العدد

عميان حتى لما تـــــرى   عيناه ما اغتال أو رصد

قلت أأنت الذى حـمى   كل البرايا عن الأبـــــد

وقد عقب صاحب موسيقى الشعر على هذا بقوله: «إلا أن نعد هذا الوزن من مخلع البسيط الشاذ على حد تعبير أهل «العروض» وهو الذى تنتهى كل أشطره بوزن «فعو» بدلاً من «فعولن» فإذا صح أن العقاد قد نظم هذه القطعة وهو يعلم برأى أهل العروض فى مثلها أكد لنا هذا أن الشاعر قد درس العروض دراسة دقيقة مستفيضة.[(٢)]

أما الشاعر عبد الرحمن شكرى فقد حاول الخروج على أوزان الخليل بالتحرر أحياناً من القافية، واستخدام القافية المزدوجة، ونظام المقطوعات حتى قيل عنه إنه «من أوائل الشعراء لذين حاولوا التخلص من القافية فى أشعارهم»[(٣)].

(١) المرجع السابق.   (٢) موسيقي الشعر ص٢٢٨.

(٣) حركات التجديد في موسيقي الشعر العربي الحديث س موريه ترجمة سعد مصلوح ص١٧ مطبعة المدني بالقاهرة. ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.

وقد رحب العقاد بهذا الخروج وعبر عن ذلك بقوله: ولقد رأى القراء بالأمس ديوان شكرى مثالاً من القوافى المرسلة والمزدوجة، والمتقابلة، وهم يقرأون اليوم مثالاً من القافيتين المزدوجة، والمتقابلة، ولا نقول أن هذا من وراء تعديل القوافى والأوزان، وتنقيحها، ولكنا نعده بمثابة تهيىء المكان لاستقبال المذهب الجديد..[1]

وبهذا فقد جعل العقاد تخلص شكرى من إتقافية يعد بمثابة التمهيد لظهور مذهب جديد يحل مشكلة القافية التى عدها حائلاً فى تطور الشعر وتجديده على حد تعبيره الوارد فى قوله: «إذ ليس بين الشعر العربى، وبين التفرع والنماء إلا هذا الحائل فإذا اتسعت القوافى لشتى المعانى، والمقاصد، وانفرج مجال القول بزغت المواهب الشعرية على اختلافها ورأينا بيننا شعراء الرواية، وشعراء الوصف، وشعراء التمثيل، ولا تطول نفرة الآذان من هذه القوافى لا سيما فى الشعر الذى يناجى الروح، والخيال أكثر مما يخاطب الحس والآذان»[2].

ولكى يؤكد ما ذهب فقد اتخذ من التراث الشعرى بعض النماذج التى يؤيد بها دعوته فقال: «فقد كان شعراء العرب يتساهلون فى التزام القافية كما فى قول الشاعر:

ألا هل ترى إن لن لم تكن أم مالك ... بملك يدى أن الكفاء قليل

رأى من دقيقيه جفاء وغلظة ... إذا قام يبتاع القلوص ذميم

فقال أقلا واتركا الرحل إننى ... بمهلكة والعاقبات تدور

فبيناه يشرى رحله قال قائل ... لمن جمل رخو الملاط نجيب

وبعض هذه القوافى كما تراها قريبة مخارج الروى وبعضها تتباعد مخارجه ولكنهم كانوا على حالة من البداوة لا تسمح لغير الشاعر الغنائى بالظهور والانتشار، وكانوا لا يعانون مشقة فى صوغ هذه الأشعار فى قوالبهم فلم يلجأوا إلى إطلاق القافية ولا سيما فى شعر يعتمد فى تأثيره على رنته الموسيقية..[3]

---

(١) مطالعات فى الكتب والحياة للعقاد ص٤١٧ مطبعة دار الكتاب العربى ببيروت.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع لسابق ص٤١٨.

ولكن سرعان ما تخلى العقاد عن دعوته، وأقر أن سليقة العربى تنفر من الغاء القافية حتى فى الأبيات التى تحررت منها كل التحرر، وذلك من خلال قوله: «ولكننى أرانى اليوم، وقد انقضت ثلاثون سنة على كتابة تلك المقدمة، ولا يزال اختلاف القافية بين البيت والبيت يقبض سمعى عن الاسترسال فى متعة السماع، ويفقدنى لذة القراءة الشعرية، والقراءة النثرية على السواء، لأن القصيدة المرسلة عندى لا تطربنا بالموسيقية الشعرية، ولا تطربنا بالبلاغة المنثورة التى نتابعها، ونحن ساهون عن القافية غير مترقبين لها من موقع إلى موقع ومن وقفة إلى وقفة، والظاهر أن سليقة العربى تنفر من إلغاء القافية حتى فى الأبيات التى تحررت منها كل التحرر، فالأبيات الأربعة التى اتينا بها انفاً قد اختلف فيها حرف الروى بين اللام، والميم، والراء، والتاء، ولكن الحركة لم تختلف بين جميع الأبيات، بل لزمت الضم فيها جميعاً، وهى حركة تشبه الحرف فى الأذن وإن لم تشبهه فى أحكام العروضين، والنحاه..[1]

وبهذا فقد نهج العقاد نهج أسلافه من النقاد القدماء كابن رشيق الذى رأى أن «الوزن أعظم أركان الشعر وأولاها به خصوصيته، وهو مشتمل على القافية، وجلب لها بالضرورة، إلا أن تختلف القوافى فيكون ذلك عيباً فى التقفية»[2]

وفى موضع آخر نجده يقول: «القافية شريكة الوزن فى الاختصاص بالشعر، ولا يسمى شعراً حتى يكون له وزن وقافية»[3].

وعلى هذا النهج ظلت مدرسة الديوان تقف بجانب الموسيقى التراثية التى صارت بصماتها سمة واضحة فى معظم نقدهم، ونتاجهم الشعرى، هذ بجانب الالتزام بالقافية الموحدة، والأوزان التقليدية، فمن دعا منهم إلى الشعر المرسل، والتخلص من القافية، فالقارئ لنظمه يجد معظم قصائده تنتسب إلى البحور التى كثر استعمالها فى الشعر العربى القديم كالطويل والكامل والوافر وغيره.

(١) يسألونك للعقاد ص٧٣ طبع المكتبة لعصرية ببيروت.
(٢) العمدة لابن رشيق جـ١ ص١٣٤.
(٣) المرجع السابق ص١٥١.

أما المهجريون، فقد برزت ثورتهم في خروجهم عن الأطر التراثية للموسيقى الشعرية، وهجرهم على العروض التقليدى هجوماً عنيفاً، وأنه كان سبباً فى تخلف الأدب إثر افتقاده العديد من الالوان الأدبية الأخرى.

وهناك من الأدباء من يعد خروجهم امتداداً للانطلاقة الأندلسية التى لم يتح لها.. أن تبلغ بموشحاتها، وتجديدها فى الشعر مرحلة النضج، فتوئى شعراً عميقاً خالياً من التلاعب اللفظى،وكافياً للتعبير عن محتلف النوازع الروحية، والإنسانية، والإجتماعية غير أنها كانت تجربة ناجحة جداً لتسهيل الشعر العربى، ولتحريره من قيود الوزن والقافية، وكان لابد من انطلاقة ثانية فى سبيل البلوغ بالشعر العربى إلى مرحلة العمق، والسهولة، وإلى جعله فناً جميلاً يعبر عن خلجات النفس، ونوازع الحياة بغير افتعال أو زخرفة لفظية، ولقد جاءت هذه الإنطلاقة الثانية بعد قرون من تاريخ الإنطلاقة الأولى، وكما كان الذين جاءوا بالأولى من العرب الذين عاشوا فى الغرب كذلك جاءت الثانية على أيدى العرب الذين هاجروا من بلادهم إلى المهاجر الأمريكية.(١)

وفيما يغلب على ظنى أن هناك فرقاً بين الإنطلاقة الأندلسية، وما نتج عنها من تطور ملموس فى الصورة الموسيقية للقصيدة العربية، وبين انطلاقة المهجريين، وما نتج عنها من ثورة ولضحة على الصورة الموسيقية التراثية للقصيدة العربية.

وذلك لأن الموشح جاء نتيجة الاستجابة للنهضة الغنائية التى انتشرت فى البيئة الأندلسية، فجعلت الشعراء يميلون إلى الأوزان الخفيفة تارة وإلى التحرر من القافية تارة أخرى، وفى كلتا الحالتين فإن كثيراً من هذه الموشحات لم تفقد صلتها بالأوزان التراثية التى قام عليها شعرنا العربى الأصيل.

أما المهجريون، وبخاصة شعراء الرابطة القلمية فإن.. اطلاعهم على الآداب الأمريكية، والروسية، والإنجليزية، والفرنسية، وعلى كثير من المترجم عن الألمانية والايطالية، وتأثرهم بهذه الآداب.. كل هذا كان له أثر بارز فى تمردهم وثورتهم التى أعلنها بعضهم كميخائيل نعيمة الذى دعا إلى هدم

---

(١) أدب المهجر د/ عيسى الناعورى ص٢٣٠ مطبعة دار المعارف بمصر.

البحور الخليلية، وتحطيم نظام القافية الموحدة كما هو واضح فى قوله: «فلا الأوزان، ولا القـوافى من ضرورة الشعر كمـا أن المعابد، والطقـوس ليست من ضرورة الصلاة، والعبادة. فرب عبارة منثورة جميلة التنسيق موسيقية الرنة كان فيها من الشعر أكثر مما فى قصيدة من مائة بيت بمائة قافية.[1]

وفى موضع آخر يلقى مسئولية التخلف، وافتقـاد الروايات والتأخر فى العلوم والاكتشافات على العروض التقليدى ويتهمه بأنه: «لم يسئ إلى شعرنا فقط، بل قد أساء إلى أدبنا بنوع عام، فبتقديمه الوزن على الشعر قد جعل الشعر فى نظر الجمهور صناعة إذا أحاط الطالب بكل تفتاصيلها أصبح شاعراً وإذ أن للشاعر منذ بدء التاريخ مقاماً رفيعاً بين قومه أصبح كل طالب شهرة يلجأ إلى العروض كأنه أقرب الموارد، وبذاك انصرفت أكثر مواهبنا إلى قرض الشعر فأفقنا اليوم، ولا روايات عندنا، ولا مسارح، ولا علوم، ولا اكتشافات، ولا اختراعات»[2].

وأخال أن العروض بأوزانه، وقوافيه، وزحافاته، وعلله لم يكن حائلاً بين فحول الشعراء فى كل عصر وفى كل مكان، وبين التعبير عما يجيش فى صدورهم من مشاعر، وأحاسيس، كما أنه «لم يكن قيداً ثقيلاً بابن الرومى، وأبى تمام، والبحترى، والشريفالرضى، وأبى العلاء وغيرهم، وغيرهم من قمم تاريخنا الأدبى العظيم عن أن يجوبوا آفـاق النفس الإنسـانيـة، ويسـجلوا نبض الحياة فيها بشعر حافل بكل ألوان الروعة والصدق، والتأثر، بل أن هذهالعروض الخليلى بأوزانه، وقوافيه، وزحافاته، وعلله لم يمنع نقاد المهجر الذين حاربوه، ورفعوا فى وجهه راية العصيان من أن ينظمـوا به روائع من فنهم الجيد الذى مازال يمثل قيمة عالية فى ديوانهم الشعرى»[3] بالإضافة إلى هذا فإن الشاعر المهجرى ميخائيل نعيمـة الذى حمل هذه الحملة الشعواء على عروض الخليل، وأوزانه ناقض نفسه بنفسه، وذلك من واقع اعترافه بأولئك الشعراء الأفذاذ الذين ركبوا بحور الخليل وقال: (... ولنقف يا أخى بتخشع أمام من

---

(١) الغربال ميخائيل نعيمه ص١١٦ طبع مؤسسة نوفل ببيروت.
(٢) المرجع السابق ص١١١.
(٣) التجديد فى شعر المهجر د/عبد الحكيم بليغ ١٢٦ طبع مكتبة الشباب ١٩٧٥.

قال: وشبيه صوت النعى إذا قيـــــ ـــس بصوت البشير فى كل ناد

ولنجث أمام ضريح من شرب.. على ذكر الحبيب مدامة... فسكر بها من قبل أن يخلق الكرم.. ولنجل النار التى كانت تتأجج فى صور من نظر الأعمى إلى أدبه وأسمعت كلماته من به صمم.

فهؤلاء وقليل ممن ساورت أرواحهم أحلام من عالم أعلى الجبابرة وأن يقيدوا بقيود الخليل، فهم أكبر منه ومن عروضه..[1]

نستخلص من هذا أن الصورة الموسيقية التى استقصاها الخليل بن أحمد بأوزانها، وقوافيها لم تقف حجر عثرة أمام تجديد الحركة الشعرية وتطورها، كما أنها لم تكبل عواطف الشعراء، ونقف أمام انطلاقهم وابداعهم، وتحد من عطائهم واستجابتهم للمظاهر الحضارية التى استحدثت فى بيتهم، ومع ذلك كله فإن التنويع الموسيقى الذى أثر عن هؤلاء الشعراء السابقين سواء أكان تنويعاً أوجدته الأوزان المخترعة أو المهمله، أم تنويعاً من أجل الغناء أم من أجل التلمح والتفكه، فإنه على الرغم من عدم شيوعه وانتشاره بكثرة لم يكن مصحوباً بثورة عارمة على الأوزان التراثية والقوافى التقليدية مثل: ما فعل بعض الشعراء المعاصرين الذين تأثروا بالآداب لغربية والثقافات الأوربية، وراحوا يتنكرون للينابيع التراثية ويرمونها بالجمود والتخلف، ويستبدلونها بألوان ومسميات يشوبها الغموض والاضطراب والتعقيد، كما سيتضح لنا فى الجزيئات التالية من هذا البحث.

حركات التحرر الموسيقي واثرها علي مسمي الشعر

لقد كان للثورات التحررية التى لمسناها عند بعض الشعراء فى العصر الحديث أثر واضح فيما شهدته الحركة الشعرية المعاصرة من اتجاهات متنوعة وآراء متباينة كان لها دور كبير فى تنوع أشكال الشعر المعاصر وتعدد مسمياته، فبجانب ما ألفناه من شعر عربى جدير بالإعتبار والإحترام؛ لانتسابه وخضوعه لأوزان الخليل، وقوافيه، وجد الشعر المرسل.. الذى تحرر من القافية مع الإبقاء على الوزن ووحدته فى القصيدة[2]...

(١) الغربال ميخائيل نعيمه ص١١١.

(٢) جماعة أيولو وأثرها فى الشعر الحديث د/ عبد العزيز الدسوقى ص٥٢١ مطبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب.

وكذلك وجد.. الشعر الحر الذى لا يتقيد بوزن، ولا بقافية[1].. وأحياناً.. يخلط أصحاب هذا النوع من الشعر بين البحور المختلفة فى القصيدة الواحدة، أو يولدون أوزاناً جديدة لا عهد للشعر العربى بها، ويخرجون أيضاً على وحدة القوافى وهذا هو الشعر الجديد[2].. وهناك الشعر المنثور الذى لا يتقيد بوزن ولا بقافية[3]، وإنما يعتمد على جمال الصور، ورشاقة الألفاظ وجرسها، وتصوير العواطف والخوالج، ومن هذا النوع (... مقطوعة «القمر» لحسين عفيفى، ومنها «أخيال حالم ضؤول هذا يا قمر؟»؛ وقد كتبت الشاعرة/ جميلة العلايلى قصائد من هذا الشعر المنثور أودعتها بديوانها «صدق أحلامى» ويعلق الشاعر عزيز أباظه على هذا الشعر المنثور بقوله: «ثم انشقت الأرض عن مدرسة رابعة ارتجلت ارتجالاً، وفاجأت الناس كما يفجوك النتوأ فى عرض طريق مزدحم، وأنت آخذ سمتك إلى غاية جادة، فإذا أصوات ملهوجة تملأ سمعك بما أشبه بهذيان المحمومين تلك هى مدرسة الشعر المنثور، أو النثر المشعور التى عدلت عن الإبانة إلى الرطانة، ولجأت إلى علامات الاستفهام، والتعجب تملأ بها السطور لتقوم مقام الأبيات الكاملة، والقوافى المتماثلة، وقذفت برسالتها تحمل أمثال هذه التعبيرات، الأنين المشنوق، الحزن الراقص، الصمت المقمر، الشمس المعربدة، اللانهائية الخرساء إلى آخر هذا الفتح المبين فى لغة الجمال اللألاء.»[5]

ونظراً لأننى قد تحدثت سابقاً عن الموسيقى التراثية، وما لحق بها من مظاهر التطور والتجديد فى بعض أوزانها وقوافيها، واستجابتها لما استحدثه الشعراء من ألوان شعرية كالمربعات والمخمسات والموشحات وغيرها فسوف أتحدث أيضاً عن الألوان الشعرية المستحدثة التى أوجدها بعض الشعراء المعاصرين الذين دفعهم التأثر بالآداب الغربية إلى التحرر والتمرد والثورة على

(١) المرجع السابق ٥١٨.

(٢) التيارات لمعاصرة د/ بدوى طبانه ص٣٠٤.

(٣) أى لا يتقيد بقافية شعرية، فهو لا يخرج عن نظام النثر المسجوع الذى تراعى فيه القافية بين فقراته (أنظر فى الأدب الحديث د/عمر الدسوقى ص٣٠٤.

(٤) جماعة أبولو د/ عبد العزيز الدسوقى ص٥٢١.

(٥) أنظر مقدمة ديوان الأستاذ: عبد الله شمس الدين صاحب نشيد «النصر» نقلاً عن كتاب «مقولات الشعر العربى الحديث والمعاصر د. محمود شوكت، د. رجاء عيد مطبعة دار الفكر العربى.

الموسيقى الشعرية التراثية التى تغنى على قيثارة أوزانها، وقوافيها عظماء الشعراء فى كل عصر من العصور الأدبية المعروفة.

الشعر المرسل وعوامل التأثر به

اختلف بعض الأدباء، والنقاد فى الوقوف على أول شاعر عربى استخدم الشعر المرسل فى الأدب العربى الحديث، ففى.. مقال لدرينى خشبة فى الرسالة بعنوان.. الشعر المرسل وشعراؤنا الذين حاولوه.. قال الكاتب: إنه لا يستطيع أن يجزم بأن أول شاعر بدأ كتابة الشعر المرسل فى مصر، والعالم العربى هو عبد الرحمن شكرى ١٨٨٦- ١٩٤٩م، أم محمد فريد أبو حديد، وأكد العقاد أن الشعراء الثلاثة توفيق البكرى ١٨٧٠- ١٩٣٢م فى قصيدته ذات القوافى، وجميل صدقى الزهاوى فى قصيدة نشرت بالمؤيد، وعبد الرحمن شكرى فى قصيدته التى نشرت بالجريدة هم أول من حاول كتابته، ولكن العقاد لم يقرر أى الثلاثة أسبق، ورجح أن البكرى هو أول من فعل ذلك ثم تبعه الزهاوى وأخيراً شكرى»[١].

فالعقاد فى روايته السابقة رجح لنا أن أول شاعر عربى كتب الشعر المرسل توفيق البكرى ثم جميل صدقى الزهاوى ثم عبد الرحمن شكرى، ولكن هناك من الأدباء من يرجح أن جميل صدقى الزهاوى هو أول شاعر كتب الشعر المرسل، واستدل على ذلك بأن «البكرى نشر قصيدته ذات القوافى ١٩٠٦ - ١٩٠٧م فى مؤلفه صهاريج اللؤلؤ وهى من بحر المتقارب، وكل بيت مكون من شطرين، وكل بيتين متحدين فى القافية، وهذا يعنى أنه كتب القصيدة من المزدوج كما هو واضح من الأبيات الأربعة:

سقى دور مية بالأجرع ... مسف من الدجن لم يقلع
ولو ترك الشوق دمعاً بجفنى ... سقيت المنازل من أدمعى
شجى يحن لأ لأفه ... ويصبو إلى دهره الغابر
فهل عائد لى زمان مضى ... بنعف الغوير إلى الحاجر

---

(١) حركات التجديد فى موسيقى الشعر العربى الحديث س مورية ترجمة سعد مصلوح ص١٧.

والشعر المرسل في الانجليزية يتكون من أبيات غير مقفاة من الوزن إلا يامبى ذى التفعيلات الخمس، ويبدو أن الذى جعل العقاد، والشعراء العرب يدخلون المزدوج فى الشعر المرسل هو وجود بعض المزدوجات عرضاً فى الفردوس المفقود، ومن ثم فلا يمكن أن نعتبر الزهاوى أول شاعر حاول أن يكتب هذا النوع من الشعر فى القرن العشرين، وقد أعلن الزهاوى–مرتين على الأقل– أنه هو أول شاعر كتب الشعر المرسل إذ قال فى عام ١٩٢٢م عن القافية فى الشعر العربى: «أنا أول من نبذها ظهرياً» فى تقديمة لقصيدته «بعد ألف عام» فى الهلال عام ١٩٢٧م قال عن القصيدة: «وهى من الشعر المرسل الذى استحدثته فى الشعر العربى مطلقاً إياه من قيد القافية»(١).

ومع عدم مخالفتى لمن عد الزهاوى أول شاعر كتب الشعر المرسل، فإن الدوافع التى أوجدت هذا اللون من الشعر كانت أيضاً موضع خلاف بين الأدباء فمنهم من يرى «أن التطور والتجديد الذى عايشته القصيدة العربية القديمة وما ترتب عليه من وجود المخمسات والمربعات والأراجز والموشحات يعد أحد الأسباب الرئيسية فى وجود الشعر المرسل الذى يقوم فى أساس وزنه على وحدة التفعيلة»(٢).

وكأن هؤلاء الشعراء المتمردين على العروض التقليدى، ومن ناصرهم فى دعوتهم قد استشعروا بعض الحرج فى الخروج على الموسيقى التراثية، فاتخذوا من ملامح التطور والتجديد الذى لحق بالقصيدة العربية القديمة وسيلة ترويج واقناع لما أتوا به من أشكال شعرية يشوبها التعقيد حيناً والغموض والاضطراب حيناً آخر.

لقد تناسى هؤلاء المتحررون أنه على الرغم من بعض التغيرات التى لحقت بموسيقى القصيدة العربية القديمة نتيجة إضافة أوزان جديدة، وزيادة استعمال بعض الأوزان تارة وقلة استعمالها تارة أخرى، إلا أن هذه الأوزان جميعها كانت تتخذ من الوزن الخليلى مرجعاً، وعمادها فلا تحيد عنه إلا

---

(١) المرجع السابق ص٢٥.

(٢) آراء في الشعر الحديث علي شواخ اسحق ص٣١ مطبعة دار السلام للطباعة ولنشر ببيروت «بتصرف

بمقدار ما يسمح به الذوق العربى الأصيل، بالإضافة إلى هذا فإن شعر الموشحات الذى وجد فى البيئة الأندلسية الحضرية، وإن كان قد خرج على النظام التقليدى للبيت الشعرى فى توزيع تفعيلاته ووحدة قافيته إلا أن القارئ لمثل هذه الموشحات أو السامع لها يشعر بموسيقاه الظاهرة والواضحة فى ثنايا ما لحق بها من تغيير وتنويع ومن ثم، فإن ما يغلب على ظنى أن السبب الأساسى فى وجود الشعر المرسل وما ترتب عليه من ألوان شعرية أخرى هو تأثر بعض الشعراء بالشعر الغربى الذى أطلعوا عليه عن طريق حركة النقل والترجمة «فقد فضل بعض الشعراء المصريين الذين تأثروا أساساً بالأدب الانجليزى، والشاعر العراقى جميل صدقى الزهاوى الذى تأثر بالنشاط العلمى والأدبى للإرساليات الأمريكية أن يجربوا الشعر غير المقفى الذى أطلقوا عليه اسم الشعر المرسل»[(1)].

كما أن تقليد هؤلاء الشعراء للأدب الغربى لم يكن سبباً فى وجود الشعر المرسل فحسب بل كان سبباً فى وجود «ما يسمى بالمدرسة الرمزية والمدرسة الواقعيةو (السريالية) والمدرسة الابداعية (الرومانتيكية) ومعظم الشعراء الذين فتنوا بهذه المدارس قلدوها تقليداً من غير أن يكون ثمة داع لهذا التقليد»[(2)].

وبهذه المفاهيم الغربية والثقافات الأوربية التى تأثر بها بعض الشعراء المعاصريين أصبح التقليد للأدب الغربى ظاهرة واضحة فى ثنايا ما أتوا به من أنماط أدبية بعيدة كل البعد عن تراثنا العربى الأصيل الذى خلده لنا الأقدمون ليعيننا على مواصلة التقدم والرقى، ومسايرة الأمم الأخرى ولا يتحقق ذلك إلا إذا اتخذنا من أصوله الراسخة، وأسسه ومبادئه الثابتة نبراساً يضئ لنا سبل العلم والمعرفة.

عروض الشعر الحر ونقضه:

لقد استخدم دعاة الشعر الحر كلمة «عروض» وألبسوه وشاحاً ليزينوا به شعرهم، وليوهموا كل متأثر بدعوتهم أن بشعرهم عروضاً لا يقل شأناً عن

---

(1) حركات التجديد موسيقي الشعر ص٢٢.

(2) في الأدب الحديث د/ عمر الدسوقي جـ٢ ص٦٤.

عروض الشعر القديم ليس فحسب وإنما ادعوا أن عروض شعرهم هو عروض الخليل بن أحمد بنفسه مع ادخال بعض التغيرات والتعديلات القليلة عليه كما هو واضح في قول بعضهم: «إن شعرنا الجديد المستمد من عروض الخليل بن أحمد قائم على أساس بحيث يمكن أن نستخرج من كل قصيدة حرة مجموعة قصائد خليلية وافية ومجزوءة، ومشطورة، ومنهوكة»[1]

ثم وجدت أحد أنصار الشعر الحر يؤلف كتاباً سماه «العروض الجديد»- أوزان الشعر الحر وقوافيه» ثم يقول: «قد تبين لنا من أول البحث إلى آخره أن الشعر الحر وليد شرعي للشعر العمودى فهو فرع عنه، ومشتق منه لأنه يقوم على أساس من وحداته الموسيقية فتفعيلاته، وزحافه، وبحوره، وقوافيه هي تفعيلات، وزحافات وبحور، وقوافي الشعر العمودى مع تعديلا في التفعيلات بحذف ما لا ضرورة له، وزيادة ما لحاجة للحرية الشعرية العمودى بعضها دون الآخر، ومع التقفية كثيراً، ولكن بشكل غير منتظم في الأعم الأغلب»[2].

وهكذا نجد أصحاب هذين القولين، ومن كان على شاكلتهم يعتقدون اعتقاداً جازماً أن الشعر الحر وليدشرعي للشعر العمودى وأنه مستمد منه فهم يعطونه الشرعية التي تكفل له القبول والبقاء وسوف نتناول من خلال هذا البحث أوزان الشعر الحر حتى نتمكن من الوقوف على صحة ما ذهب إليه هذا الكتاب أو عدم صحته.

أوزان الشعر الحر ونقضها

لقد استهل صاحب كتاب «عروض الشعر الحر» مقدمة كتابه بقوله: «كنت أتطلع إلى كتابة عروض الشعر الحر-وهو الشعر الذى يسود في عصرنا الحالي، وكان لا بد لي- وهو ما فعلته- أن استقرئ نصوصه الكثيرة الوفيرة لأستنبط منها بحوره، وتفاعيله، وضروبه، وكل ما هو جديد فيه مقارناً بأصله الذى تفرع منه»[3].

(١) قضايا الشعر المعاصر نازك الملائكة ص٧ مطبعة دار العلم للملايين ببيروت.
(٢) العروض لجديد- أوزان الشعر الحر وقوافيه- محمود السمان ص١٧١ مطبعة دار المعارف.
(٣) أنظر مقدمة كتاب «العروض الجديد».

وكأن صاحب القول السابق يتخذ من كثرة الشعر الحر وسيادته فى العصر الحالى وسيلة لاستنباط بحور الشعر الحر وأوزانه وضروبه التى ساهمت فى مكونات عروض هذا الشعر، ولكى نتحقق من صحة زعمه سوف نتناول بإيجاز أهم بحور الشعر التى جاءت وحدتها الموسيقية عبارة عن تفعيلة واحدة مكررة كما ذكرها فى مؤلفه.

أولاً: بحر الرجز:

قبل الدخول فى أوزان هذا البحر كما رآها المولف نقف على ما ذكره عن هذا البحر بقوله: «كثر شعر القدامى في هذا البحر لسهولته، وعذوبته، ولاتساعه، وسماحته بالتصرف الكثير فيه، لأنه يجوز حذف جزءين من كل جزء، فتصبح مستفعلن متعلن، ولكثرة دخول العلل والزحافات، والجزء، والشطر، والنهك فيه، ولوفرة ما نظم الشعراء القدامى فيه، ولعلهم لهذه الأسباب، ولعلهم لغير ذلك سمّوه «حمار الشعراء»... وأرى أن الرجز حمار الشعراء الجدد أيضاً، بل لعله وسيلتهم المفضلةالتى لا تعدلها وسيلة أخرى لنظم شعرهم الحر فقد تعددت قصائد الشعر الحر فيه مما يجعلها وحدها لا تكاد تعدل فى عددها سائر القصائد فسائر البحور الأخرى، وبخاصة إذا أدمجنا فيه بحر السريع الذى يشترك معه فى تفعيلات الحشو والضرب»[1].

نستنتج من هذه الرواية السابقة: أن القدامى أكثروا نظمهم على هذا البحر حتى أنهم لكثرة شعرهم فيه سمّوه «حمار الشعراء» ولكى نفند صحة ما ذهب إليه صاحب هذا القول ونؤكد قلة انتشار هذا البحر فى شعر القدماء نأتى بما أورده صاحب موسيقى الشعر أثناء حديثه عن هذا البحر بقوله: «ظل بحر الرجز فى كل العصور عملاً لا يلجأ إليه الشاعر إلا فى النادر من الأحيان وظلت نسبته فى الشعر ضئيلة تافهة حتى استعاد بعضاً من المكانة فى عهود الموشحات والأزجال»[2].

ثم قدم لنا قائمة بالأبيات الشعرية الواردة فى شعر بعض لشعراء القدامى والمحدثين مبيناً بالنسبة المئوية الأبيات الشعرية التى جاءت على هذا البحر لدى

(١) المرجع السابق ص٥٤.

(٢) موسيقي الشعر د/ إبراهيم أنيس ص١٤٢.

كل شاعر من هؤلاء الشعراء الذين جاء بعض شعرهم على هذا البحر فقال:[1]

«ورد فى كتاب الأغانى مجموعة ٤٥٠٠ بيت من الشعر نسبة ما فيها من الرجز أربعة فى المائة فقط.

ورد فى ديوان الفرزدق ٧٩٠٠	بيت فيها ست وثلاثون بيتاً من الرجز فقط
ورد فى ديوان جرير ٥٧٠٠	بيت نسبة لرجز فيها اثنان فى المائة فقط
ورد فى ديوان أبى نواس ٣١٠٠	بيت نسبة الرجز فيها ثلاثة فى المائة فقط
ورد فى ديوان البحترى ١٢,٠٠٠	بيت فيها أحد عشر بيتاً من الرجز فقط
ورد فى ديوان الشوقيات ١,٢٠٠	بيت نسبة الرجز فيها أربعة فى المائة فقط
ورد فى ديوان العقاد ٥٠٠٠	بيت نسبة الرجز فيها واحد فى المائة فقط

وهكذا يتضح لنا قلة شيوع هذا البحر لدى العديد من الشعراء فى مختلف العصور الأدبية، ولقد علل صاحب موسيقى الشعر هذه القلة بقوله عن الرجازين: «ويراهم بعض الشعراء أحط منهم منزلة، وأقل مكانة، بل كان يترفع بعض الشعراء عن تقليدهم، ويسمون بشعرهم إلى ما فوق الرجز والرجازين»[2]

ولعل ما قاله بعض الشعراء والأدباء عن هذا البحر يتلاءم مع ما شدا به أصحاب التحرر والحداثة من شعر يتلاءم مع هذا البحر، منها هو ذا صاحب كتاب ميزان الذهب يعلل تسمية بحر الرجز بحمار الشعراء بقوله: جوازات بحر

---

(١) المرجع السابق ص٢١٠ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق ص١٤١.

الرجز كثرة، وهو أقرب الأبحر من النثر، فسموه بذلك حمار الشعراء»(١)

أما الإمام الباقلانى فقد قال: أما الرجز فإنه يعرض فى كلام العوام كثيراً»(٢)

ومن المعروف لدينا أن بحر الرجز يعتمد على تفعيلته المشهورة «مستفعلن» واستخدمها أيضاً أصحاب الشعر الحر وقال عنها أحد أنصاره: «وحقيقة الأمر أن تفعيلة الرجز «مستفعلن» لعبت دوراً هاماً فى بنية القصيدة العربية الحرة المعاصرة، وكان لها السلطان لأن تفعيلة الرجز تسهل على الشاعر الكتابة، وتعطيه الحرية الزائدة فى التنقل بسبب جوازات التفعيلة «مستفعلن» لتى تأتى بصور مختلفة: مستفعلن– متفعلن– مستعلن– فعولن.... وإن ثورة التجربة الوزنية العروضية فى حركة الشعر الحر تدين بالكثير لتفعيلة الرجز مستفعلن(٣).

وقبل حديثى عما تضمنه هذا البحر من تفعيلات في الحشو والضرب عند أصحاب الشعر الحر، اذكر القارئ بما تحدثت عنه سابقاً من أن حشو هذا البحر الخليلى يأتى على وزن متفعلن وكذلك على وزن مستعلن، وأيضاً على وزن متعلن ولكن هذا قبيح.

أما صاحب كتاب عروض الشعر الحر فقد ذكر ثمانية ألوان تأتى فى حشو هذا البحر وهى كالآتى:(٤)

أ- الحشـــو:

عدد التفعيلة بالحروف	التفعيلة بالرموز	عدد التفعيلة بالحروف	التفعلية بالرموز
١- مستفعلن	- ٥ - ٥ - - ٥	٥- متعلن	- - - - ٥
٢- متفعلـــن	- - ٥ - - - ٥	٦- متفعل [فعولن]	- - ٥ - ٥
٣- مستفعلن	- ٥ - - - ٥	٧- مستعل [فاعلن]	- ٥ - - ٥
٤- مستفعل	- ٥ - ٥ - ٥	٨- متعل	- - - ٥

(١) ميزان الذهب للمرحوم أحمد الهامشي ص٦٥ طبع المكتبة التجارية الكبري.
(٢) إعجاز القرآن للباقلاني تحقيق السيد أحمد صقر ص٨٣ مطبعة دار المعارف بمصر.
(٣) الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر د/ عبد الحميد جيدة ص٧٩.
(٤) العروض الجديد ص٥٤.

ب- الضــرب:

عدد التفعيلة بالحروف	التفعيلة بالرموز
١-مستفعلن	٥- -٥- ٥ -
٠٢- متفعلن	٥- - ٥- -
٣.- مستعلن	٥- - -٥ -
٠٤-مستفعل	٥ -٥ -٥ -
٠٥- متفل [فعولن]	٥-٥- -
٠٦- مستعل [فعلن]	٥- -٥ -
٠٧- متعل	٥ - - -
٠٨- مستفعلان	٥٥- - ٥- ٥ -
٠٩- متفعلان	٥٥ - - ٥- -
٠١٠- مفعولان	٥٥- ٥- ٥ -
١١- فعولان	٥٥ - ٥ - -
١٢- فاعلان	٥٥ - - ٥ -
١٣- فعلان	٥٥- - -
١٤- فاعل	٥ - ٥ -
١٥- فعول	٥٥--
١٦- مفعول	٥٥- ٥ -
١٧- فعو	٥ - -
١٨- فعل	٥٥ -
١٩- فع	٥ -

وعندما يقرأ القارئ هذه التفعيلات المتعددة التى ترد فى ضرب الشعر الحر الذى ينتسب إلى بحر الرجز أذكره أيضاً بحر الرجز الخليلي الذى يأتى على شكلين فقط هما مستفعلن، ومستفعل وقد يأتى على أربعة أشكال أخرى بشرط أن يتحد معه العروض.

ومن ثم يستطيع القارئ أن يميز بين الشعر العربى الأصيل الذى ينتسب إلى هذا البحر وبين الشعر الحر من حيث الحشو والضرب، والجوازات القائمة على أسس، والجوازات الحرة الطليقة التى تخضع لما تنشده الكلمة من حركات وسكنات بالإضافة إلى هذا فإن كثيراً من أبيات القصيدة الواحدة من الشعر الحر تعتمد على الجوازات ولا تعتمد على التفعيلة الأساسية لهذا البحر بل أحياناً تنعدم هذه التفعيلة من بداية القصيدة حتى نهايتها، وقد أقرت بهذا صاحبة قضايا الشعر المعاصر عندما قالت: «ومن المؤسف أن يكون النادر اليوم فى قصائد الرجز هو التفعيلة السليمة. إن شعرنا صار من المرض بحيث كدنا ننسى طعم العافية، وقد تفشى الزحاف الذى هو فى نظرنا مسؤول إلى حد كبير عن شناعة الايقاع، والنثرية وغيرهما مما يشكو الجمهور وجوده فى الشعر الحر»(١).

بالإضافة إلى هذا فإن كثرة التفعيلات الواردة فى حشو بحر الرجز فى الشعر الحر وضربه تفند قول القائل بأن بحر الرجز فى الشعر الحر يقوم على وحدة التفعيلة.

ثانياً: بحر المتدارك:

وهذا البحر الذى تداركه الأخفش تلميذ سيبويه، ولم يذكره الخليل بن أحمد فى عروضه، وذكره صاحب كتاب العروض الجديد فقال عنه: «إننا نلاحظ أن استعمال الشعراء المحدثين لهذا البحر فى الشعر الحر كثيراً جداً ولعله يأتى فى المرتبة الثانية فى كثرة الاستعمال بعد بحر الرجز»(٢).

أما عن تفعيلاته فقال: «ويزيد المتدارك على باقى الشعر العمودى

---

(١) قضايا الشعر المعاصر نازك الملائكه ص١١١.
(٢) العروض الجديد ص٦٥.

الضروب التالية فى الشعر الحر: فاعلاتن فعلاتن فاعل فعل فع»[1]

وفى موضع آخر يقول: وعندما تدخل فعولن مع فاعلن تفعيلة للمتدارك حشواً، وضرباً، فإن ضروب المتدارك تزيد ثلاثة أضرب أخرى هى: فعولن -فعول- فعو»[2]

وإذا ما وازنت بين مجئ هذا البحر فى العروض الجديد وبين مجيئه فى عروض الخليل تجد أن تفعيلة «فاعل» بضم اللام لم ترد قط فى الشعر العمودى وقد أشارت إلى هذا السيدة نازك الملائكة عندما قالت قصيدتها «لعنة الزمن واستهلت مطلعها بقولها:

كان المغرب لون ذبيح

والأفق كآبة مجروح

فجاء وزن الشطر الأول على وزن: فعلن- فاعل (بضم اللام) فاعل -فعل وقد أقرب بأنها وقعت فى هذا الخروج من غير تعمد، وعندما نبهها أحد الأدباء قالت: «وقد أدركت فوراً أنه على حق، وأن تفعيلتى دخيلة، وجلست أفكر مندهشة فى سبب هذا الذى وقع لى فكيف، ولماذا جاز أن تقبل أذنى الممرنة خروجاً على الوزن مثل هذا؟ وجاء الجواب بعد قليل من التأمل، وكان جواباً بسيطاً واضحاً إن أذنى على ما مر بها من تمرين تقبل هذا الخروج ولا ترى فيه شذوذاً»[3]

ومع إقراراها بما وقعت فيه من خطأ واعترافها بمن نبهها على ما وقعت فيه إلا أنها وجدت مخرجاً تعالج به عدم اعترافها بخطئها فاتخذت من أذنها التى أجازت هذه التفعيلة مقياساً تلتزم به جميع الآذان أن تقبل ما قبلته بدون رفض أو معارضة وصدق قول القائل فى أمثال هولاء «وذلك أن هؤلاء الكتاب لا يريدون أن تسمى الغلطة باسمها، فإذا أخطأوا فلا تقولن أخطأوا، ولكن قل: إنه صواب جديد»[4].

---

(١) المرجع السابق ص٦٦.

(٢) المرجع السابق ص٧١.

(٣) قضايا الشعر المعاصر ص١٣٤.

(٤) تحت راية القرآن مصطفي الرفعي ص٣٣ مطبعة دار المتاب العربي بيروت.

أما التفعيلات لتى ذكرها صحب لعروض الجديد لبحر المتدوال فهو كالاتى:

أ - الحشو:

عدد التفعيلة بالحروف	التفعيلة بالرموز	عدد التفعيلة بالحروف	التفعيلة بالرموز
١- فاعلن	- ٥ - - ٥	٤- فعلت	- - - -
٢- فعلن	- - - ٥	٥- فعولن	- - ٥ - ٥
٣- فاعل [بضم اللام]	- ٥ - -	٦- فاعل	- ٥ - ٥

ب - في الضرب:

عدد التفعيلة بالحرف	التفعيلة بالرموز	عدد التفعيلة بالحروف	التفعيلة
١- فاعل	- ٥ - - ٥	٧.- فعلاتن	- ٥ - ٥ - ٥
٢- فعلن	- - - ٥	٨.- فاعل	- ٥ ٥
٣- فاعل	- ٥ - ٥	٩.- فع	-٥
٤-فعلتن	- - - ٥	١٠.- فعولن	- - ٥ - ٥
٥- فاعلان	- ٥- - ٥٥	١١.- فعول	-- ٥ ٥
٦- فعلاتن	- - - ٥ - ٥	١٢.- فعو	- - ٥

وأذكر القارئ بأنه لو رجح إلى ما ذكرته سابقاً أثناء حديثى عن بحر المتدارك فى العروض القديم يجد تفعيلات الحشو عبارة عن تفعيلتين وهما فعلن (- - - ٥) وفاعل (- ٥ - ٥)

أما ضربه فعبارة عن أربع تفعيلات، ولا تجتمع تفعيلتين من هذه التفعيلات فى ضرب واحد من هذه القصيدة.

ومن ثم فإم مجئ فاعل (بضم اللام). وفعلت فى الشعر الحر مع كثرة استخدام هاتين التفعيلتين أكثر قرباً من النثر وأكثر بعداً عن الشعر وموسيقاه التراثية.

ثالثاً: بحر الرمل:

ويقول عنه المؤلف: «يجئ الرمل الثالث فى ترتيبه من حيث كثرة

الاستعمال فى الشعر الحر بعد لارجز، والمتدارك»[١]

أما تفعيلاته التى جمعها المؤلف من الشعر الحر فهى كالآتى:

أ- الحشو:

عدد التفعيلة بالحروف	التفعيلة بالرموز	عدد التفعيلة بالحروف	التفعيلة بالرموز
١- فاعلاتن	٥- ٥- - ٥ -	٣- فاعلات	- ٥- - ٥ -
٢- فعلاتن	٥- ٥- - -	٤- فعلات	- ٥- - -

ب - في الضرب:

عدد التفعيلة بالحروف	التفعيلة بالرموز	عدد التفعيلة بالحروف	التفعيلة بالرموز
١- فاعلاتن	٥- - ٥ -	٥- فاعلات	٥٥ - - ٥ -
٢- فعلاتن	٥- ٥- - -	٦- فعلات	٥٥ - - -
٣- فاعلاتان	٥٥- ٥- - ٥ -	٧- فعلا	٥- - -
٤-فعلاتان	٥٥- ٥ - - -	٨- فاعل	٥ - ٥ -

وهكذا استمر المؤلف فى ذكر بعض البحور الأخرى بتفعيلاتها التى جمعها من الشعر الحر كبحر المتقارب، والكامل، والوافر ثم أدمج بحر السريع فى بحر الرجز معللاً ذلك بقوله: «إننا نرى إدماج البحر السريع فى الرجز لاتحاد تفعيلة الرجز «مستفعلن» فيهما ثم اشتمال ضروب الرجز على ضروبه، وزيادة»[٢]

وكما أدمج بحر السريع فى الرجز أدمج أيضاً بحر الهزج الوافر ثم قال: «فقد قل أو ندر أن نجد شواهد فى الشعر الحر على بحر الهزج تتكرر فيه «متفاعلين» وحدها أى مفاعلتن ساكنة اللام وحدها، وإنما الغالب أن نجد

(١) المرجع السابق.

(٢)العروض الجديد ص٠ ٥.

مفاعلتن محركة اللام مع غيرها من ساكناتها، ومجئ تفعيلة واحدة هكذا فى القصيدة متحركة اللام حكم قاطع بأن القصيدة من بحر الوافر»[1]

أما البحور المركبة من تفعيلتين أو ثلاث تفعيلات فلا ترد فى الشعر الحر -على حد قوله- إلا قليلاً وعلل ذلك بقوله: «إن اختلاف أجزاء الوحدة الموسيقية فى البحور لا يسمح لها بالانسيابية التى تتوافر فى البحور ذوات التفعيلة الواحدة لبساطة وحدتها الموسيقية، كما أن عدم انسيابية هذه البحور بسبب اختلاف أجزاء وحدتها الموسيقية يمنع وحدتها الموسيقية من التكرار فى البيت الواحد إلا بقدر محدد يقبله الذوق أما البحور ذوات التفعيلة الواحدة فيسهل جريانها وانسيابها إلى عدد غير محدود من التفعيلات»[2]

فهذه الأقوال التى ذكرها المؤلف تعد شاهد صدق على عجز عروض الشعر الحر عن تحقيق ما حققه العروض القديم من سمات الوضوح، والثبات على هيئة التفعيلة فى أساسها وإبانة ما لحق بها ما تغيير بسبب علة أو زحاف، مع تفرد كل بحر بعدد تفعيلاته، فلم تعرف الدمج، ولم يقر بالعجز الذى أقر به الشعر الحر فى عدم مسايرته البحور المركبة، واقتصاره على البحور ذوات التفعيلة الواحدة التى تمثل واقعه كما رآه المؤلف من خلال مطالعته بعض الدواوين لتى جمعت بين دفتيها شعراً بعيداً كل البعد عن الوزن الشعرى القديم التعدد ألوانها وأشكالها التى أصبحت أو كادت تصبح قريبة الشبه بالكلام المنثور.

الموازنة بين اوزان الشعر واوزان الكلام المنثور:

الوزن الشعرى من خصائص موسيقى الشعر العربى، ومن الممكن أن يأتى هذا الوزن فى النثر كما جاء فى الشعر، ولكن الأديب المتذوق يستطيع أن يفرق بينهما من حيث الوزن، ونوعيته، وعدده، وملائمته لبحر معين من بحور الشعر المعروفة، كما أن هناك بعض التفعيلات التى توزن بها بعض القطع النثرية لا تصلح أوزاناً للشعر لعدم اتفاقها مع أوزانه المعروفة، ولكى نؤيد صحة ما ذهبت إليه نتأمل هذه المقامة الحريرية والتى جاء فيها: «حكى الحارث بن

(١) المرجع السابق ص٥٦.
(٢) المرجع السابق ص٨٦.

همام: قال: عاشرت بقطيعة الربيع في إبان الربيع فتية وجوههم أبلج من أنواره، وأخلاقهم أبهج من أزهاره، وألفاظهم أرق من نسيم أسمائه، فاجتليت منهم ما يزرى على الربيع الزاهر، ويغنى على رنات المزاهر....»[1].

ففي هذه المقامة العديد من الفقرات التي يمكن مجيئه على بعض البحور الشعرية المعروفة مثل قوله: «وجوههم أبلج من أنواره» فهذه العبارة جاءت على وزن

متفعلن – مستعلن – مستفعلن

وهذا بيت من بحر الرجز

وكذلك قوله: أخلاقهم أبهج من أزهاره.

فهي على وزن مستفعلن – مستعلن – مستفعلن

وهذا بيت من الرجز أيضاً

وكذلك قوله: «ألفاظهم أرق من» وقوله: «على الربيع الزاهر» فهي أيضاً من بحر الرجز.

كما يأتي بعض الكلام الذي يخاطب به بعضنا بعضاً أحياناً على وزن بحر من بحور الشعر المعروفة، فمثلاً قولك: «كيف أنت اليوم يا أستاذنا» فهذه العبارة من الممكن أن تأتي على وزن فاعلاتن – فاعلاتن – فاعلن.

وهذا شعر من بحر الرمل.

والمتأمل في بعض الأحاديث النبوية المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم يجدها متلائمة في وزنها على بعض البحور الشعرية المعروفة، فقد روى البخاري في صحيحه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيمو الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله»[2].

(١) شرح مقامات الحريري يوسف بقاعي ص١٧٩ مطبعة دار الكتاب اللبناني ببيروت.
(٢) صحيح البخاري للإمام البخاري جـ١ ص٧٥ مطبعة دار القلم ببيروت.

فنلاحظ قوله صلى الله عليه وسلم: «ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة»

يأتي على وزن: فعولن فعولن فعولن فعول

وهذا شطر من بحر المتقارب

كما روى مسلم في صحيحه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في صدرك، وكرهت أن يطلع عليه الناس»[1].

فقوله صلوات الله وسلامه عليه: «البر حسن الخلق والإثم ما حاك»

يأتي على وزن: مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن

وهذا وزن شطر من بحر البسيط

وهناك العديد من أقواله صلى الله عليه وسلم التي جاءت منظومة من غير قصد كما قال ابن حجر العسقلاني في كتابه فتح الباري: «وقد تقدم في غزوة حنين قوله صلى الله عليه وسلم أنا النبي لا كذب أنا ابن عبد المطلب»، وأنه دل على جواز وقوع الكلام منه منظوماً من غير قصد إلى ذلك، ولا يسمى ذلك شعراً، وقد وقع الكثير من ذلك في القرآن الكريم»[2].

ومن ذلك قوله تعالى: «مسلمات مؤمنات قانتات تائبات»[3].

فهذه الآية تأتي على وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن

وهذا بيت من بحر الرجز

وكذلك قوله تعالى: «والنار ذات الوقود اذ هم عليها قعود»[4]

فقد جاءت هاتان الآيتان على وزن مستفعلن فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن وهذا الوزن من بحر الخفيف

---

(١) صحيح البخاري للإمام مسلم شرح النووي جـ١٦ ص١١١، مطبعة دار إحياء التراث ببيروت.

(٢) فتح الباري شرح صحيح الإمام البخاري للإمام ابن حجر العسقلاني تحقيق محب الخطيب جـ١٠ ص٥٥٨، مطبعة دار الريان للتراث بالقاهرة.

(٣) سورة التحريم آية ٥.

(٤) سورة البروج الآيتان ٥، ٦.

ومع إيمانى بأن القرآن الكريم ليس شعراً ولا نثراً، ولا مرسلا ولا مطلقا، بل تفصيل آيات ينتهى إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها فأننى أتيت ببعض الآيات القرآنية على سبيل الاستدلال لما أشار إليه ابن حجر العسقلانى فى روايته السابقه بقوله: «وقد وقع الكثير من ذلك فى القرآن الكريم»

كما أن استدلالى بهذه الآيات لا يؤثر بشئ على إعجاز القرآن الكريم، لأن إعجازه لم يكن فى وزنه من حيث الحركات، والسكنات وانما تحقق اعجازه ببلاغته، وفصاحته، وبيانه، وقوة أسلوبه، وشدة تأثيره وغير ذلك كثير، وقديماً كتب مسيلمة الكذاب، وغيره ممن ادعوا النبوة كلاماً على نسق القرآن الكريم من حيث وزنه فوصف كلامهم بالثفاهة والابتذال كما هو واضح فى قول مسيلمة: «والمبديات ذرعا، والذاريات قمحاً، والطاحنات طحنا، والعاجنات عجناً والخابزات خبزاً، والثاردات ثرداً واللاقمات لقما إهالة وسمنا»[1].

ولقد أشار صاحب إعجاز القرآن الكريم إلى سر إعجازه بقوله: «والكلام يتركب بالطبع من ثلاثة حروف هى من الأصوات، وكلمات هى من الحروف وجمل هى من الكلم، وقد رأينا سر الإعجاز فى نظم القرآن يتناول هذه كلها بحيث خرجت من جميعها تلك الطريقة المعجزة التى قامت به فليس لنا يد فى صفته من الكلام فى ثلاثتها جميعاً»[2].

وفى موضع آخر نجده يقول: «وحسبك بهذا اعتبارا فى إعجاز النظم الموسيقى فى القرآن وأنه لا يتعلق به أحد، ولا يتفق على ذلك الوجه الذى هو فيه لترتيب حروفه باعتبار من أصواتها ومخارجها، ومناسبة بعض ذلك لبعض مناسبة طبيعية فى الهمس، والجهر والشدة والرخاوة، والتضخيم، والتدقيق، والتفشى والتكرير وغير ذلك»[3].

أما صاحب الاتقان فى علوم القرآن فقد قال نقلا عن المراكشى فى شرح المصباح: «الجهة المعجزة فى القرآن تعرف بالتفكير فى علم البيان»، وهو كما اختاره جماعة فى تعريفه ما نحترز به عن الخطأ فى تأدية المعنى، وعن

---

(١) اعجاز القرآن الكريم للباقلاني ص٢٣٩.

(٢) المرجع السابق ص٢٠٩.
(٣) المرجع السابق ص٢١٥.

تعقيده، ويعرف به وجوه تحسين الكلام بقدر رعاية تطبيقه لمقتضى الحال إن جهة إعجازه ليست مفردات الفاظه وإلا لكانت قبل نزوله معجزة، ولا مجرد تأليفها، وإلا لكان كل تأليف معجز، ولا إعرابها، وإلا لكان كل كلام معرب معجزا، ولا مجرد أسلوبه، وإلا لكان الابتداء بأسلوب الشعر معجزا، ولكان هذيان مسيلمة، وابن المقنع، والمعرى، وغيرهم قد تعاطوها فلم يأتوا إلا بما تمجه الاسماع وتنفر منه الطباع»[1].

وبهذا كله يتضح لنا أن السر فى إعجاز القرآن ليس فى وزنه من حيث المتحركات والساكنات، وإنما فى بلاغته وفصاحته التى اعجزت أهل البلاغة والفصاحة عن الاتيان بمثله.

ومما سبق يتبين لنا بالموازنة بين أوزان الشعر العربى، وأوزان بعض الكلام المنثور الذى جاء على وزن بيت من الشعر أو شطر منه أنه لا يصح بأى حال من الأحوال أن يطلق متذوق لتراثنا العربى التليد على مثل هذا الكلام مسمى الشعر؛ لأننا لو سمينا كل كلام منثور موزون شعراً لاختلط الشعر بالنثر، وأصبحا لا فرق بينهما، وهذا لم يقل به أحد من علماء الأصالة، وأدبائهم ومن ترسم خطاهم، وسار على نهجهم فى كل عصر من العصور السابقة إلا بعض المعاصرين الذين دفعهم التأثر بكل ما هو غربى إلى التنكر والثورة والاتيان بألفاظ وعبارات منثورة وأطلقوا عليه مسمى «الشعر المنثور» أو «قصيدة النثر» على حسب زعمهم.

ظاهرة التناقض عند بعض دعاة الشعر الحر:

تعد السيدة نازك الملائكة إحدى الرواد الذين شغلوا أنفسهم وسخروا أقلامهم لذيوع وانتشار هذا اللون من الشعر، ولذا نجدها تقول عن اصطلاح الشعر الحر «إننا احترزنا بكلمة الشعر أن نقصد بالاصطلاح الخروج على ما هو أساس فى كل شعر وهو الموسيقى وأما الحرية فقد شرحناها بأنها التحرر من التقيد بالشطرين المتساويين فى الطول، ومن ثم فإذا نظمنا قصيدة حرة على وزن الرجز فمن المنطقى أن نتقيد بقوانين العروض الخاصة ببحر الرجز جميعاً،

(١) التقان في علوم القرآن للسيوطي جـ٢ ص٣٣٢ طبع مكتبة نزار مصطفي بالرياض.

ما عدا التقيد بعدد معين من التفعيلات فى كل شطر»[1].

وهكذ أيدت هذه الرائدة – فى بادئ الأمر – انتماءها إلى موسيقى الشعر العربى القديم، وشدة حرصها على أوزان الخليل بن احمد وأعدت شعرها الجديد ولداً شرعياً للشعر العربى على حد تعبيرها الوارد فى قولها: «ان شعرنا الجديد مستمد من عروض الخليل بن احمد قائم على أسسه»[2].

ولكن سرعان ما تراجعت صاحبة هذه الأقوال عن آرائها، وراحت تقدم لنا آراء أخرى متناقضة لما دعت إليه، ويبدو – فيما أظن – أن السبب فى هذا ما وقع فيه بعض الشعراء من أخطاء لعدم التزامهم بما دعت إليه رائدتهم فى هذا المجال، ولقدأقرت بهذا كما هو واضح فى قولها: «وقد بدأت الفوضى فى بحر الرجز على يد قلة من الشعراء الناشئين كما أذكر، وكنت أنا أرقب ما تنشر الصحف اعتقد أن الراسخين من الشعراء الذين مارسوا النظم بأسلوب الشطرين طويلا سوف يتحاشون الوقوع فى هذه الفوضى ومن هؤلاء نزار قبانى الذى لا يأتى بتشكيلة فيها (مستفعلات) وكأنه نسى حتى أذنه الموسيقية وتحرر منها فنسمعه يقول:

أكتب للصغار

للعرب الصغار حيث يوجدون (مفاعلان)

أكتب للذين سوف يولدون (مفاعلان)

وكذلك نجد هذا الخطأ لدى فدوى فى قصيدتها (تاريخ كلمة) حيث تقول:

ومرت الأيام يا صديق الأثير

جدية مطمورة بالثلج بالاسى المرير (مفاعلان)

وقلبى الوحيد ينطوى على جفافه على ظمأه (مفاعلان)

إن هذا شنيع. وأنا على يقين من أن نزار وفدوى سوف يلاحظان معنى

(١) قضايا الشعر المعاصر نازك الملائكة ص١٢٩.

(٢) المرجع السباق ص٧.

ما أقول فوراً ويقران أنه ناشز، وإنما يقعان فيه على ما أظن، وهما يشعران بنفور منه»[1].

وكأن الحرية التى اعطاها الشعر الحر ودعاته لأمثال هؤلاء الشعراء جعلت نتاجهم الشعرى من هذا اللون يتسم بسمة الاضطراب والفوضى لعدم الالتزام بما أسموه عروض الشعر الحر.

كما نجد ظاهرة عدم الالتزام فى توحيد الضرب فى القصيدة الواحدة فى الدعوة التى دعت إليها رائدة هذا الشعر وذلك من خلال قولها: «فإذا كانت التفعيلة منفردة فى الشطر كما فى» فاعلن) فى شطر السريع لم يصح للشاعر أن يخرج عليها فلابد له من أن يوردها فى مكانها فى ختام كل شطر من قصيدته الحرة ذات البحر السريع وإنما حدود حريته أن يزيد من تفعيلة (مستفعلن) المكررة فى أصل الشطر وينقصها فيقول مثلاً:

مستفعلن فاعلن

مستفعلن مستفعلن مستفعلن مستفعلن

مستفعلن مستفعلن فاعلن

مستفعلن فاعلن

وينبغى للشاعر أن يتذكر دائماً أن أى شطر فى هذا الوزن تنتهى بتفعيلة غير فاعلن إنما هو شطر ناشز مغلوط فيه يخرج على قانون الأذن العربية خروجاً منفراً»[2].

ثم وجدتها فى موضع آخر تؤكد ما ذهبت إليه فتقول: الأذن العربية لا تقبل فى القصيدة الوحدة الا تشكيلة واحدة (أى ضرباً واحداً) وعلى ذلك جرت ألاف القصائد منذ أقدم العصور حتى الآن»[3].

كما أنها تتخذ الأذن العربية مقياساً للقبول فحسب وإنما جعلت بجانبها العروض العربى لأن الشعر الحر فى رأيها: «ليس خروجاً على قوانين الأذن العربية والعروض العربى، وإنما ينبغى أن يجرى تمام الجريان على تلك القوانين خاضعاً لكل ما يرد من صور الزحاف والعلل، والضروب المجزوءة

(١) المرجع السابق ص ١٢٩. (٢) المرجع السابق ص.٨٠. (٣) المرجع السابق ص٩٢.

منها، والمشطور، وأن أية قصيدة حرة لا تقبل التقطيع الكامل على أساس العروض القديم - الذى لا عروض سواه لشعرنا العربى - لهى قصيدة ركيكة الموسيقى مختلة الوزن، ولسوف ترفضها الفطرة العربية السليمة، ولو لم تعرف العروض»[1].

فمما سبق يتضح لنا أن صاحبة هذه الآراء دعت إلى توحيد الضرب فى القصيدة الواحدة، وأتت بنموذج من بحر السريع ينتهى بتفعيلة «فاعلن» ورأت أن أى شطر من هذا البحر ينتهى بتفعيلة غير هذه التفعيلة إنما هو شطر ناشز وخارج على قانون الأذن العربية التى لا تقبل إلا وحدة الضرب فى القصيدة.

ولكن المتأمل فى بعض أقوالها الأخرى يشعر - فيما يغلب على ظنى - بظاهرة التناقض، وعدم الثبات فيما دعت إليه وأعدته قانونا للفطرة العربية لقد أباحت اجتماع التفعيلة مع تشكيلات أخرى كما هو واضح فى قولها: «إن ضرورة تجانس التفعيلات فى ضروب القصيدة قاعدة صحيحة، ولكن من الممكن أن تدخل عليها تلطيفا يسمح بتشكيلات معينة دون غيرها»[2].

كما أنها «أقرت اجتماع كل ما يصح وقوعه فى العروض والضرب» ومع ذلك فإنها تطالعنا بقولها: «إنها لا تخطو خطوة فى تقنين قاعدة إلا بعد استشارة عروض الخليل الذى خبرت مداخله ومخارجه طويلا»[3].

وكيف لا تخطو خطوة إلا بعد استشارة الخليل وهى فى نفس الوقت تدعو إلى هدم كل ما هو متناظر لمجيئه على الطريقة الخليلية، كما هو واضح فى قولها: «إننى إنما ثرت على طريقة الشطرين نفوراً من المنزل المتناظر الذى يتطابق جانباه تمام التطابق...

إننى دعوت تلك الدعوة الحارة إلى اقامة الشعر على أسطر غير متساوية تفعيلاتها غير متناسقة فى العدد لأننى أنفر من التناظر واتعطش إلى هدمه، والثورة عليه»[4].

ثم تبرر هذه الآراء المتناقضة تبريراً لا يستند إلى دليل أو برهان يجعلنا نذعن بقبوله فنجدها تقول: «والأمر فى هذا كله ليس مجرد اعتباط لا يحكمه

---

(١) المرجع السابق ص٩١.
(٢) المرجع السابق ص٢٣.
(٣) المرجع السابق ص٢٥.
(٤) المرجع السابق ص٢٧.

قانون كما يظن الظانون؛ وذلك لأن ما تقبله أذن شاعرة مدربة مثلي لا يمكن أن يكون فوضى لا ضابط لها، وإنما يتحكم فيه ذوق الشاعر القائم على التدريب السمعي البطيء عبر سنين طويلة من قراءة شعرنا القديم والحديث»[1].

ولنا أن نسأل صاحبة هذا القول السابق: أين كانت أذنها الموسيقية وخبرتها الطويلة بالشعر وعروضه قديماً وحديثاً وقرر التزامها بالتفعيلات العروضية عندما حولت «فعلن» في بحر المتدارك إلى فاعل بضم اللام في قصيدتها «لعنة الزمن» وقال: «وقد جرت اشطر كثيرة في القصيدة على هذا النسق خلافا للقاعدة العروضية في الخبب وأنا أقر أنني وقعت في هذا الحرج من غير تعمد»[2].

لقد تغير ذوقها كما تغير ذوق الكثير من أمثالها الذين تأثروا بالثقافات الأجنبية، ومن الطبعي أن الإنسان إذا تغير ذوقه تغيرت فطرته، وتغير إنتماؤه، وأصبح لا يجد متعته، ولذته في تراثه، وإنما يجدها في تراث من استهواه بلغته الجوفاء، وموسيقاه المضطربة وارائه المتناقضة».

الشعر المنثور:

يعد الشعر المنثور لونا من ألوان الشعر الحر أو انطلاقة جديدة من انطلاقات الشعر الحر الذى تحرر أصحابه تحررا كاملا من الوزن والقافية حتى أصبح كل شاعر من شعراء هذ اللون من الشعر - على حسب زعمهم - يأخذ حريته الكاملة أثناء نظمه دون أن يلتزم بوزن أو يقيد نفسه بالانتظام والخضوع للقافية.

ونظراً لعدم وجود مبادئ وأسس ثابتة قام عليها هذا اللون من الشعر، فقد وجدت له العديد من المسميات لدى أصحابه فمنهم من سماه «الشعر المنثور» ومنهم من أطلق عليه «النثر الشعرى» ومنهم من سمى قصيدته «قصيدة النثر»، وكل هذه المسميات وغيرها تدل دلالة واضحة على الصلة الوثيقة التى تربط بين هذا اللون من الشعر وبين الكلام المنثور الذى لا وزن له ولا قافية.

---

(١) المرجع السابق ص٢٧.
(٢) المرجع السابق ص١٣٤.

وليس هناك خلاف بين بعض الأدباء المحافظين على التراث وموسيقاه الشعرية على أن هذا اللون من الشعر يعد أثراً من آثار التأثر بالآداب الغربية وثقافاتها، وهذا ما أفصح عنه الشاعر أمين الريحاني الذى يقول: «يدعى هذا اللون من الشعر عند الفرنسيين والانكليز بالشعر الحر، أو بالحرى المطلق، وهو آخر ما اتصل إليه الارتقاء الشعرى عند الإفرنج، وبالأخص عند الأمريكيين والانكليز إن ملتن، وشكسبير أطلقا الشعر الإنكليزى من قيود القافية، وولت وتمن الأمريكى أطلقه من قيود العروض كالأوزان الاصطلاحية والأبحر العرفية. (غير) أن لهذا الشعر المطلق وزنا جديداً مخصوصاً وقد تجئ القصيدة فيه من أبحر عديدة متنوعة»(١)

ويعلق الدكتور عمر فروخ على هذا بقوله: «هذا التعريف ضرورى هنا للقارئ لأن هذا التعريف -فيما أعتقد- أقدم التعاريف العربية للشعر المنثور»(٢)

أما الأديب الناقد مصطفى صادق الرافعى فقد قال فيما استحدثه المعاصرون من هذا الشعر: «نشأ فى أيامنا ما يسمونه (الشعر المنثور) وهى تسمية تدل على جهل واضعها، ومن يرضاها لنفسه، فليس يضيق النثر بالمعانى الشعرية، ولا هو قد خلا منها فى تاريخ الأدب، ولكن سر هذه التسمية أن الشعر العربى صناعة موسيقية دقيقة يظهر فيها الاختلال لأدهى علة، ولأيسر سبب، ولا يوفق إلى سبك المعانى فيها إلا من أمر الله بأصلح طبع، وأسلم ذوق، وأنصح بيان، فمن أجل ذلك لا يحتمل شيئاً من سخف اللفظ أو فساد العبارة، أو ضعف التأليف غير أن لنثر يحتمل كل أسلوب، وما من صورة إلا ودونها صورة تنتهى الساقط والسوقى البارد، ومن شأنه أن ينبسط، وينقبض على ما شئت منه، وما يتفق فيه من الحسّ الشعرى، فإنما هو كالذى يتفق فى صوت المطرب حين يتكلم لا حين يتغنى؟ فمن قال الشعر المنثور فاعلم أن معناه عجز الكتب عن الشعر من ناحية، وادعاؤه من ناحية أخرى»(٣)

ومن الأدباء الذين عبروا عن رأيهم أيضاً، وأفصحوا لنا عن أصل هذا

---

(١) هذا الشعر الحديث د/ عمر فروخ ص٩٣.
(٢) المرجع السابق .
(٣) المقتطف يناير سنة ١٩٢٦ ص٣١.

اللون من الشعر وسبب وفادته إلى بيئتنا العربية الأديب لويس شيخو حيث يقول: «ومما اسبق إليه أدباء عصرنا دون مثل فى لغتنا ما دعوه بالنثر الشعرى أو الشعر المنثور كأنه جامع بين خواص النثر، والنظم، أما النثر فلأنه على غير وزن من أوزان لبحور، وأما النظم فلأنهم يقسمون مقاطعه ثلاث، وربع، وخماس، وأزيد، دون مراعاة أعدادها، ويسبكونها سبكاً مموها بالمعانى الشعرية، وهذه لطريقة استعارها على ظننا الكتبة المحدثون كأمين الريحانى، وجبران خليل جبران، ومن جرى مجراهما من الكتبة الغربيين، ولا سيما الانجليز فى ما يدعونه بالشعر (الأبيض) غير المقفى، وفى بعض كتاباتهم الشعرية المعانى غير المقيدة بالأوزان، ولسنا ننفى هذه الطريقة الكتابية التى تخلو من مسحة الجمال فى بعض الظروف اللهم إذا روعى فيها الذوق الصحيح، ولم يفرط فى الاتساع فيها فيصبح لها لفظاً وثرثرة.

على أننا كثيراً ما لقينا فى هذا الشعر المنثور قشرة مزوقة ليس تحتها لباب، وربما قفز صاحبها من معنى لطيف إلى قول بذئ سخيف أو كرر الألفاظ دون جدوى، بل بتعسف ظاهر. ومن هذا الشكل كثير فى المروجين للشعر المنثور من مصنفات الريحانى، وجبران، وتبعتهما، فلا تكاد تجد فى كتاباتهم شيئاً مما تصبوا إليه النفس فى الشعر الموزون الحر، من رقة شعور، وتأثير. خذ مثلاً وصف الريحانى للثورة:

ويومها القطيب العصيب   وليلها المنير العجيب

ونجمها لآفل يحدج بعينه الرقيب

وصوت فوضاها الرهيب، من هتاف ومجيب، ونحيب، وزئير، وعندلة، ونعيب

وطغاة الزمن تصير رماداً   وأخياره يحملون الصليب

ويل يومئذ للظالمين   للمستكبرين والمفسدين

هو يوم من السنين   بل ساعة من يوم الدين

ويل يومئذ للظالمين

. . . . .

فلعمرى هذه ألغاز لا شئ فيها منظوم زائق ولا منثور شائق هذه أقرب إلى الهذيان، والسخف منه إلى الكلام المعقول»[1]

وعلى الجانب الآخر نجد بعض الأدباء الذين ناصروا هذا اللون من الشعر وأصحابه لا يفتأون من مدحهم وتزينهم وثنائهم على أصحابه ثناء تشعر فيه بالتكلف، ومجانبة الصواب فيما يقولون، فها هو ذا صحب كتاب الشعر المعاصر يقدم لنا نموذجاً من الشعر المنثور الذى جاء على لسان أحد الشعراء الحداثة فى قصييدة «نحو الغروب» حيث يقول: «إن الليل عميق يا معبودتى لكن اعماقه ضاقت بالآمى... احكى له فى دمعة أشجانى، وأرسل فى آذان الصمت أغنيتى.... لكن أصداءها ترتد فى ذل إلى قلبى فيطويها!

ثم ينهى القصيدة بقوله:

«إننى أتوق إلى الغروب يا معبودتى... أتوق إليه منعشاً على حطام أجنحتى، فدعينى دعينى يا معبودتى، فلن تمسح كفاك عن جناحى الدماء، ولن تنزع أناملك الأشواك من صدرى، دعينى يا معبودتى، وهذا الغروب أدارى الجرح فى أعماق صمته! »

ثم يعلق على هذا بقوله: «ولقد أتحف موسيقى الشعر الحر أحد شباب جامعة فاروق الأول الشاعر... محمد منير رمزى.. بشعر صافى رومانتيكى غارق فى الرومانتيكية، وهذا الشاعر له مجموعة ثمينة اهداها إلى أحد أصدقائه قبل أن يودع الحياة وقد فقدنا بموته شاعراً رومانتيكياً من الطراز الأول»[2]

ولست أدرى أى موسيقى شعرية أتحفنا بها هذا الشاعر، هذا النموذج النثرى الذى لا يعبر إلا عن بعض الخواطر الفردية التى شابها الغموض والاضطراب لاعتمادها على الايحاء الرمزى الذى لا يعرف كنهه إلا قائله أو من على شاكلته.

نستنتج مما سبق أن التنويع الموسيقى الذى استحدثه بعض الشعراء الذين اثروا النظم على البحور الخفية، وتجربة أوزانها، وعلى مجزوءات الأوزان الطويلة، يعد هذا سمة من سمات التطور والتجديد فى موسيقى الشعر العربى

(١) في لأدب الحديث د/ عمر الدسوقي جـ٢ ص٢٢٨.
(٢) الشعر المعاصر علي ضوء النقد الحديث د/ مصطفي السحرتي ص١٢٠ مطبعة تهامة بجده.

التى أخذت بأسباب الحضارة التى أحاطت بها فى بعض المجلات الفنية، كفن الغناء الذى ذاع وانتشر فى أواخر العصر الأموى وبداية العصر العباسى.

كما ظهرت ملامح التجديد الموسيقى فيما استحدثه بعض الشعراء من أوزان لم يستخدمها السابقون كالمضارع، والمقتضب، وغيرهما، وكذلك فيما استحدثوه من أوزان، وبحور جديدة سميت بالبحور المهملة لعدم ذيوعها وانتشارها وخلو دواوين الشعراء من النظم على أوزانها.

وكما جدد هؤلاء الشعراء فى الأوزان جددوا أيضاً فى القوافى، فأوجدوا المسمطات، والمربعات، والمخمسات، وغير ذلك من القوافى التى طوعها بعض الشعراء للنفاد إلى ما وإذا كان للغناء دور بارز فى تجديد الموسيقى الشعرية فى المشرق العربى فقد كان لهذا الفن أيضاً دور فى التجديد الموسيقى فى البيئة الأندلسية التى استحدث بعض شعرائها فن الموشحات، وإن اتسم بعضها بسمة التحرر من الوزن، والقافية، إلا أن الخروج الذى لحق بها لم يكن خروجاً تاماً عن الخليل وعروضه، كما أن المتأمل فيما استحدث فى هذه الموشحات من أوزان وقواف جديدة يجدها أوزاناً تقبلها الأذن العربية تستريح إلى أنغامها التى اعتادت عليه فى الشعر العربى التليد.

ثم شهد العصر الحديث بعض الحركات التحررية التى تمثلت فى محاولة بعض الشعراء كالبارودى، وشوقى اللذين نظما بقلة بعض المجزوءات والمشطورات التى جاءت على أوزان مخترعة لا عهد للعروضين بها.

أما شعراء مدرسة الديوان فقد تمثل خروجهم على الموسيقى التقليدية فى تحررهم من القافية، ونظمهم بقلة بعض المقطوعات ذات القوافى المرسلة، والمزدوجة، ولكن سرعان ما عادوا إلى الموسيقى التراثية وظلت بصمات التزامهم واضحة كل الوضوح فى نقداتهم وتراثهم الشعرى.

وإذا كانت هذه المحاولات قد اتسمت بالقلة لدورانها داخل الإطار التقليدى الذى عرفته القصيدة العربية، فإن الشعر العربى المعاصر شهد بعض الحركات الثورية التى استهدفت موسيقاه التراثية بالتبديل والتغيير بدعوى التطور والتجديد، فلم يكتفوا بنظمهم -كما نظم غيرهم- شعراً مرسلاً، بل دفعهم التأثر بآداب الغرب وثقافاته إلى مناصبة العداء للتراث وأصوله، ثم

اتخذوا من مظاهر التطور والتجديد الذى شهدته الموسيقى التراثية فى العصور القديمة وسيلة لتطورهم وتجديدهم -على حسب زعمهم- فأوجدوا بجانب الشعر المرسل لوناً آخر من الشعر سموه بالشعر الحر، وادعوا أنه وليد شرعى للشعر العمودى، واستنبطوا من قصائده، ومقطوعاته عروضاً أطلقوا عليه العروض الجديد، ومع عدم إنكارى بمدى تأثر هذه الحركة التحررية بحركة الموشحات الأندلسية، وأن القصيدة الحرة التقت مع الموشحة فيما احتوت عليه كل منهما من بحور، وقوافى متنوعة، إلا أن القصيدة الحرة إنعدم فيها جانب الالتزام بنظام معين فى عدد تفعيلاتها، وذلك لأن شاعرها منح نفسه الحرية الكاملة فى تحديد عدد التفاعيل التى تتطلبها تجربته الشعرية المعاصرة كما أنها خلت من عنصر التماثل والتناظر بين أجزائها إلى غير ذلك من المتناقضات التى وقع فيها بعض دعاة الشعر الحر ومن زعموا بأنهم شعراؤه، ثم ختمت هذا البحث المتواضع بما افضت إليه هذه التجارب السابقة من تجربة أخرى أكثر ضرراً وخطراً من قبل بعض شعراء الحداثة المعاصرة، وذلك من خلال ما أتوا به من شعر منثور يرفضه ويتصدى له كل غيور على لغته العربية وموسيقاها التراثية. وبعد

فهذا جهد المقل لأننى لا أزعم أننى أحطت بجميع أطراف الموضوع إحاطة كاملة فى هذا البحث المتواضع الذى قصدت به الوقوف بجانب من وقفوا بالإدلة والبراهين تجاه الذين أرادوا النيل من تراثنا الأدبى وأصوله الراسخة التى ستظل نبراساً يضئ الطريق لمن أراد له التطور والتجديد البناء فى شعرنا العربى التليد.

مصادر البحث ومراجعه

- الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر د. عبد الحميد جيدة طبع مؤسسة نوفل ببيروت.
- الإتقان في علوم القرآن للإمام السيوطي طبع مكتبة نزار مصطفى بالرياض.
- أدب المهجر د. عيسى الناعوري مطبعة دار المعارف.
- أراء في الشعر الحديث على شوامخ إسحق مطبعة دار السلام ببيروت.
- إعجاز القرآن للإمام الباقلاني تحقيق السيد أحمد صقر مطبعة دار المعارف.
- امال المرتضى للشريف الرضى تحقيق محمد أبو الفضل. مطبعة دار الكتاب العربي ببيرت.
- أنباه الرواه على انباه النحاه للقفطي تحقيق محمد أبو الفضل مطبعة دار الكتب المصرية.
- تاريخ ابن خلدون لابن خلدون مطبعة دار الكتاب اللبناني ببيروت.
- تاريخ الأدب العربي العصر الإسلامي د. شوقي ضيف مطبعة دار المعارف.
- تحت رآية القرآن مصطفى صادق الرافعي مطبعة دار الكتاب العربي ببيروت.
- التجديد في شعر المهجر د. عبد الحكيم بلبع طبع مكتبة الشباب ١٩٧٥م.
- التيارات المعاصرة في النقد الأدبي د. بدوي طبانه طبع مكتبة الانجلو المصرية.

- الجديد فى فن التوشيح د. عدنان صالح مصطفى مطبعة دار الثقافة ببيروت.
- جماعة أبولو وأثرها فى الشعر الحديث د. عبد العزيز الدسوقى مطبعة الهيئة المصرية.
- حركات التجديد فى موسيقى الشعر العربى س موريه ترجمة سعد مصلوح مطبعة المدنى.
- حياة الحيوان الكبرى للدميرى مطبعة بولاق.
- الحيوان للجاحظ تحقيق عبد السلام هارون مطبعة دار إحياء التراث العربى ببيروت.
- سر الفصاحة بن سنان الخفاجى شرح الشيخ. عبد المتعال الصعيدى مطبعة محمد على صبيح.
- شرح ديوان أبى العتاهية مطبعة دار الكتب العلمة ببيروت.
- شرح مقامات الحريرى يوسف بقاعى مطبعة دار الكتاب الللبنانى ببيروت.
- الشعر المعاصر على ضوء النقد الحديث د. مصطفى السحرتى مطبعة تهامة جدة.
- الشوقيات أحمد شوقى مطبعة دار الكتاب العربى ببيروت.
- صحيح البخارى للإمام البخارى مطبعة دار العلم ببيروت.
- صحيح مسلم للإمام مسلم شرح النووى مطبعة دار إحياء التراث.
- العروض الجديد -أوزان الشعر الحر وقوافيه- محمود السمان طبع دار المعارف.
- العروض والقوافى دراسة فى التأسيس والاستدراك محمد العلى مطبعة دار الثقافة بالمغرب.
- العمدة لابن رشيد تحقيق الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد طبع بيروت.

- الغربال   ميخائيل نعيمه   طبع مؤسسة نوفل ببيروت.
- الفصول والغايات   لابى العلاء المعرى   تحقيق محمود حسن زناتى   مطبعة دار الافاق ببيروت.
- فن التوشيح   د. مصطفى عوض الكريم   طبع بيروت.
- فى الأدب الأندلسى.   د. جودت الركابى   مطبعة دار المعارف.
- فى الأدب الحديث   د. عمر الدسوقى   مطبعة دار الفكر ببيروت.
- قصة عبقرى الخليل   يوسف العشى   مطبعة دار الفكر ١٦٨٢م.
- قضايا الشعر المعاصر   نازك الملائكة   مطبعة دار العلم للملايين ببيروت.
- القيم المستحدثة فى الشعر العباسى.   توفيق الفيل   مطبعة جامعة الكويت.
- اللغة الشاعرة   عباس محمود العقاد   طبع منشورات المكتبة العصرية ببيروت.
- المرشد إلى فهم أشعار العرب   د. عبد الله الطيب   مطبعة الدار السودانية بالخرطوم.
- مطالعات فى الكتب والحياة   عباس محمود العقاد   مطبعة دار الكتاب العربى ببيروت.
- معالم العروض والقافية   د. عمر الأسد   طبع مكتبة العبيكان بالرياض.
- مقدمه للشعر العربى   على أحمد سعيد   طبع بيروت.
- موسيقى الشعر   د. إبراهيم أنيس   مطبعة دار العلم ببيروت.
- ميزان الذهب   للمرحوم السيد أحمد الهامشى   طبع المكتبة التجارية الكبرى.
- نقد الشعر   قدامة بن جعفر   تحقيق د. محمد عبد المنعم

خفاجى مطبعة دار الكتب العلمية ببيروت.

– لغة الشعر الحديث د. عمر فروج مطبعة دار البيان للطباعة والنشر ببيروت.

– يسألونك عباس محمود العقاد طبع المكتبة العصرية ببيروت.

أ. هـ

من الرسائل العلمية

بمكتبة كلية اللغة العربية
بالقاهرة

عرض وتقديم

١ - علاء أحمد السيد عبد الرحيم: المعيد فى قسم الإدب والنقد بالكلية
٢ - خالد كمال محمد الطّاهر: المعيد فى قسم الأدب والنقد بالكلية.

الرسالة الأولى

التعريف بها:

عنوان الرسالة: شعر الحب بين ابن عربى وابن الفارض تحليل وموازنة.

لنيل درجة العالمية (الدكتوراه فى الأدب والنقد.

إعداد: محمد محمد جاهين بدوى. المدرس المساعد فى الكلية.

رقم الرسالة: ٣١٨٨ -مكتبة الرسائل- كلية اللغة العربية -جامعة الأزهر.

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د/ سعد عبد المقصود ظلام. أستاذ الأدب والنقد بالكلية مشرفا.

أ.د/ محمد سعد فشوان. عضوا.

أ.د/ السيد إبراهيم الدد. أستاذ الأدب والنقد بالكلية عضوا.

العرض:

جاءت الرسالة فى مقدمة وتوطئة وبابين وخاتمة:

المقدمة:

عرض فيها الباحث سبب اختياره للموضوع.

«ثمة فى أدبنا العربى كنوز لما يستخرج خبؤها... وإن هذه الكنوز لتقبع

فى غيابات من الجهل بها أو السكوت عنها.. من تلكم الكنوز ما يؤخر به أدب الصوفية المسلمين باعتبارهم أصحاب رؤية معرفية ذوقية مخصوصة –من تجارب شعرية أصلية لها حظها الممتاز من التفرد، والخصوصية،...

ولكن هذه التجارب الشعرية ظلت وقفا على أهلها لما اصطنعوه من لغة اصطلاحية إشارية رامزة ضربت بين تجاربهم ومتلقيها بسور منيع من الغموض والإبهام أو من التحرج والتأثم عند ما لا يحسنون الظن بالصوفية ويرون فى مجرد النظر إلى آثارهم حوبا كبيرا.

من أجل ذلك كان اختيار الباحث لهذا الموضع محاولا استبطان طبيعة الحب بوصفه مكزا للدائرة فى النظرية الصوفية –فى التجربة الشعرية لقطبى الحركة الشعرية الصوفية فى المشرق والمغرب فى القرن: السابع الهجرى. وهما: محيى الدين بن عربى (٥٦٠– ٦٣٨) وعمر بن الفارض (٥٧٦– ٦٣٢هـ).

منهج الدراسة:

أبان الباحث عن منهجه فى الدراسة بأنه مزاج تكاملى من مناهج أربعة: التاريخى، الفنى، التحليلى، التحليل النفسى، الموازنة بين الشاعرين فى كافة عناصر التجربة الشعرية من الغرض الفنى والرؤية الإبداعية، وعناصر التشكيل.

التوطئة:

ترجم الباحث فيها للشاعرين معرفا بجملة آثارهما وآراء المؤرخين فيهما فى الشخصية والآثار الفكرية– كما عرف الباحث فى التوطئة بمصطلح الحب فى ميادين اللغة والفلسفة وعلم النفس والتصوف النظرى ثم أصل الباحث تاريخيا لنماذج قصيدة الحب بوصفها اصطلاحا مغايرا لما يفهم من نموذج الغزل عامة.

أ- ابن عربى:

هو ابن عربى محمد بن على بن محمد بن أحمد بن عبد الله الخاتمى، ولد بمرسية يوم الاثنين ١٧ من رمضان ٥٦٠هـ كان يعمل لدى بعض ملوك الغرب موقعا على المراسيم ومنشئا للرسائل. ثم تعبد وتزهد، وساح ودخل مصر ولم يطل مقامه فيها لما لقيه من فقهائها وعلمائها من تحد وجفاء ووشاية لدى السلطان. ثم رحل إلى الحجاز فبغداد، فالموصل، فبلاد الروم

واستقر فى دمشق سنة ٦٢٠هـ إلى أن توفى سنة ٦٣٨هـ.

ولقد ترك تراثا علميا وأدبيا وصوفيا، يذكر المؤرخون أنه ترك ٤٠٠ كتاب ورسالة.. أشهرها «الفتوحات المكية» وديوانه «ترجمان الأشواق».

ب- ابن الفارض:

هو ابو حفص وأبو القاسم عمر بن أبى الحسن بن على الحموى الأصل المصرى المولد والدار والوفاة، المعروف بابن الفارض، الملقب فى جميع الآفاق بسلطان المحبين والعاشقين.

ولد فى الرابع من ذى القعدة سنة ست وسبعين وخمسمائة بالقاهرة وتوفى بها يوم الثلاثاء الثانى من جمادى الأول سنة ٦٣٢هـ، ودفن من الغد بسفح المقطم، كان رجلا صالحا خيرا حسن الصحبة محمود العشرة.

نشأ تحت أبيه فى عفاف وصيانة وعبادة وديانة بل زهد، وقناعة وورع وحبب إليه الخلاء وسلك طريق الصوفية فتزهد، وتجرد وكان فى غالب أوقاته لا يزال دهشا وبصره خاشعا لا يسمع من يكلمه ولا يراه.

ويذهب الباحث إلى أن الشيخ ابن الفارض أنشأ غالب نظمه وهو واقع تحت تأثير تلك الغيبة مستغرقا فى حومة الوجد وحميا العشق.

الباب الأول: الحب: ماهيته وفنونه بين الشاعرين:

وهذا الفصل يتضمن فصولا أربعة:

أولها: ماهية الحب بين الشاعرين وكشف فيه الباحث عن الماهية النظرية لفكرة الحب كما انطوت عليها نماذج شعر الحب عند كليهما.

ثانيها: فنون شعر الحرب عند ابن عربى: وعرض فيه الباحث مصنفا ومحللا لفنون شعر الحب عند ابت عربى مستجلبا ملامحها وأبرز سماتها الموضوعية.

ثالثها: فنون شعر الحب عند ابن الفارض: وعرض فيه الباحث مصنفا ومحللا لفنون شعر الحب عند عنده مبينا أبرز سماتها وملامحها.

رابعها: خصائص فنون شعر الحب بين الشاعرين: وعرض الباحث فيه للموازنة بين خصائص الفنون الموضوعية عند الشاعرين كاشفا فى إثناء

ذلك كله عن أوجه الاتفاق والتمايز بين كليهما.

الباب الثاني: عناصر التشكيل الفني لشعر الحب بين الشاعرين: ويتضمن هذا الباب فصولا أربعة:

أولها: التجربة الشعرية: تناول فيه الباحث طرائق التجربة الشعرية وشكولها وعناصرها من عاطفة وأفكار بين الشاعرين كاشفا عن أوجه الاتفاق والتمايز بينهما.

ثانيها: المعجم الشعرى والتراكيب وتناول فيه بالتحليل والموازنة عامة المحاور اللفظية والأسلوبية التى اتكأ عليها الشاعران فى تشكيل نماذج شعر الحب عندهما مبينا ملامحها وسماتها ووجوه الائتلاف، والاختلاف -فى ذلك- بين الشاعرين جزئية وكلية، مجليا أبرز سماتها وخصائها.

ثالثها: الصورة الشعرية: وتناول الباحث فيه بالتحليل والموازنة عامة المحاور اللفظية والأسلوبية التى اتكأ عليها الشاعران فى تشكيل نماذج شعر الحب عندهما مبينا ملامحها وسماتها ووجوه الائتلاف، والاختلاف -فى ذلك- بين الشاعرين.

رابعها: الموسيقى الشعرية: وألم الباحث فيه بجملة البحور العروضية والإيقاعية والأنماط الإيقاعية التى وظفها الشاعران فى تشكيل نماذج من شعر الحب عند كليهما.

ثم كانت الخاتمة عرضا موجزا لأهم وأبرز القضايا الفكرية، والمسائل الفنية التى تناولتها الدراسة والنتائج التى حققها وتكشفت عنها.

ابرز النتائج التي توصل إليها الباحث:

١- كشفت التوطئة عن التفاوت والاضطراب فى التأريخ والترجمة لهما.

٢- كشفت أيضا عن سقم الرواية التى أوردها المقرى فى (نفح الطيب نقلا عن المقريزى والتى يشير فيها إلى أن الشيخين قد التقيا وسأل ابن الفارض ابن عربى شرحا لتائيته الكبرى فقال له: كتابك الفتوحات شرح لها، وذلك لأن ابن عربى انتهى من كتابة «الفتوحات» عام ٦٢٩ قبل وفاة بن الفارض بثلاث سنوات.

٣- كشفت الدراسة عن الوهم الباطل الذى طالما تلبس بأذهان الباحثين حول ماهية الحب الأفلاطونى، فظنوه مرادفا للحب العذرى المنزه عن أدران الجسد وأوضار المادة وما هو فى حقيقته سوى ذلك الحب الذى هو تسام وترفع عن تلك الجنسية المثلية التى كانت تمارس بين ذكرين كما قرر ذلك أفلاطون نفسه فى مأدبته.

٤- قررت الدراسة وقوف الصوفية فى شأن الحب عند نفس الحد الذى وقف عنده الفلاسفة فإذا هو عندهم عن حالة شريفة لا توصف بوصف، بل هى فوق التفسير والتعريف.

٥- قررت أيضا عدم اطمئنان الباحث إلى مصطلح.. الحب الإلهى. لأن ذلك الحب الذى نلم به الآثار الفنية باق على وصفه بالبشرية، وإن اتخذ من «الله» موضوعا لتجربة الحب الصوفى.

٦- ريادة قيس بن الملوح لشعراء الحب الصوفى واتخاذهم تجربته الشعرية والروحية إماماً لهم فى هذا الميدان.

٧- أن رابعة العدوية كانت أول من استعمل مفردة الحب بالمعنى الحقيقى الكامل فى مجال التعبير عن التجربة الروحية الصوفية المتوجه بها نحو المولى عزوجل.

٨- كشفت الدراسة عن التقاء الشاعرين فى النظر إلى ماهية الحب من حيث هو مجهول لا يعرف، ونكرة لا تتعرف، فما هو بالشئ الذى يمكن إخضاعه للتحليل المنطقى.

٩- كذلك التقى الشاعران فى دعوى إمامة المحبين، وسلطنة العاشقين، ناظرين إلى الحب على أنه عقيدة يدان بها ومذهب يلتزم به.

١٠- افترقا فى طرائق استعمالهما وتوظيفهما للحب ومصاحباته اللفظية التى يشار بها إلى أطواره ودرجاته.

١١- كشفت الدراسة عن أن ثمة وحدة وجودية أو اتحادا يؤمن به الشاعران ويحتجان على إمكانه فى شعرهما على نحو صريح. كما قررت الدراسة فى هذا الصدد اضطراب الباحث فى تحديد ماهية الوحدة المرادة عند الشاعرين فإذا هى وحدة مادية غليظة عند بعضهم بينما ترى شهودية ذوقية تأويلية عند بعضهم الآخر، كما ألمحت الدراسة إلى أن ابن عربى قد تفاوت تفاوتا بينا فى تقرير هذه الوحدة بتفاوت السياقات والمقامات النفسية التى عالج فيها هذه الفكرة.

١٢- كشفت عن الطابع الحسى والنزوع الشهوى الطافح عند ابن عربى فى نظرته إلى المرأة فى ضوء نظريته فى الوحدة من حيث هى -لا سيما فى حال المواقعة- المجلى الأتم والأكمل للتجلى الإلهى الدائم فى صور مخلوقاته وتعييناته الكثيرة.

١٣- كشفت الدراسة عن فنون الحب عند الشاعرين. فعند ابن عربى هى: حب المرأة -الغزل، حب الواردات، حب الرسول محمد -الحقيقة المحمدية، حب الحق -الحب الصوفى.

وعند ابن الفارض هى: حب المرأة -الغزل، حب الحق، الحب الصوفى، حب الخمر الصوفية.

١٤- كشفت الدراسة عن التقائهما فى فئتين هما: حب المرأة، وحب الحق، وبينت الدراسة أن التجربة الشعرية فى فن حب المرأة عند ابن عربى إنما يتوجه به إلى امرأة واضحة المخايل والقسمات مسماة، مشخصة فى الغالب.

بينما نرى التجربة مماثلة الأبعاد والمفردات عند ابن الفارض لكن المحبوبة مستنبطة غير معينة.

١٥- يلتقيان في خاصية لازمة عند كليهما في شعر حب المرأة وهي أنهما لا يريدان أن ينهزما شعوريا أمام موضوع تجربة الحب من ناحية وأمام متلقي فهمهما (المجتمع) من ناحية أخرى.

١٦- كذلك يلتقيان في أن الحب لديهما حب ظامئ محروم لا تلم بشئ من آثاره إلا الضنى والنحول وترجيع الأنين.

١٧- يلتقيان في واحدة من أخطر تداعيات القول بالاتحاد وهي وحدة الأديان باعتبارها نتيجة تلك الرؤية الوحدوية الكلية التي تتلاشى فيها الأجناس والأفراد وسائر الأسماء والمسميات.

١٨- قررت الدراسة تنوع التجارب عند الشاعرين فإذا هي صوفية فلسفية حينا يغلب عليها صوت العقل، وتنشحب ألوان الوجدان بينما تكون حينا آخر وجدانية غنائية، ثم إذا هاتان النزعتان تمتزجان على نحو فني لافت، عند ابن الفارض في التائية الكبرى.

١٩- اتسمت التجربة عند كليهما بأنها تجربة تامة جامعة لكافة عناصرها وأطرافها في وحدة نفسية وروحية حميمة وتصاعد بها على نحو يتنامى حتى يبلغ ذروة نضجها واستوائها.

٢٠- اتسمت أفكارهما بالميل المعتمد إلى التناقض والإبهام والذي يبلغ حد الاستعجام التام عن ابن عربي، كما يبلغ حد الإفراط والإغراق في المبالغة عند ابن الفارض.

٢١- كشفت الدراسة عن اتكائهما على كافة عناصر التراث الإسلامي كاشفة من التراسل الفكري والفني بين تائيتي أبي حامد الغزالي وابن الغارض مقررة أن الريادة والمرجعية الفنية والفكرية إنما هي لأبي حامد الغزالي.

كانت هذه ابرز النتائج التي توصل إليها الباحث

الرسالة الثانية
شعر الطبيعة بين امرئ القيس وذي الرمة

إعداد: السيد أحمد السيد ابو شنب
لنيل درجة العالمية (الدكتوراه)
رقم الرسالة: ٣١٩٤

أعضاء لجنة المناقشة:

١ – أ.د/ طه مصطفى أبو كريشة: استاذ الأدب بالكلية مشرفا.
٢ – أ.د/ السعيد عبادة: استاذ الأدب والنقد بالكلية عضوا.
٣ – أ.د/ السيد محمد الديب: استاذ الأدب والنقد بالمنصورة عضوا.

عرض الرسالة:

جاءت هذه الرسالة فى مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة:

المقدمة:

ذكر فيها الباحث أسباب اختياره للموضوع بعد أن أبان عن المقصود بشعر الطبيعة وأنه الشعر المقصود به عالم الطبيعة صائتها وصامتها. ومن أسباب اختياره اهذا الموضوع:

١ – مكانة الشاعرين فى تاريخ أدبنا العربى.
٢ – أن كلا من وصف طبيعة واحدة هى طبيعة بلاد العرب.
٣ – الصلة الثابتة بين الشاعرين عند النقاد فى القديم والحديث، فى الأفضلية والسبق، وفى جودة التشبيه.

كما ذكر الباحث أن الدراسة لا تتغيا تفضيل أحد الشاعرين على الآخر تفضيلا مطلقا.

الباب الأول: الشاعران عصرا وحياة «ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: امرؤ القيس: عصرا وحياة: ودرس فيه الباحث طبيعة بلاد العرب، وأهم المعالم السياسية والاجتماعية والفكرية لعصر امرئ القيس ثم تتبع

الباحث حياة الشاعر منذ مولده وحتى وفاته ملقيا الضوء على حياته وعلى ديانته وشاعريته.

الفصل الثاني: «ذو الرمة عصرا وحياة»: وأورد فيه الباحث معالم حياة الشاعر ورحلة حياته كما فعل بسابقه.

الفصل الثالث: «بين الشاعرين: عصرا وحياة»: ووازن فيه الباحث بين عصرى الشاعرين فى شتى النواحى ثم وازن راصدا وجوه التمايز ووجوه التشابه بينهما.

الباب الثاني: موضوعات شعر الطبيعة عند الشاعرين: ويشتمل هذا الباب على ثلاثة فصول أيضا:

الفصل الأول: موضوعات شعر الطبيعة عند امرئ القيس:.. ودرس الباحث وصف الشاعر لعناصر الطبيعة الصائتة وهى الخيل والإبل والحمار الوحشى والثور الوحشى والنعام والظباء والماعز والذئب والبازى والعقاب، ولعناصر الطبيعة الصامتة وهى: الصحراء، والماء الآجن وظواهر الكون، والليل، والنباتات.

الفصل الثاني: موضوعات شعر الطبيعة عند ذي الرمة: ودرس الباحث فيه وصف الشاعر لعناصر الطبيعة الصائتة والصامتة أيضا.

الفصل الثالث: موضوعات شعر الطبيعة بين امرئ القيس وذي الرمة: ووازن الباحث فيه بين الموضوعات التى اشترك الشاعران فى وصفها ملقياً الضوء على تأثر ذى الرمة بامرئ القيس.

الباب الثالث: الخصائص الفنية لشعر الطبيعة عند الشاعرين. ويشتمل أربعة فصول:

الفصل الأول: الخصائص المعنوية: ودرس الباحث فيه خصائص المعانى والأفكار مركزا على تأثر ذى الرمة بامرئ القيس استكمالا لما ذكرته فى الدراسة الموضوعية.

الفصل الثاني: الخصائص المعنوية.. ودرس الباحث فيه خصائص المعانى والأفكار مركزا على تأثر ذى الرمة بامرئ القيس استكمالا لما ذكرته فى الدراسة الموضوعية.

الفصل الثالث: الخصائص الفنية في الصياغة: وتناول الباحث فيه أهم الخصائص الأسلوبية والموسيقية التى اتفق فيها الشاعران والتى انفرد بها كل

منهما.

الفصل الرابع: خصائص التصوير الفني: وتحدث الباحث فيه عن خصائص الصور الجزئية والصورة الكلية عند الشاعرين، ثم كانت الخاتمة التى اوجز فيها أهم معالم الدراسة ونتائجها.

منهج الدراسة:

وقد اصطنع الباحث فى هذه الدراسة منهجاً تكاملياً إذ اعتمد على المنهجين التاريخى والنفسى فى الباب الأول وفى غير موضع من الدراسة، وعلى المنهج الفنى فى البابين الثانى والثالث منها، مستعيناً بطريق الموازنة التى تهتم برصد وتحليل وجوه التمايز والتشابه بين الشاعرين.

اهم النتائج التي توصل إليها الباحث من خلال الدراسة:

اشتملت الدراسة على ثلاثة أبواب عنى الباب الأول منها بدراسة عصرى الشاعرين وحياتهما وقد توصل فيه ما يأتى:

- اختلف العصر الأموى عن العصر الجاهلى فى أمور كثيرة وتشابه معه فى بعض الأمور، فقد تجاوزت عوامل الثبات والمحافظة مع دوافع التحول والتغير فى الحياة العربية فى العصر الأموى إلا أن دوافع التحول والتغير كانت أشد رجحاناً وظهوراً. الرسالة ص٥٠- ٥٢.
- تميزت حياة ذى الرمة عن حياة امرئ القيس من وجوه وتشابهت معها فى وجوه أخرى.

وجوه التمايز:

أما الوجوه التمايز فمنها أن امرأ القيس عاش فى بيئة جاهلية وثنية تختلف عن بيئة ذى الرمة الإسلامية، وأن امرأ القيس يمنى وذا الرمة نزارى، واليمن دون نزار فى الفصاحة.

- ومنها أن ثقافة امرأ القيس محدودة أما ثقافة ذى الرمة فواسعة ومتنوعة.
- كذلك فإن امرأ القيس شاعر مطبوع أما ذو الرمة فمن الشعراء المحككين الذين يتعهدون شعرهم بالتنقيح والتهذيب.

وجوه التشابه:

- أن كليهما عاش فى البادية، لكنه ضرب فى الحاضرة بسهم، وأن كليهما نشأ فى أسرة شاعرة وكان راوية لشاعر سبقه فاتكأ عليه.
- وأن كليهما عاش من أجل أمنية غالية ومات دون أن يحققها:

أما أمنية أمرئ القيس فهى أن «يعود من عند قيصر يعيد به ملكه وعندئذ سوف يعتلى ظهر جواد عتيق من خيل بربر الأصلية» ولكنه مات دون أن يحقق هذه الأمنية.

وأما أمنية ذى الرمة فلقد كانت الزواج من حبيبته مى التى مس حبها شغاف قلبه وملك عليه أقطار نفسه» ويبدو أن ذا الرمة فكّر فى الزواج من مية

وشاور أخاه هشاما فى أمر هذا الزواج، ولكنه أنكر عليه هذا التفكير لأنه يدرك التفاوت الطبقى بين أسرتهم الفقيرة وأسرة مية الغنية، ورفض أن يدبر له مهر مية من ماله ففارق ذو الرمة أخاه وترك البادية قاصدا الولاة والأمراء فى الحواضر عله يوفر مالا يحقق به أمله. وفى أثناء غيبته تتزوج مية من ابن عم لها يدعى عاصما المنقرى ويعود ذو الرمة من بعض أسفاره فيعلم بالنبأ الأليم فتثور نفسه، وتعاوده الروئ والمفزعات التى كانت تؤرقه صغيرا، ويعانى وطأة الأسى ومرارة الحرمان» الرسالة ص٣٦.

وعني الباب الثاني بدراسة مو ضوعات شعر الطبيعة عند امرئ القيس وذي الرمة وقد تو صل الباحث في الدراسة إلي ما يأتي:

- استغرقت الطبيعة أكثر من نصف ديوان كل منهما وبدا الهيام بالطبيعة فى سائر اغراض شعرهما.
- اشترك الشاعران فى وصف الخيل والإبل والحمار والثور والنعام والظباء والذئب والبازى والحية من عناصر الطبيعة الصائتة والصحراء والماء الآجن والظواهر الكونية والنباتات من عناصر الطبيعة الصامتة.
- انفرد امرؤ القيس بوصف الماعز والعقاب وانفرد ذو الرمة بوصف القطا والغراب والحرباء والجراج، وعلى هذا يكون ذو الرمة قد وصف جل عناصر الطبيعة التى وصفها امرؤ القيس.
- الموازنة بين الشاعرين فى وصف الخيل ترجح كفة امرئ القيس من ناحية الكم ومن ناحية الكيف، فبينما كانت عند امرئ القيس الموضوع الرئيس الذى احتل نصيبا كبيرا من شعره، لم تستأثر من شعر ذى الرمة إلا بنصيب ضئيل، وبينما وصفها الأول فى مقامات ثلاثة هى الصيد والسفر والحرب وصفها الثانى فى مقامين اثنين فقط هما السفر والحرب...وبينما برع الأول فى وصفها، ونحت لها التماثيل المتقنة، ورسم لها المشاهد المصورة المتحركة، وصدر فى وصفه لها عن إعجاب كبير وحب صادق، أوجز الثانى وصفها وطوى ذكرها سريعا -الرسالة ص١٨٠- ١٨١.
- الموازنة بين الشاعرين فى وصف الإبل ترجح كفة ذى الرمة من

ناحية الكم ومن ناحية الكيف... فبينما لم تستأثر من شعر امرئ القيس إلا بقدر ضئيل كان الموضوع الرئيسى فى شعر ذى الرمة وبينما وردت فى شعر الأول فى مقام واحد هو تسلية الهم وردت عن الثانى فى أربع مقامات هى الحب والفخر والمديح وتسلية الهم، وبينما أوجز الأول وصفها، ولم تظهر فى تصويره لها موهبته التمثيلية إلا قليلا، صدر الثانى فى وصفها عن حب وشغف وهيام وبرع فى تصويرها ونحت لها التماثيل الدقيقة، ورسم لها الصور البديعة، إلا أن الشاعرين اتفقا فى وصف الناقة بالضخامة والقوة والصلابة والتحمل والسرعة وعظم اللحم واستواء الخلق وصور كل منهما طبيعة الأرض التى تقطعها ومناخها كما شبه كل منهما ناقته بالأوابد.

- تتساوى كفتا الشاعرين فى وصف الثيران والنعام وتأثر ذو الرمة بامرئ القيس فى تصويرها واضح، ففضلا عن التأثر فى المعانى الجزئية، نجد تأثرا فى وصف حياة الأوابد فى الصحراء وفى صراعها من أجل البقاء وفى تصوير الحالات الشعورية، وفى الأطر العامة للقصص إلا أن امرأ القيس أوجز صوره وكثفها أما ذو الرمة فقد عمد إلى التفصيل والاستقصاء. الرسالة ص١٨٤-١٩٥.
- رسم ذو الرمة عدة صور وجدانية رائعة للظباء، تعمق فيها نفسيتها، ووصف حالتها الشعورية أما أمرؤ القيس فقد وصفها فى إيجاز شديد. الرسالة ص١٩٥- ١٩٨.
- وصف الشاعران البازى، وبينما صور امرؤ القيس سرعته وقوته أبرز ذو الرمة وقفته الشامخة، ونظرته الحادة، وإصراره على الفوز بفريسته. الرسالة ص١٩٧- ١٩٨.
- اتفق الشاعران فى إبراز الحية فى صورة منفرة وانفرد امرؤ القيس بتشخيصها الرسالة ص١٥٨.
- وصف الشاعران الصحراء والماء الآجن فى معرض الفخر، وكلاهما أضفى عليهما جوا من الرهبة، ولكن ليس هناك تناسب بين كم

الوصف عند كل منهما، فبينما توفر ذو الرمة على وصفهما وجعلهما موضوعين رئيسين من موضوعات شعره، وبرعا في تصويرها، لم يذكرهما امرؤ القيس إلا في أبيات قليلة. الرسالة ١٩٩ -٢٠١.

- تأثر ذو الرمة بأمرئ القيس في وصف ظواهر الكون، ولا سيما في تصوير تراكم السحب وهزيم الرعد ولمعان البرق وانهمار الماء إلا أن ذا الرمة أكثر وأجاد في وصف الحر اللافح ولم يجد الباحث ذلك عند امرئ القيس. الرسالة ص٢٠٣.
- اتفق الشاعران في الربط بين الليل والهموم، إلا أن امرأ القيس رسم لليل صورة وجدانية رائعة، تدل على خيال خصب وإحساس متوقد أما ذو الرمة فقد شغل عن وصف الليل بوصف نفسه. الرسالة ص٢٠٣- ٢٠٤.
- وصف الشاعران النباتات في معرض الحديث عن النساء، إلا أن ذا الرمة تفرد بوصف روضة استهلت عليها الأمطار مشبها بها رائحة محبوبته، ووصف شجرة الحنظل على سبيل الإلغاز. الرسالة ٢٠٤- ٢٠٥.

وعني الباب الثالث بدراسة الخصائص الفنية لشعر الطبيعة عند الشاعرين وقد تو صل الباحث في الرسالة إلي ما يلي:

- يندرج شعر الطبيعة عند الشاعرين تحت التجربة الشخصية الحقيقية فكلاهما عاش تجاربه، والتصق بها، وانغمست في وجدانه.
- صدر كل من الشاعرين عن دافع قوى وباعث مثير في وصف العناصر التي ناسبت نفسه وحياته.
- استطاع كل من الشاعرين بمقدرة فائقة، ومهارة بارعة أن يستخدم الأوزان والقوافي الملائمة لمعانيه وعواطفه. ص(٢٢٩- ٣٠٤).
- انعدم عند الشاعرين بعض العيوب المتعلقة بالقافية ولكنها قليلة. الرسالة ص(٣٠٥- ٣٠٧).
- عنى الشاعران بموسيقا شعرهما الداخلية عناية عظيمة ووفرا من

المقومات ما جعل أشعارهما قوية الجرس، عميقة النغم، رائعة الإيقاع. الرسالة ص(٣٠٧- ٣١٠).

- اعتمد الشاعران على التصوير الفنى اعتماداً كبيراً، حتى استحال شعرهما لوحات مصورة تنبض بالحيوية والحركة، وتمتلئ بالمشاعر الإنسانية، فالتصوير الفنى أهم الظواهر الفنية التى ميزت شعر الطبيعة عندهما، وأكسبته الشهرة والبقاء.
- استمد كل منهما صورته من الطبيعة بشقيها الصائت والصامت، ومن حياته ومن مذخوره الروحى والثقافى. الرسالة ص(٣١٣- ٣١٤)، واتسمت تشبيهاتهما بالدقة، والطرافة، والإيحاء، والكشف عن وشائج القرابة بين مظاهر الكون المختلفة. الرسالة ص(٣١٤- ٣٣٣).
- قلّت الاستعارة فى شعر امرئ القيس، واستعاراته من النوع القريب المألوف الذى يعتمد على التشابه الحسى بين الأشياء، أما ذو الرمة فقد توسل بالاستعارة كثيراً فى تشكيل صوره، وعنى بصياغتها عناية شديدة ووفر لها من المقومات ما جعلها تخرج فى أحسن صورة، وعمد فى تشكيلها إلى التجسيم والتشخيص. ص(٣٣٣- ٣٤١).
- توسل امرؤ القيس بالكناية فى تشكيل صوره، لكنها قليلة فى شعره، وقد اعتمد فى صياغة كناياته على عناصر الطبيعة وظواهر البيئة. ص(٣٤١- ٣٤٣).
- عبر ذو الرمة بالكناية عن مختلف معانى شعره، وبث فيها ذاته المرهفة وخياله المبدع مما جعلها تتسم بالعمق والروعة والجمال. الرسالة ص(٣٣٣-٣٤٧).
- الصورة الكلية التى رسمها الشاعران للطبيعة تلاءمت مع تجربة كل منهما وعواطفه وأفكاره، وعنيت بالتفاصيل والجزئيات، واعتمدت على عناصر اللون والصوت والحركة والزمان بالألوان البيانية، وأبرزت المشاعر النفسية، والمعانى الإنسانية، وهى متلائمة الأجزاء متلاحمة العناصر، متناسقة الأفكار والمشاعر، فضلاً عن اعتمادها على

إمكانات اللغة وطاقاتها بيد أن هناك فرقاً بين صور الشاعرين يعود إلى أمرين: الأول أن كليهما وصف الطبيعة من خلال نفسه، الثانى غلبة الصناعة الفنية على الطبع فى صور ذى الرمة بخلاف امرئ القيس. الرسالة ص(٣٤٧- ٣٥٧).

- تميزت تجارب الشاعرين فى الطبيعة -غالبا- بصدق الوجدان والشعور، والتواؤم بين التجربة والصياغة. الرسالة ص٢٠٨- ٢١٨.
- تميزت عواطف الشاعرين بالقوة والحيوية والصدق والثبات. الرسالة ص٢١٨- ٢٢٤.
- أودع كل منهما شعره فى الطبيعة قدرا من الحقائق والأفكار كانت زادا أفاد منه مؤلفو الكتب التى عنيت بالحيوان والنجوم والأنواء وغيرها.
- استمد كل منهما معانيه وأفكاره فى شعر الطبيعة من البيئة المحيطة بمشاهدها وطبيعتها وحياة أهلها، وعاداتهم ومثلهم ونظمهم ومعارفهم ومن حياته الخاصة وواقعه النفسى.
- تميزت معانى الشاعرين فى الطبيعة بالوضوح والحسية والمادية والواقعية والدقة والمثالية والوفاء والعمق، ولكن ذا الرمة قطع فى طريق العمق خطوات لم يقطعها امرؤ القيس.
- جاءت معانى الشاعرين فى الطبيعة مترابطة متلاحمة يأخذ بعضها برقاب بعض فى تناسق وانسجام.
- ألح الشاعران على تكرير بعض المعانى لإعجابهما بها وارتباطها بنفسيهما.
- استلهم كل من الشاعرين من سبقه وأفاد من معانيهم وتأثر بها إلا أن ذلك كان عند امرئ القيس قليلا فأغلب شعره مخترع رائق ومبتدع سابق. الرسالة ص٣٤٢- ٣٤٥.
- تأثر ذو الرمة بالثقافة الإسلامية وبالشعر القديم، وكان تأثره الأكبر بامرئ القيس، وإلى جانب تأثره يأتى ابتداعه وهو كثير. الرسالة ص(١٤٥- ١٦٥).

- تميز كل من الشاعرين بعدة خصائص منها: الدقة، والإيحاء، ودلالة الكلمات بحروفها على معانيها، وتلاؤم الحروف، والتكرير. الرسالة ص(٢٥٨- ٢٦٦).
- اتسمت ألفاظ امرئ القيس بالوضوح والسهولة، وانتشرت الألفاظ الغريبة فى شعر ذى الرمة انتشاراً واسعاً. الرسالة ص(٢٦٦- ٢٦٨).
- ألح كل من الشاعرين على مفردات بعينها يكررها فى شعره لأهميتها عنده، وأثرها القوى فى نفسه. الرسالة ص(٢٨٦- ٢٧٦).
- اتفق الشاعران فى عدة خصائص للتراكيب منها: حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه، وتعدد النعوت، وترك عطفها بالواو، وتنكيرها، وكثرة الإضافات واستخدام المفعول المطلق، وغلبة الأسلوب الخبرى، واستخدام بعض المحسنات البديعية. ص(٢٧٦- ٢٩٢).
- انفرد امرؤ القيس بتكرير بعض التراكيب لإعجابه بها، وحرصه عليها. الرسالة ص(٢٩٢- ٢٩٥).
- وانفرد ذو الرمة ببعض الخصائص منها: كثرة استخدام البدل، وحذف التاء من أول المضارع، وكثرة الإضافة إلى الأسماء الستة، واستخدام حتى الغائية وإذا الفجائية. ص(٢٩٥- ٢٩٨).

الرسالة الثالثة

عنوان الرسالة: «آراء ابن سلام النقدية في شعراء القري العربية»

التعريف بها: وهى رسال علمية مقدمة من الباحث/ محمد عبد السلام محمد المعيد بكلية اللغة العربية بجرجا -لنيل درجة التخصص «الماجستير» فى الأدب والنقد.

الإشراف: قام بالإشراف عليها الأستاذ الدكتور/ جلال صابر عوض حجازى الأستاذ بقسم الأدب والنقد -بالكلية-

وقد تكونت لجنة المناقشة من السادة الأساتذة:

١ - أ.د/ جلا صابر حجازى مشرفا.

٢ - أ.د/ السعيد السيد عبادة

أستاذ الأدب والنقد -بالكلية عضوا.

٣- أ.د/ حسن أحمد الكبير

أستاذ الأدب والنقد بكلية اللغة العربية بالزقازيق عضوا.

عرض الرسالة:

تكون هذا البحث من مقدمة وستة فصول تليها خاتمة وعدة فهارس متنوعة. هاك تفصيلها:

المقدمة:

وفيها نوه الباحث بمنزلة الشعر عند العرب منذ العصر الجاهلى ومراراً بعصر صدر الإسلام وإلى العصر العباسى عصر التدوين للشعر، مشيراً إلى مظاهر الإهتمام بالشعر ما بين التشجيع عليه والنقد له من أجل الوصول إلى الصورة المثلى.

ومن خلالها -أيضا- عرض الباحث أسباب اختياره للموضوع وأهميته حيث لم تفرد دراسة أدبية متخصصة لطبقة شعراء القرى العربية تكشف الفكر النقدى لابن سلام ومراده منها، وقد أشار إلى منزلة ابن سلام كرائد من الرواد الأوائل بين النقاد المحدثين اللغويّين، وإلى منزلة كتابه «طبقات فحول الشعراء» باعتباره من أوائل ما وصل إلينا من النقد المكتوب.

وقد أشار الباحث -في هذه المقدمة- إلى المنهج الذى سار على ضوئه فى هذا البحث وهو منهج «استقرائى تحليلى» محدداً طبيعة المادة العلمية التى أجرى عليها دراسته ومبيناً حدودها الفاصلة من خلال عرض لخطة بحثه عرضاً مجملاً.

الفصل الأول: «ابن سلام والقرى العربية»، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: وهو بعنوان: **«ابن سلام وكتابه، طبقات فحول الشعراء»** وفيه تحدث الباحث عن نسب ابن سلام ومولده ونشأته وأسرته وشيوخه وتلاميذه ومؤلفاته ومكانته، ثم وفاته.

فهو: أبو عبد الله محمد بن سلام بن عبيد الله بن سالم الجمحى مولى قدامة بن مظعون بن حبيب بن وهب بن حذافة الجمحى.

ولد فى البصرة سنة ١٣٩هـ -وقيل ١٤٠هـ- وعاش بها معظم حياته، وبها تعلم حتى نبغ فى اللغة والأدب وصار من أئمة هذا العصر المشهورين.

ثم انتقل إلى بغداد سنة ٢٢٢هـ وبها ألف كتابه «طبقات فحول الشعراء».

نبت ابن سلام فى أسرة عريقة فى العلم والفضل يشتغل أكثر أفرادها بعلوم اللغة والحديث والأدب والأخبار -فكان أبوه أول أساتذته وروى عنه ابن سلام أخباراً كثيرة، وكان أخوه المحدث المشهور عبد الرحمن بن سلام الجمحى روى عنه مسلم وآخرون- وقد تزوج ابن سلام ثلاث مرات وأنجب فى المرات الثلاث إلا أنه لا يعرف من أسرته إلا ولد ويسمى «عوناً».

توفى ابن سلام ببغداد سنة ٢٣٢هـ وقيل ٢٣١هـ بعد حياة حافلة بالعلم والتحصيل والتدريس وقد اختتمها بالتأليف.

كما تحدث الباحث فى هذا المبحث عن تعريف كتاب «الطبقات» ومكانته بين كتب النقد والأدب، وعن منهج ابن سلام فيه وقد خص بالتفصيل منهجه فى تناول طبقة شعراء القرى العربية ومعنى كلمة طبقة عنده، وأخيرا عرض لمآخذ النقاد على كتاب «الطبقات».

المبحث الثاني: «اثر البيئة المكانية في الشعر وموقف بن سلام منها» وفيه عرض الباحث لرأى ابن سلام النقدى فى العلاقة بين الأدب والبيئة، حيث

كان من أوائل النقاد الذين فطنوا لأثر البيئة المكانية فى الشعر والشعراء، وبناء على منهجه فقد قسم الشعراء -تقسيماً رائداً- إلى شعراء البادية، وشعراء الحضر (القرى العربى).

ثم ناقش -بعد ذلك- آراء الأدباء والنقاد فى هذه القضية بالتفصيل.

المبحث الثالث: «تحديد القري العربية عند ابن سلام مكاناً -وزماناً» فقد حدد ابن سلام -كما يرى الباحث- مفهوم القرى العربية زماناً ومكاناً.

فأما الزمان: فنجده يحصر هذه القرى فى أواخر العصر الجاهلى وعصر صدر الإسلام. وذلك من خلال ترجمته لشعراء هذه القرى، وأما مكاناً: فقد حصرها فى خمس قرى هى: المدينة، ومكة، والطائف، والبحرين، واليمامة، وقد حالف التوفيق ابن سلام فى تحديده هذا إلى حد رائع ودقيق.

الفصل الثاني: «رأي ابن سلام في شعراء المدينة» وهو يشتمل على تمهيد وأربعة مباحث:

أولاً: بين يدى الفصل: وفيه تناول الباحث منزلة المدينة الشعرية عند ابن سلام، وشعراء المدينة الذين ذكرهم:

المبحث الأول: «حسان بن ثابت».. وفيه تحدث الباحث عن تقديمه على شعراء المدينة وأسباب ذلك عند ابن سلام، وعن أسباب الوضع والنحل عليه عنده، وناقش شبهة ضعف شعره الإسلامى وموقف ابن سلام منها، وأخيراً عرض بعض نماذج من شعره الإسلامى القوى يؤازر به الباحث رأيه فى الرد على ابن سلام.

المبحث الثانى: «كعب بن مالك».. وقد ناقش الباحث فيه رأى ابن سلام فى كعب ووصفه له بالشاعرية والإجادة، ثم تحدث عن ربط ابن سلام بين كعب بن مالك وشعر الحرب، ثم توقف الباحث متأنياً ليناقش رواية ابن سلام فى قصة انتداب حسان بن ثابت مع صاحبيه عبد الله بن رواحة وكعب بن مالك للرد عن رسول الله ض . هجاء المشركين من قريش لما قدم إلى المدينة.

المبحث الثالث: «عبد الله بن رواحة».. وتناول الباحث فيه رأى ابن سلام فى عبد الله بن رواحة ووصفه له بأنه شاعر مطبوع، ومظاهر السيادة فى شعر ابن رواحة.

المبحث الرابع: «قيس بن الخطيم» وقد عرض الباحث فيه المفاضلة بينه وبين حسان بن ثابت في موازنة فريدة بينهما، وبرغم أنها قضية شائكة -على حد وصف الباحث- إلا أن ابن سلام لم يوفها حقها من النقد والتمحيص. إلا أن الباحث عالجها معالجة دقيقة متأنية.

الفصل الثالث: «رأي ابن سلام في شعراء مكة» ويشتمل هذا الفصل على توطئة وستة مباحث -هاك بيانها:

أولا: بين يدى الفصل: تناول فيها الباحث منزلة مكة الشعرية، وأسباب عدم ازدهار الشعر بمكة فى الجاهلية: كقلة الحروب وكونهم أهل تجارة، ثم تحدث عن ازدهار الشعر فى مكة فى عصر الرسالة الإسلامية، وألمح إلى ضياع أكثر شعر أهل مكة فى صدر الإسلام، لأن كثرته من خصوم الإسلام الهجائية لرسول الله صلى الله عليه وسلم وصحبه والدين الإسلامى.

- كما تحدث عن ملكة التذوق عند أهل مكة وأثرها فى تحديد القائل وتعيينه، وعن لين أشعار قريش، ثم أجمل شعراء قريش الذين ذكرهم ابن سلام وهم تسعة فحول خص الباحث كل واحد منهم بمبحث منفصل -إلا أن هناك شاعرين لم يذكر ابن سلام لهما ترجمة وهما: مسافر بن عمرو بن أمية، وضرار بن الخطاب الفهرى- أما الشعراء الآخرون فقد خص كلاً منهم بمبحث مستقل:

المبحث الأول: «عبد الله بن الزبعرى» وقد لاحظ الباحث هنا تقديم ابن سلام له على شعراء مكة وقد وصفه بالبراعة، ثم عرج إلى قصيدته فى يوم أحد وقد أخذ عليها بعض الملاحظات، لينتقل بعد ذلك إلى مناقشة قضية الصراع بين المكي والمدنى وبين موقف ابن سلام منه، ويقصد ما قيل فى هجاء المسلمين أو رثاء المشركين أو ما فيه مساس بالمعتقدات الدينية والمقدسات.

- كذلك عرض أبيات ابن الزبعرى فى مدح بعض بنى مخزوم، وناقش ما طعن به الدكتور طه حسين وأبو الفرج الأصفهانى عليه فيها بالنحل، حيث أثبت الباحث صحة نسبها إلى ابن الزبعرى، ثم تحدث عن اعتذارات ابن الزبعرى للنبى صلى الله عليه وسلم.

المبحث الثاني: «ابو طالب بن عبد المطلب» وقد بدأ ابن سلام حديثه عنه بقوله: «وأبو طالب شاعر جيد الكلام» أى جيد الشعر، فهو من أبرز شعراء قريش فى عصره، فقد كان شاعراً مطبوعاً، جيد القول محكم التراكيب، شريف المعانى، وقد عرض الباحث قصيدته «اللامية» المشهورة– وهى قصيدة طويلة ذكر ابن هشام منها فى السيرة أربعة وتسعين بيتاً وكذلك فعل ابن كثير.

المبحث الثالث: «الزبير بن عبد المطلب» وفيه درس الباحث قضيتين: الأولى: متعلقة ببعض عيوب القافية عنده، حيث رأى ابن سلام أن فى بعض أبيات الزبير «سناداً» وهو من عيوب القافية والثانية: موقف بن سلام من خلف الأحمر، حيث كان ابن سلام يراه رجلاً عالماً، صدوقاً، ثقة فيما يروى وفيما يجيب ولذا أكثر من الأخذ عنه، والرجوع إليه.

المبحث الرابع: «ابو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب» وهو من فحول شعراء مكة –كذلك– الذين ذكرهم ابن سلام، على الرغم من قلة شعره إذا ما قيس بشعر أصحابه من شعراء مكة.

– وقد عرض الباحث لموقف ابن سلام من مرويات أبى إسحاق عنه –خاصة– ومرويات الإخباريين عنه –عامة–.

المبحث الخامس: «ابو عزة الجمحى» وقد تناول فيه الباحث اعتذار ابن سلام له، وفيه كشف البحث عن دواعى القول عند أبى عزة من خلال خبر ذكره ابن سلام له.

المبحث السادس: «هبيرة بن ابي وهب» وقد أشار ابن سلام إلى أسباب ضياع الشعر فى تلك الفترة.

الفصل الرابع: «رأي ابن سلام في شعراء الطائف» ويشمل هذا الفصل تمهيداً ومبحثين:

اولاً: بين يدى الفصل: وفيه أوضح الباحث العلة فى تأخير الطائف عن مكة عند ابن سلام كقلة شعرهم مثلاً، وعلاقة الشعر بالحرب وكثرته أو قلته عند ابن سلام ورأى الجاحظ فى ذلك.

المبحث الأول: «ابو الصلت بن ربيعة الثقفى» وهو أقدم شعراء الطائف الذين

ذكرهم ابن سلام،وإن لم يذكر له ترجمة ولا خبراً- وقد أثبت الباحث صحة نسب قصيدته فى مدح الفرس وسيف بن ذى يزن له وخطأ نسبتها إلى إبنه أمية.

المبحث الثانى: «امية بن ابي الصلت» وهو أشعر شعراء الطائف عند ابن سلام وأكثرهم شهرة وذيوعاً -وفى هذا المبحث ناقش الباحث تقديم ابن سلام له على شعراء ثقيف، كما أشار إلى حديثه عن شعره ووصفه له بأنه كثير العجائب أى يأتى فى شعره بأشياء غريبة عجيبة لم يتناولها الشعراء، ولم يخوضوا فيها من قبل- وأثر ذلك فى قضية الانتحال.

الفصل الخامس: «رأي ابن سلام في شعراء البحرين واليمامة» وفيه مبحثان:

المبحث الأول: «راي ابن سلام في شعراء البحرين» وفى هذا المبحث تحدث الباحث عن منزلة البحرين الشعرية عند ابن سلام، وما التفت إليه ابن سلام من ألقاب الشعراء، وسبب هذه الألقاب مثل (المثقب -والممزق).

- ثم تحدث عن اختيارات ابن سلام من شعر شعراء البحرين: كنونية المثقب العيدى -وأخيراً ناقش الباحث وجهة نظر ابن سلام فى تأخير شعراء البحرين رغم تقدمهم بناء على مقياسه في هذا الشأن وهو (الكثرة والجودة) وأثبت لذلك بعض الفروض.

المبحث الثاني: «راي ابن سلام في شعراء اليمامة» وهى آخر القرى العربية التي ذكرها ابن سلام ولقد كان حديثه عنها وعن شعرائها حديثاً غريباً، حيث اكتفى بقوله: «ولا أعرف باليمامة شاعراً مذكوراً أو مشهوراً» ولم يزد على ذلك.

- إلا أن الباحث استطاع أن يثبت خطأ ابن سلام فى هذا الأمر، وأن الواقع الأدبى والتاريخي يخالفانه فيما ذهب إليه مستشهداً فى ذلك بأراء النقاد المعاصرين له كالأصمعي والخليفة عبد الملك بن مروان -ولا مجال للدفاع عن ابن سلام هنا بعلة ما-.

الفصل السادس: «جهود ابن سلام النقدية في الميزان» وفيه -أيضا- مبحثان:

المبحث الأول: «ما أغفله ابن سلام من شعراء القرى» وقد بدأ الباحث بالحديث عن المدينة حيث قصر ابن سلام شعراءهم على خمسة فقط فقال:

ولا نستطيع أن نضيف شاعراً آخر لهم»، ثم بعد ذلك ناقش مواطن التقصير عند ابن سلام بالنسبة لباقى القرى العربية ٠مكة -الطائف- البحرين- اليمامة).

المبحث الثانى: «آراء ابن سلام النقدية بين التأثر والتأثير» حيث لاحظ الباحث أن آراء ابن سلام النقدية قد اتكأ فى أكثرها على كلام السابقين من العلماء -خاصة إذا رجعنا إلى حديثه عن شعراء القرى- وأحياناً يكون له رأى خاص به لم يسبقه إليه أحد- وقد أبان الرجل عن منهجه هذا فى مقدمة كتاب «الطبقات».

- وعلى هذا قسم الباحث حديثه إلى ثلاث نقاط رئيسية:

أولاً: التأثر: بمن سبقه- حيث ذكر الباحث أشهر النقاد الذين أثروا فى ابن سلام وآرائه النقدية- مثل: يوسف بن سعد الجحمى، -وأبو عمرو بن العلاء- والأصمعى، -وأبو عبيدة.

ثانياً: آراؤه الخاصة: ومنها: ١- تحديده للقرى العربية زماناً ومكاناً

٢- ترتيبه للقرى العربية مخالفاً فى ذلك رأى النقاد العرب.

٣- رأيه فى شعر حسان بن ثابت -ورصده لظاهرة النحل عليه.

٤- قوله بلين شعر قريش.

ثالثاً: التأثير: فقد أثر ابن سلام بآرائه النقدية فى كثير من العلماء والنقاد -ومن أشهرهم -ابن قتيبة، -أبو الفرج الأصفهانى، -المرزبانى.

الخاتمة: وقد أوضح فيها الباحث أهم ما توصل إليه من نتائج البحث -وذلك من خلال عرض لمحتويات الفصول والمباحث- كما سبق عرضه وتفصيله.

الفهارس: وهى أخر ما ختمت به الرسالة حيث تنوعت الفهارس تنوعاً كبير.

١-فهناك فهرس للآيات القرآنية.
٢- وفهرس للأحاديث النبوية.
٣- وفهرس للقوافى الشعرية
٤- وفهرس للأعلام
٥- وفهرس للأمم والقبائل والبطون
٦- وفهرس للأماكن والبلدان
٧- وفهرس المصادر والمراجع
٨- وفهرس الموضوعات.

الرسالة الرابعة

عنوان الرسالة: «خليل فواز -حياته وشعره»

التعريف بها: هى رسالة علمية تقدم بها الباحث/ على عبد السلام على الشرقاوى المعيد فى قسم الأدب والنقد بكلية اللغة العربية بالقاهرة -لنيل درجة التخصص «الماجستير» فى الأدب والنقد.

وقام بالإشراف عليها: كل من الأستاذ الدكتور/ حسن أحمد عبد الحميد عبد السلام والأستاذ الدكتور/ صلاح الدين محمد عبد التواب.

ونوقشت هذه الرسالة فى شوال ١٤٢٠هـ -فبراير ٢٠٠م. حيث تكونت لجنة مناقشتها من نخبة من أساتذة الأدب والنقد هم:

١- أ.د/ صلاح الدين محمد عبد التواب	أستاذ ورئيس قسم الأدب والنقد بالكلية مشرفاً مشاركاً
٢- أ.د/ حمدان عبد الرحمن أحمد	رئيس قسم الأدب والنقد بكلية اللغة العربية بأسيوط عضوا
٣- أ.د/ محمد عبد الجواد فاضل	أستاذ الأدب والنقد المساعد بالكلية عضوا

- وتقع هذه الرسالة فى ـ(٣١١) صفحة- وهى تحمل رقم (٥٨٠٠) بمكتبة الرسائل بالكلية.

محتويات الرسالة:

قام الباحث بتقسيم بحثه إلى مقدمة، وتمهيد، وتسعة فصول، وخاتمة.

أما المقدمة: فقد تحدث الباحث فيها عن أسباب اختياره الموضوع وأهميته من الوجهة الأدبية والنقدية، موضحاً منهجه فى الدراسة، وخطته العامة التى سار عليها، ملمحاً إلى ما بذل من جهد وعنت فى إماطة اللثام عن شخصية «خليل فواز».

التمهيد: وتناول فيه عصر الشاعر من سنة ١٩٤٢ إلى ١٩٩٤م - تلك الحقبة التى تمثل -فى أكثرها- مرحلة انتقالية بين عهدين فى تاريخ مصر، عهد التدخل الخارجى فى شئون البلاد، وعهد السيادة الكاملة لأصحابها الأصليين

- كما تناول أهم ما فى العصر من أحداث تاريخية أثرت فى الأمة، وكيف أن الشاعر قد تجاوب معها تأثيراً وتأثراً -مثل: قرار الأمم المتحدة فى ٢٩ نوفمبر ١٩٤٧ بتقسيم فلسطين، ثم إعلان دولة إسرائيل فى ١٥ مايو ١٩٤٨م ،فهزيمة الجيوش العربية إذاءها، ثم ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م، والعدوان الثلاثى ١٩٥٦م على مصر، ثم هزيمة ٥ يونية ١٩٦٧م، وانتصار أكتوبر المجيد ١٩٧٣م... إلخ.

الفصل الأول: وتحدث فيه الباحث عن «**المولد والنشأة**» فتناول نسب الشاعر وأسرته ونشأته وتعليمه وزواجه، وثقافته، وصفاته، ثم وفاته وآثاره الشعرية.

- فهو «خليل إبراهيم خليل إبراهيم فوّاز» ولد فى ١٧/ أغسطس ١٩٤٢م، بقرية العسيرات- مركز المنشأة- محافظة سوهاج.

- وقد نشأ فى أسرة يكتنفها العلم من كل جانب بين أب من علماء الأزهر، وأم ذات حظ وفير من التعليم، وأخوة خمسة.، وتزوج خليل فواز بفتاة سورية تدعى «أسمهان» كريمة واحد من أبرز رجالات القضاء السورى، وأنجب منها ولدين وبنتاً.

- وللشاعر من الآثار الأدبية المشهودة تسعة دواوين، أما المفقود منها فكثير وهو ما بين ديوان شعرى، ومسرحية شعرية، أو رواية أدبية.

- وقد رحل الشاعر عن عالمنا فجر يوم الجمعة ١٧/ مايو/ ١٩٩٤م- عن عمر يناهز الثانية والخمسين.

الفصل الثاني: وهو عن «**شعر الغزل**» وقد تناول الباحث فيه أسباب هذا الغزل وسماته كما عالج قضية «غزل الزوجة»، وبين الفارق بين الغزل العذرى والحسى من منظور جديد، وتحدث عن اتجاهات الشاعر فى الغزل، وعن تجاربه الغزلية.

الفصل الثالث: عن «**شعر الطبيعة**» وأوضح فيه موقف الشاعر منها، وكم كانت الطبيعة لديه وثيقة الصلة بموضوع المرأة والحب في شعره.- وبين أن «خليل فواز» لا يكتفى بالوصف الخارجى للطبيعة، كما أنه لا يفنى بالحلول التام عليها، ولكنه ذو مذهب وسطى فى التعامل معها مؤداه أن يشرك الطبيعة فى أحاسيسه ويبثها نجواه لا غير.

– كما كان شعره فى الطبيعة من الشعر الرمانسى المصبوغ بروح الواقعية ولم يكن رومانسياً حالماً، وكثيراً ما تمتزج عناصر الطبيعة فى شعره الصامتة منها والحية.

الفصل الرابع: وقصره الباحث على شعر **«الشكوي والألم»** فذكر فيه أسبابها، ثم أرجعها إلى مصادرها –فمن هذه المصادر للشكوى والألم: شكوى المرأة، وشكوى الدهر، وأسباب أخرى مثل: إغفال شعره وعدم شهرته، وكذا شكوى الصديق.

الفصل الخامس: وهو عن **«الشعر السياسي»** وبين فيه موقف الشاعر من القومية العربية بعامة، والوطنية المصرية بخاصة، ولا سيما أنه من الشعراء الضباط.

– وقد قسم هذا الفصل إلى مبحثين: **المبحث الأول:** وهو **«الإتجاه الوطني الخاص بمصر»** أما **المبحث الثاني:** فعن **«الاتجاه القومي»** حيث عرض الباحث من خلاله صوراً رائعة من معالجات الشاعر لقضايا وطنه الكبير مثل قضية فلسطين، وحرب العراق والكويت.

– ليؤكد بذلك أن وطنية الشاعر لم تكن إحساساً بل عقيدة راسخة فى قلبه، وعقله، وأن الأدب السياسى عنده من أوسع أبواب شعره.

الفصل السادس: وهو عن **«المدح»** وقد ذكر الباحث فيه من استأثرهم الشاعر بمدائحه، وأوضح أن الشاعر لم يكن من المتكسبين بالشعر.

– وقد قسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث: **المبحث الأول:** عن **«المدائح النبوية»** **والمبحث الثاني:** عن **«مديح العلماء والادباء»** من أمثال الشيخ محمد متولى الشعراوى، والشاعر طاهر أبو فاشا والدكتور مختار الوكيل.

والمبحث الثالث: وهو عن **«مديح الحكام»** من أمثال: الرئيس الراحل محمد أنور السادات.

الفصل السابع: تضمن غرضين هما **«الشعر الإسلامي -والرثاء»** وقد دار فى حديثه عن الشعر الإسلامى حول محورين أساسيين هما: العبادات والشعائر الدينية، والناحية الإجتماعية وقضاياها.

– وما جمع الباحث بين هذين الغرضين برغم ما بينهما من بعد الشقة إلا لأن الشاعر ليس له فيهما إلا قصائد معدودة لا تفصح عن اتجاه ولا

تنبئ عن مذهب.

- كما أن الشاعر لم يكن موفقاً تماماً فى قصائد الرثاء القليلة فى ديوانه.

الفصل التاسع: «الشاعر في ميزان النقد» وقد قسمه الباحث إلى مبحثين:

المبحث الأول: «الشاعر بين المحافظة والتجديد» ومن خلاله قسم أطوار التطور عند الشاعر إلى طورين هما: طور الإتباع أو المحافظة والتقليد، وطور التجديد والإبتداع.

والمبحث الثاني: وفيه عرض آراء النقاد فى شعر **«خليل فواز»** من أمثال: د/ أحمد هيكل، ود/ مختار الوكيل، ود/ محمد عبد المطلب، ود/ سعد ظلام......وآخرين».

الخاتمة: وبعد هذا التطواف الشائق، والدراسات الوافية فى تلك الرسالة العامرة غزيرة النفع -خلص الباحث منها إلى نتائج هامة تعد حصيلة جهد وعمل شاق- من هذه النتائج:

١- إغفال النقاد والكتاب دراسة النتاج الأدبى للشاعر، جاء نتيجة انطوائه على نفسه وبعده عن الحياة الأدبية- خاصة فى أخريات حياته.

٢- لم يكن خليل فواز إلا شاعر غزل أتته أسبابه واجتمعت له مذاهب الشعراء فيه.

٣- لم يغرق الشاعر نفسه فى وجدانه الفردى، فقد اهتم كثيراً بهموم أمته.

٤- يعد شعره مرآة صادقة لعالمه ووجدانه وحياته الذاتية.

٥- الطبيعة رافد أساسى من روافد التجربة الشعرية لديه.

٦- تميز أسلوبه بالرقه والسهولة وتأثر فيه بالروح المصرية، كما أبان الشاعر عن أصالته واطلاعه على دواوين الشعراء الفحول فى القديم والحديث.

تقديم وعرض

خالد كمال محمد الطاهر

معيد بقسم الأدب والنقد

ى كلية اللغة العربية بالقاهرة

القسم الرابع
قسم التاريخ

١-دور المرأة في النشاط الاقتصادي في مصر في النصف الثاني من القرن ١٨ دراسة من خلال وثائق الحجج الشرعية.

أ.د/مصطفي محمد رمضان

٢-مصر فى نظر المستشرق الإنجليزى (ادوارد وليم لين) فى النصف الأول من القرن ١٩.

أ.د/مصطفى محمد رمضان

٣- الأزهر الشريف بين الظواهرى والمراغى.

أ. د/مجاهد توفيق الجندى

٤-مناقشة تحامل الذهبى على يزيد بن معاوية فى كتابه سير أعلام النبلاء.

د/ السيد عبد الفتاح بلاط

٥-حقيقة بيعة المأمون لعلى الرضا

د/السيد عبد الفتاح بلاط

٦- ديانات الفرس قبل الإسلام

د/نعمان الطيب سليمان

٧- دور مصر الجهادى فى حوض البحر المتوسط الشرقى وبلاد اليونان

أ.د/عبد الجواد صابر اسماعيل

٨- فتح القسطنطينية (٨٥٧ هـ ٤٥٣ م)

أ.د/عبد الجواد صابر اسماعيل

٩- موقعة ملاذكرد (٤٦٣ هـ ١٠٧١م) يوم مشهود من أيام الاسلام

د/ أحمد عبد الوهاب فتيح

١٠- الرنوك دلالتها واستخداماتها فى عصر المماليك

د/ سمير عبد الفتاح رزق

١١- حركة محمد أحمد فى أعالى النيل

د / عمر سالم عمرو

دور المرأة في النشاط الاقتصادي في مصر
فـــي النصـــف الثـــاني مـــن القـــرن ١٨
دراسة من خلال وثائق الحجج الشرعية

بحث

مقدم الي مؤتمر تاريخ النشاط الاقتصادي

للمسلمين. جامعة الأزهر

٢٥ - ٢٧ أبريل ١٩٩٨ م.

أ. د. مصطفى محمد رمضان

رئيس قسم التاريخ والحضارة بجامعة الأزهر

ومـقرر المؤتمـر- كليـة اللغـة العربيـة بالقاهـرة

دور المرأة في النشاط الاقتصادي في مصر
في النصف الثاني من القرن ١٨

أتناول فى هذا البحث دور المرأة فى النشاط الاقتصادى فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر وأهمية الدور الذى لعبته المرأة التى كانت تتمتع بالاستقلال فى ما يتعلق بإدارة أملاكها، وخاصة نساء الطبقة المتوسطة والراقية الأمر الذى جعلها تبرز كمشاركة نشطة فى مجال التنمية الاقتصادية بسبب فقدان الرجل أحيانا نتيجة نسبة معدل الوفيات فى هذه الفترة الناتج عن الظروف السياسية الفوضوية فى مصر فى القرن الثامن عشر الميلادى وبسبب تحويل بعض الأملاك الى النساء تهربا من المصادرة وأخيرا وهو الأهم وضعية

المرأة فى الاسلام فقد جعل لها الاسلام شخصية اقتصادية مستقلة عن زوجها.

وأهمية هذا الموضوع تبرز **أولا**: أنه يعتمد على الوثائق الرسمية المتمثلة فى وثائق الحجج الشرعية المودعة بدار الوثائق القومية بالقاهرة والمستخرجة أصلا من سجلات المحاكم الشرعية الخاصة بالعصر العثمانى.

ثانيا: أن هذا الموضوع يوضح دور المرأة فى النشاط الاقتصادى قبل محاولات تحديث القوانين فى البلاد الاسلامية وقبل مجئ الحملة الفرنسية وإدخال تعديلات من القوانين الغربية على الأحكام الشرعية فى القرن التاسع عشر والعشرين.

ثالثا: إظهار خطأ بعض الكتابات عن المرأة المسلمة التى تحاول إلقاء اللوم على الشريعة الاسلامية بإعتبارها قيدت المرأة وحدت من نشاطها الاجتماعى والاقتصادى وأكثر هذه الدراسات إما تعتمد على نظرة عدائية مسبقة للإسلام، أو أنها لا تأخذ الموضوع بصورته الكاملة كوسيلة للدراسة الموضوعية.

لقد لعبت المرأة فى هذه الفترة دورا نشطا فى الحياة الاقتصادية وبداية من عصر محمد على (١٨٠٥ - ١٨٤٨م) الذى أصبح هو الزارع الوحيد والتاجر الوحيد والصانع الوحيد صادر كل عناصر صنع الأموال وأعاد توزيع الثروة بين التابعين له، وفقدت النساء السيطرة على الأراضى التى تملكها، وتولى التجار الأوربيون السيطرة على التجارة المصرية وفاضت السلع الصناعية الأوربية الى الأسواق المصرية، وأصبحت مشاركة المصريين فى النشاط الاقتصادى قليلة وتدمرت أحوالهم الاقتصادية[1].

وعلى ذلك كان للزوجة شخصيتها المالية الخاصة بها، تدبر ثروتها بنفسها، ولها إدارة خاصة بها بعيدا عن زوجها أحيانا، أو بمعرفة زوجها أحيانا

---

(١) عفاف لطفي السيد، النساء والتمدن، بحث منشور في كتاب عن المرآة في التاريخ الاسلامي، صدر في جامعة جورج تاون الأمريكية، سنة ١٩٩٦م.

أخرى، ويعتمد هذا الدور على الأمثلة الواضحة فى التاريخ الاسلامى وخاصة فى صدر الاسلام ما كان للسيدة «خديجة بنت خويلد» زوجة الرسول عليه الصلاة والسلام فإنها كانت سيدة أعمال بل وكان الرسول عليه الصلاة والسلام يعمل فى تجارتها.

واستمر هذا الدور للمرأة لكنه تعرض فى بعض الفترات للاغتيال والتأخر وخاصة فى العهود المظلمة وعندما دخلت بعض التعديلات من القوانين الغربية على الأحكام الشرعية مما جعل عملية التطبيق تبدو أكثر إجحافا بالمرأة مما لو كانت تتم حسب تطبيق الشريعة الاسلامية وفق ما كان سائدا قبل التعديلات السالفة.

وعلى الرغم من أن الزوج مطلوب منه شرعا إعالة الزوجة والانفاق عليها بنص القرآن ولذلك جعل له القوامة **﴿الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم﴾**[1] إلا أن الاسلام أقر للزوجة أن تكون لها شخصيتها المالية المستقلة بها.

وكانت هذه هى القاعدة المتبعة فى تاريخ المرأة فى الاسلام فى كل العصور وأن تكون لها شخصيتها المالية الخاصة بها، ما عدا عصور التخلف والظلام التى بعد فيها المسلمون عن تطبيق قواعد دينهم.

وفى فترة البحث التى حددتها بالنصف الثانى من القرن الثامن عشر الميلادى (١٧٥٠ - ١٨٠٠م) نجد أن تعاملات المرأة التجارية واضحة كل الوضوح فى سجلات المحاكم الشرعية فى العصر العثمانى فى مجال البيع والشراء والايجار والاستبدال والرهن والهبة وغيرها من أنواع المعاملات الاقتصادية.

وعلى هذا المصدر سيكون اعتمادنا فى المقام الأول فى هذا البحث، وهو مصدر ذو أهمية كبيرة فى الآونة الأخيرة لدى المؤرخين، لأن الوثائق والحجج

---

(١) سورة النساء، آية ٣٤.

الشرعية المستخرجة من سجلات المحاكم الشرعية ذات حجية توثيقية من الدرجة الأولى لأنها تضمنت الاجراءات القانونية المختلفة التى عملت بها المحاكم الشرعية فى العصر العثمانى.

وهذا المصدر يختلف عن المصادر الأخرى التى تعتمد على الكتب الأدبية التقليدية وهى الكتب التى صاغها المؤرخ بأسلوبه الأدبى الخاص به، ووصلت الينا مثل كتاب «عجائب الآثار فى التراجم والأخبار» للمؤرخ المصرى عبد الرحمن الجبرتى (١٧٥٦ - ١٨٢٥م).

ويختلف عن كتب الرحالة الأجانب التى سجلوا فيها إنطباعاتهم السطحية عن حياة المرأة المسلمة الاجتماعية والاقتصادية، وهذه الملاحظات من عيوبها أنها تعتمد على نظرة عدائية مسبقة للاسلام وهى غير قادرة على أن تتغلغل فى الحياة الخاصة للمرأة والأسرة فى هذا العصر.

وثائق الحجج الشرعية:

عرفت هذه الوثائق أحيانا بوثائق المحكمة الشرعية لأنها حفظت **أولا:** بمحكمة نور الظلام الشرعية ببركة الفيل، ومنذ عام ١٩٦٢م فى دفتر خانة محكمة الأحوال الشخصية بشبرا بأول شارع جزيرة بدران حتى عام ١٩٧٠م، وأحيانا أخرى «بوثائق ..فتر خانة الشهر العقارى» بالقاهرة وذلك بعد نقلها إليها منذ عام ١٩٧٠م، ثم انتقلت الى مقرها الأخير بدار الوثائق القومية بالقاهرة فى ساحل النيل بشبرا إبتداء من سنة ١٩٩٠م.

وتنتمى زمنيا فى مجملها الى العصر العثمانى (٩٢٣ - ١٢٢٠م) وعصر أسرة محمد على (١٢٢٠ - ١٣٧٢هـ).

وتشتمل على مجموعة ضخمة من سجلات محاكم الشرع بالقاهرة وضواحيها والأقاليم إبان تلك الفترة، وكانت هذه السجلات محفوظة فى محاكمها الخاصة بها فى بادئ الأمر، ثم جمعت ونقلت فى أوائل عصر

محمد على فى خزينة كانت تسمى: «خزينة السجلات العامرة»، ومقرها محكمة الباب العالى بقصر الأمير ماماى[1] بحى الجمالية بالقاهرة وهذا القصر معروف الآن ببيت القاضى بجانب قسم الجمالية، فقد جاء فى كثير من صور الحجج الشرعية التى نقلت من سجلات محاكم مختلفة أنها نقلت من سجلات محفوظة بخزينة السجلات العامرة بالباب العالى[2].

ثم نقلت تلك السجلات فى تاريخ مجهول الى قصر مصطفى رياض باشا بخط بركة الفيل بالحلمية الجديدة بالقاهرة، وكان به مقر محكمة نور الظلام الشرعية، وكان هذا النقل على ما يبدو لسهولة التقاضى ونقل الحجج الشرعية منها أو الرجوع إليها كلما اقتضى الأمر إذا ما طلبها الورثة أو المتقاضون لإثبات حقوقهم أو إستخراج صور منها.

وفى حوالى سنة ١٩٦٢م نقلت الى دفتر خانة محكمة الأحوال الشخصية بشبرا بأول شارع جزيرة بدران، وكان بهذه المحكمة قسم خاص بالمحفوظات ومن ثم اشتهرت تلك السجلات لدى الباحثين (فترة من الزمن) بسجلات المحكمة الشرعية لترددهم عليها **أولا**: فى محكمة نور الظلام الشرعية، ثم محكمة شبرا الشرعية بعد ذلك.

وفى عام ١٩٧٠م نقلت الى دفتر خانة مصلحة التوثيق والشهر العقارى بالقاهرة بجوار مبنى دار القضاء العالى بشارع رمسيس، ومن ثم عرفت أحيانا بسجلات دفتر خانة الشهر العقارى.

والموجود من هذه الوثائق نوعان:

النوع الأول: سجلات محاكم الشرع بالقاهرة إبان العصر العثمانى

---

(١) أحد أمراء السلطان قايتباي في العصر المملوكي.

(٢) انظر: وثيقة رقم ٥٤١ بمحفوظات وزارة الأوقاف. وسميت بالباب العالي لأنها مقر قاضي القضاة.

وانظر أيضا: نهاية سجل رقم ٣٠٩ من سجلات محكمة الباب العالي.

وانظر أيضا: وثيقة رقم ٣٨٨ بمحفوظات وزارة الأوقاف المصرية.

وهى عبارة عن سجلات لخمسة عشر محكمة ومحافظ دشت من سجلات المحاكم المختلفة، وملحق بهذا البحث قائمة بأسماء تلك المحاكم، وعدد سجلاتها، وبداية العمل بها وانتهاؤه. بالإضافة الى سجلات محاكم الأقاليم الجارى حصرها الان.

النوع الثاني: الحجج الشرعية الأصلية المفردة المنقولة بنصها من السجلات السابقة، وهى على شكل ملف (Roll) أو طيات (Foded) أو كتيب (Codex) وفيها عدد لا بأس به قبل العصر العثمانى لكن الجزء الأكبر ينتمى الى العصر العثمانى وعصر محمد على وخلفائه.

وتعتبر هذه الوثائق مصدرا هاما وأصيلا لدراسة التاريخ الحضارى والاقتصادى والادارى والقضائى والاجتماعى فى العصر العثمانى، وذلك لما تحتوى عليه من معلومات ضافية عن الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وما به من أنواع العملة والنقود المستعملة والأسعار خلال هذه الفترة، فضلا عن فائدتها الكبيرة فى مجال الدراسات الوثائقية والأرشفية[1] وغير ذلك من موضوعات تاريخية هامة.

وتحفظ الحجج المنفردة الآن بدار الوثائق التاريخية بساحل روض الفرج بالقاهرة داخل محافظ وهى عبارة عن **مجموعتين**:

١ - **وثائق السلاطين والأمراء**: وتحفظ مستقلة داخل محافظ مرتبة ومسلسلة الأرقام من ١ - ٣٦٤، ويبلغ عددها ٣٦٤ حجة (وثيقة) مفردة، وهذه المجموعة خاصة بتصرفات السلاطين والأمراء فى مصر.

٢ - **وثائق أفراد الشعب**: وهى الأخرى خاصة بالسواد الأعظم من الشعب تحفظ داخل محافظ خاصة بها مرقمة ترقيما مسلسلا من

---

(١) تطلق كلمة أرشيف علي الوثائق المحفوظة وكذلك علي المكان الذي تحفظ فيه تلك الوثائق، وهي بالمعني الأول عبارة عن كل الأوراق والسجلات المكتوبة الناتجة عن نشاط إدارة عامة أو خاصة واستحقت الحفظ الدائم للرجوع إليها لأغراض البحث.

(١-٤٩٧٨) أى أن عددها ٤٩٧٨ وثيقة وغالبيتها ترجع الى العصر العثمانى، وتحتوى على العديد من المعاملات الشرعية كالوقف والبيع والشراء والإيجار والاستبدال والهبة وغير ذلك من المعاملات والمعلومات الصادقة والحقيقية التى لم تشبها شائبة تحيز أو نقص فهى أصدق دليل على عصرها.

ومن المعروف أن وثائق محاكم الشرع لم تكتب لكى تكون سجلا تاريخيا يرجع إليه المؤرخون، وإنما كتبت لحفظ حقوق أصحابها، وحبس الأوقاف الخيرية على مصالحها التى أوقفت عليها حبسا مؤبدا، ومن ثم فإنها تحمل معلومات تاريخية صادقة تماما تختلف كل الاختلاف عن المعلومات التى تؤخذ عن المصادر التاريخية المعاصرة لها.

وضع المرأة في هذه الفترة:

إن الذى يطلع على وثائق الحجج الشرعية الصادرة من المحاكم الشرعية فى الفترة التى حددناها نطاقا لدراستنا، وهى فترة النصف الثانى من القرن الثامن عشر الميلادى (١٧٥٠ - ١٨٠٠م) (١١٦٤ - ١٢١٦هـ). يتضح له دور المرأة فى مجال النشاط الاقتصادى وأنها كانت تعمل فى هذه الفترة «سيدة أعمال» مثلها مثل «رجال الأعمال»، وكان لها نشاط بارز فى مجال البيع والشراء والوقف والإيجار والإستبدال والإلتزام والوقف والنظارة على الأوقاف وغير ذلك من المعاملات الإقتصادية، وأنها كانت تعين الوكلاء لها أمام القضاء من العلماء أحيانا لعلمهم بالأصول الشرعية للمعاملت الاسلامية الاقتصادية فى الفقه الاسلامى، كما كانت تعين الوكلاء من غيرهم أحيانا أخرى لمركزهم المرموق.

وهذا النشاط الاقتصادى للمرأة الذى نعرضه فى هذه الورقة هو نشاط شريحة خاصة من نساء الطبقتين المتوسطة والراقية، أما نساء الطبقة العاملة فى الريف والمدينة والتى كانت تعمل جنبا الى جنب مع زوجها فى الحقل والحرف فى الريف والمدينة، فلم يظهر خلال هذه الوثائق، ومن ثم يحتاج

نشاط هذه الطبقة الى دراسة أخرى غير هذه الدراسة.

نماذج لنشاط المرأة الاقتصادي:

وتحت يدنا عدة وثائق بمعاملات مختلفة للسيدة «سلم خاتون بنت عبد الله البيضا»[١] معتوقة الأمير عمر جاويش مستحفظان الشعراوى وزوجة الأمير رضوان كاشف بن عبد الله تابع عمر جاويش».

ففى محفظة واحدة هى المحفظة رقم ١٠ من محافظ الحجج الشرعية الخاصة بالأفراد توجد ست وثائق لها أى للسيدة «سلم خاتون» دفعة واحدة خاصة بالشراء والاستبدال والاسقاط والاستحقاق على النحو التالى:

الأولى: حجة رقم ٤٥٥ صادرة من محكمة القسمة العسكرية بتاريخ ٢٥ من رجب ١١٩٦هـ خاصة بشراء حصة قدرها نصف السدس عدد ٢ قيراطان فى منزل برأس درب يؤدى لدرب مصطفى بك بالأزبكية بمصر من مصطفى وعبد الله وعايشة ورجحة أولاد محمد مصطفى جاويش لسلم خاتون عبد الله زوجة الأمير رضوان كاشف بن عبد الله معتوقة المرحوم الأمير عمر جاويش طايفة مستحفظان الشعراوى، وهو الوكيل الشرعى عن زوجته سلم خاتون.

بثمن قدره ثمانية ريالات وثلث ريال حجر بطاقة[٢] ثمنا حالاً مقبوضا.

---

(١) البيضا: إشارة الي أصل السيدة بأنها كانت في الأصل جارية بيضاء وبنت عبد الله: إشارة الي أنها مجهولة الوالد فيطلق عليها «بنت عبد الله»، وكذلك يقال للمملوك مجهول الوالد (ابن عبد الله) وإذا كانت الجارية سوداء قيل عنها بأنها :فلانة بنت عبد الله السودا".

(٢) ريال حجر أبو طاقة: هـ في الأصل عملة اسبانية. وقد أطلق الريال في العالم العربي منذ (القرن ١٧) الميلادي علي نقود فضية كبيرة فرنسية وأسبانية وغيرها. وكان هذا الريال يساوي ٩٠ نصف فضة من العملة المصرية. وسمي في مصر أبو طاقة نسبة للنافذة أو الطاقة المرسومة علي أحد وجهي الريال.

انظر: للمؤلف وثائق مخصصات الحرمين، بحث منشور في كتاب مصادر تاريخ الجزيرة العربية بالسعودية، جامعة الرياض سنة ١٩٧٩م.

الثانية: حجة رقم ٤٥٨ صادرة من محكمة الباب العالى بتاريخ ٦ من ذى القعدة سنة ١١٩٦هـ خاصة باستبدال حق انتفاع وكالة وحاصلين وطاحونتين وثلاثة أفران بعش النحل ببولاق مصر، من وقف «عايدة شعبان» لصالح سلم خاتون زوجة الأمير رضوان كاشف معتوق المرحوم الأمير عمر جاويش.

الثالثة: حجة رقم ٤٥٣ صادرة من محكمة الباب العالى بتاريخ ٢٥ من جمادى الأولى سنة ١١٩٦هـ خاصة باستبدال حق انتفاع فى منزل بحصة قدرها ١٢ قيراطا وقف حسن المغربى بخط الأزبكية بمصر من محمد على عطا الله ومصطفى محمد للست «سلم خاتون عبد الله» نظير ٩١ ريالا وثلثى ريال بطاقة مقبوضا.

الرابعة: حجة شرعية صادرة من محكمة الباب العالى ٤٨٠ بتاريخ ٨ من شعبان سنة ١١٩٨هـ خاصة باستحقاق الست سلم خاتون لمنزل حكر القطورى بدرب البشرى ببركة الرطلى بمصر. وشهد على هذا الاستحقاق مجموعة من العلماء منهم الشيخ محمد الحريرى الحنفى والشيخ أحمد العدوى الشهير بالدردير المالكى المشهور، والشيخ حسن الكفراوى الشافعى، والشيخ أحمد يونس الخليفى الشافعى، والشيخ زين الدين مصطفى الصفتى المالكى.

الخامسة: حجة رقم ٤٦٤ صادرة من محكمة الباب العالى فى غرة ربيع الآخر سنة ١١٩٧هـ خاصة باسقاط حق انتفاع فى «رزقة» قدرها ١٠ أفدنة حكر القاضى «على أحمد» ووقف «محمد أغا عبد الله» بناحية دمنيوه بالبحيرة من الناظر الشرعى على الوقف. فى نظير (٥٠٠ ريال حجر بطاقة مقبوضة).

السادسة: حجة رقم ٤٩٢ صادرة من محكمة الباب العالى بتاريخ ٢٤ من ربيع الثانى سنة ١١٩٩هـ خاصة باستبدال حق انتفاع فى منزل قديم

وخمسة حوانيت بدرب زند الفيل بخط باب الشعرية بمصر وقف خديجة خاتون عبد الله، من الأمير اسماعيل أفندى الخلوتى لسلم خاتون عبد الله، وهو مكان خرب مستهدم سقط بعضه على بعض وصار مسلوب المنفعة فى نظير ٣٣٠ ريالا بطاقة مقبوضة من وكيل السيدة سلم خاتون.

وهذه النماذج السالفة دليل على كثرة نشاط إمرأة واحدة هى السيدة «سلم خاتون» ولها أيضا نماذج فى محافظ أخرى ففى ٢٤ من ذى الحجة سنة ١١٨٦ هـ تصدر من محكمة القسمة العسكرية بالباب العالى من قاضى قضاة مصر وثيقة بإقرار حق لها فى ميراث شرعى من زوجها المرحوم الأمير عمر جاويش(١).

وكان لها نشاط فى مجال الالتزام فهناك حجة صادرة من محكمة الباب العالى بتاريخ ١٥ من رجب سنة ١١٨٧هـ خاصة باسقاط حق انتفاع فى حصة التزام قدرها قيراطاً واحداً و١٦ سهما من التزام قرية دميتوه وغيرها بولاية البحيرة من «على أوده باش عزبن وجوهر أغا» الى «بركات أغا» تابع «سلم خاتون» زوجة الأمير «رضوان كاشف» وهو وكيل «سلم خاتون» فى التصرف والتحدث والالتزام والتقسيط. فى نظير (١٧٨٩٠٧ نصف فضة)(٢) وهذا المبلغ عن ١٤ سنة وثلثى سنة كل سنة ١٤٩٣٤ نصف فضة(٣).

وحجة أخرى بإسقاط حق انتفاع فى (حصة التزام) بنفس الناحية لسلم خاتون من شخص آخر ومقدارها قيراطان من التزام ناحية «دميتوه» وغيرها

(١) حجة شرعية رقم ٣٢١ محفظة رقم ٧ من محافظ الحجج الشرعية.

(٢) الفضة: كانت تسمي أحيانا «نصف فضة» هي أصغر النقود المصرية الفضية وكانت في الأصل تطلق علي نصف الدرهم من الفضة، الذي كان يضرب في عهد السلطان المملوكي المؤيد في أوئل القرن التاسع الهجري، ولهذا كانت تسمي أحيانا «ميدي» تحريف كلمة "مؤيدي" والأتراك يسمونها "بارة" وكانت تصنع من خليط من الفضة والنحاس، وكانت تساوي واحد علي أربعين من القرش العثماني.

انظر: إدوارد وليم لين، "المصريون المحدثون شمائلهم وعاداتهم" ترجمة عدلي نور، الطبعة الثانية ص٤٩١ - ٤٩٢.

(٣) حجة رقم ٣٣٢ محفظة رقم ٧ من محافظ حجج الأفراد بدار الوثائق.

بولاية البحيرة من «محمد أغا أحمد البوليني عزبان» وولديه «محمد محمد ولدش وحسن محمد ولدش» الى «زمرد أغا» تابع «سلم خاتون» وذلك في نظير مبلغ الحلوان وقدره (٢٥٢٩ ريالا حجر بطاقة) بفايض ١٥ سنة عن كل سنة ٥٠٠ نصف فضة) بموجب قايمة التربيع المشمولة باسم وختم الأمير محمد أغا المسقط المذكور[١].

وحجة ثالثة لصالح «سلم خاتون» صادرة من محكمة الباب العالى فى ٥ من رجب خاصة بإسقاط حق انتفاع فى حصة (إلتزام) بنفس الناحية قدرها ٢ قيراطان من التزام ناحية «دميتوه» السالفة وغيرها بولاية البحيرة من شخصين هما «أحمد كتخدا عزبان» المشهدى.وألماس أغا الى بركات أغا عبد الله تابع الست المصونة «سلم خاتون»[٢] المشمول هو وسيدته بوكالة زوجها رضوان كاشف فى نظير مبلغ الحلوان وقدره (٢١٠٠٠٠ نصف فضة) مقبوضة من الأمير رضوان كاشف الوكيل من مال زوجته سلم خاتون.

وتوسعت السيدة «سلم خاتون» بنت عبد الله معتوقة جاويش فى مجال استثمار مالها فى الأراضى الزراعية سواء كان ذلك من قبيل الالتزم أو فى مجال إدارة الوقف، ففى ١٥ من ربيع الأول سنة ١٢١٢هـ تشترى حق انتفاع فى حصة من أراضى (وقف الحرمين الشريفين) وقدرها ١٢ قيراطا من غيط بيبرس الجرف ببولاق مصر بظاهرة قنطرة الليمون، فى مقابل (١٠٣٠ ريالا حجر بطاقة) فى نظير دفع حكر الحصة لجهة الوقف فى كل سنة (١١٠٠ نصف فضة) وهذا الغيط عبارة ١٥ فدانا وكسور[٣].

هذا الى جانب استثمارات هذه السيدة (سلم) فى مجال العقارات المبنية أشياء كثيرة[٤] يمكن الرجوع اليها مما يدل على تضخم ثروتها ووجود كثير

(١) حجة رقم ٣٣٣ محفظة رقم ٧ من محافظ حجج الأفراد بدار الوثائق.
(٢) حجة رقم ٣٣١ محفظة رقم ٧ من محافظ حجج الأفراد بدار الوثائق.
(٣) انظر: حجة رقم ٧٣٥، ٣٦ محفظة رقم ١٦ من حجج الأفراد بدار الوثئق بالقاهرة.
انظر وثيقة رقم ٧٠٢، ٦٩٣، ٧٢٣، ٧٣١ محفظة رقم ١٥ من حجج الأفراد بدار الوثئق بالقاهرة، وحجة ٦٠٤، ٦١٧ من المحفظة رقم ١٨ من حجج الأفراد بدار الوثائق بالقاهرة.

من أوجه الاستثمار فى مجالات الالتزام والأوقاف للأراضى الزراعية والعقارات المبنية ووجود كثير من النظار والوكلاء لها فى إدارة شئونها المالية الأمر الذى يستدعى وجود إدارة مالية كبير لها.

والسيدة «نفيسة خاتون بنت عبد الله البيضا»، معتوقة المرحوم عبد الرحمن أغا شيخ الحرم المدنى، تشترى حق انتفاع عن طريق الاسقاط لحصة قدرها ٣ قراريط و١٢ سهما من جملة ٢٤ قيراطا من أراضى ناحية شها بولاية المنصورة فى نظير مبلغ الحلوان وقدره (١٧٥٠ ريالا حجر بطاقة) والبائع هو الأمير مصطفى أغا وكيل أغا دار السعادة.

وبموجب هذا الشراء تصدر السيدة نفيسة خاتون حجة شرعية لها من محكمة الباب العالى لإثبات هذ الحق، بتاريخ غاية رجب سنة ١٢٠١هـ[١].

والسيدة «فاطمة خاتون بنت الأمير على جوربجى جمليان تبيع عن طريق الاسقاط حصة من أراضى ناحية البلاكوش بولاية البحيرة، وهذه الحصة قدرها ربع قيراط من جملة قيراط وربع من أصل ٢٤ قيراطا شائعا فى كامل أراضى تلك الناحية، فى مقابل دفع مبلغ الحلوان وقدره (١١٠ ريالا) حجر بطاقة.

والمشترية هى زينب بنت محمد المطوبس، عن طريق وكيلها «الشيخ زين الدين عثمان» الكاتب لدى الأمير «أحمد كتخدا طايفة مستحفظان» قلعة مصر بتاريخ ٢٠ من جمادى الأولى سنة ١٢٠١هـ وتم التسجيل بمحكمة الباب العالى، وصدرت وثيقة التسجيل بذلك فى هذا التاريخ[٢].

وهذا بيع قصر كان مسكنا للأمراء، وهذا البيع يتم بين سيدتين من سيدات الأعمال، والبائعة هى: «عائشة بنت عبد الله البيضا الجرجية معتوقة بشير أغا قزلار أغاسى» والمشترية هى: «الست منور خاتون بنت عبد الله».

---

(١) حجة رقم ٥٣٧ محفظة رقم ١١ من محافظ حجج الأفراد بدار الوثائق بالقاهرة.

(٢) حجة رقم ٥٣٥ محفظة رقم ١١ من محافظ حجج الأفراد بدار الوثائق بالقاهرة.

وهذا القصر بملحقاته حكر «مراد باشا وحمود بشا وناظر الخواص»، بمصر بظاهر السبع قاعات ورأس حارة اليهود وحمام السجاعى المعروف المكان المذكور سابقا بسكن المرحوم «على بك»، ثم عرف بعده بسكن المرحوم «مصطفى بك» ثم عرف بعده بسكن المرحوم «إبراهيم جاويش باش جاويش جليان» بمصر من قبل، ثم عرف بعده بسكن المرحوم الأمير «رضوان بك القازدغلى» أمير اللواء بمصر من قبل ثم عرف بعده بسكن إبنه الأمير «على جلبى بك زاده».

المشتمل المكان (القصر) على مساكن علوية وسفلية وقاعات ومقعد ومبيت وأروقة وطباق واصطبلات وحواصل وجنينه وساقية وآبار وطاحون ومنافع ومرافق وتوابع ولواحق وحقوق.

وهذا المكان له من الشهرة فى هذا الحى تدل عليه وتغنى عن زيادة وصفه وتحديده هنا.

وبه مطبخ أرضى مفروز قبل تاريخه من مكان الأمير «خليل أفندى بن المرحوم الأمير يوسف أغا أمين الشون» من قبل الكائن ذلك بمصر المحروسة بخط سويقة الصاحب قريبا من المدرسة الصاحبية[1]، والمطبخ المذكور ملاصق للقصر وأصل المطبخ من وقف ناظر الخواص.

بثمن قدره (٤٦٠٠ ريالا) ثمنا حالا مقبوضا من وكيل المشترية الأمير «يوسف أغا» من مال المصونه «منور خاتون» الموكله، وتسلم الثمن الأمير «سليمان أغا» وكيل البائعة «عايشة خاتون» وتم هذا بمجلس الشرع بمحكمة الباب العالى بحضور الشهود والصرافين لفرز العملة، ولم يتأخر للبائعة شيء. وتاريخ البيع والتسجيل فى ١٥ من جمادى الثانية سنة ١٢٠٤هـ[2].

(١) المدرسة الصاحبية أنشأها الوزير صفي الدين عبد الله بن شكر الدميري، وزير الملك العادل أبي بكر بن أيوب سكن في هذا الخط (الحي) وأنشأ به مدرسته التي عرفت بالمدرسة الصاحبية، وعرف السوق المجاور لها بسويقة الصاحب (المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثر، ج٢ ص٤٧٧). وعلي مبلوك الخطط التوفيقية، ج٣، ص١٦٧ الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٧٠م.

(٢) انظر: حجة البيع رقم ٥٨٣ محفظة رقم ١٨ من محافظ الحجج الشرعية بدار الوثائق.

محاولة تهريب الأموال عن طريق بيعه للأقارب:

وهذه السيدة تدعى «زينب أحمد على العباس» تبيع حصة قيراطان من غيط حكر «محمد جاويش الدعجى» خارج باب البحر بالقاهرة، الى والدتها «خديجة عبد الرحمن جوربجى»، بما عليها من أشجار وما بها من منافع بثمن قدره (٨٢ ريالا حجر بطاقة) بتاريخ ٥ من رجب سنة ١٢٠٥هـ والثمن مقبوض[١].

ثم تقوم خديجة المشترية ببيع هذا الغيط فى ١٧ من رجب سنة ١٢٠٥هـ (أى بعد شرائه بـ ١٢ يوما) الى السيدة التاجرة الكبيرة «سلم خاتون» سالفة الذكر بثمن قدره من الأنصاف الفضة العددية الديوانية ثلاثون ألف نصف (٣٠٠٠٠ نصف) يعدلها من لريالات الحجر أبى طاقة (٣٣٣ ريالا وثلث ريال) ثمنا حالا مقبوضا[٢].

وقد أوقفت المشترية القطعة كلها بتاريخ ٢٥ من ذى القعدة سنة ١٢٣٥هـ كما هو مدون على جانب الوثيقة.

وهنا نلاحظ أن الأم «خديجة عبد الرحيم» حققت ربحا سريعا من هذه الصفقة، وكبيرا أيضا وغير معقول فى مدة أقل من أسبوعين قدره (٢٥١ ريالا وثلث ريال) مما يدل على أنه كان هناك تلاعبا فى الصفقة أو عملية تهريب من البائعة لما لها الى والدتها بثمن رمزى.

والدليل على ذلك أن لدينا صفقة لحصة مباعة قدرها ١٢ قيراطا مشاعا فى كامل غيط بيبرس ببولاق مصر بظاهر قنطرة الليمون والغيط مقداره (١٥ فدانا و١٤ قيراطا و٤أسهم) من وقف الحرمين الشريفين وهذا البيع عن طريق الاسقاط لحق انتفاع بالحصة، والبائع «محمد جلبى عبد الكريم» والمشترية: «نفيسة قادن بنت عبد الله البيضا معتوقة الأمير اسماعيل بك عبد الله».

(١) حجة رقم ٥٩٦ محفظة رقم ١٨ من حجج الأفراد بدار الوثائق بالقاهرة.
(٢) حجة رقم ٥٧٩ محفظة رقم ١٨ من حجج الأفراد بدار الوثائق بالقاهرة.

وثمن الصفقة (٨٠٠ ريال حجر بطاقة) مقبوضة من الأمير اسماعيل من مال زوجته السالفة وعليها أن تدفع لجهة الوقف (١١٠٠ نصف) كل سنة فى نظير مال الحكر لجهة الوقف[١].

وتاريخ الصفقة ٢٤ من ذى الحجة سنة ١٢٠٦هـ. وبعد مضى حوالى ستة أعوام (فى ١٠ من ربيع الأول سنة ١٢١٢هـ) تباع نفس الصفقة بشروطها السالفة بمبلغ (١٠٠٠ ريال حجر) من اسماعيل بك الى «سلم خاتون» عبد الله معتوقة بشير أغا دار السعادة القاطنة يومئذ (١٢١٢هـ) بالمدينة المنورة بوكالة وكيلها برهان الدين ابراهيم مقلد[٢].

فهنا نلاحظ أن العائد معقول بعد ست سنوات وهو ٢٠٠ ريال فقط مع كبر حجم الصفقة،، بينما الصفقة التى نلاحظ فيها التلاعب مدتها قليلة جدا والمشترية قريبة البائعة التى فى مدة أقل من أسبوعين تكسب (٢٥١ ريالا وثلث ريال).

نشاط المرأة في مجال الوقف:

والملاحظة الواضحة إتجاه المرأة الى الوقف بنوعيه الأهلى والخيرى، فتحت يدنا وثائق كثيرة من محاكم مختلفة تثبت عمل المرأة فى مجال الأوقاف لأن الأوقاف كانت مؤسسات اقتصادية لها إدرات خاصة بها لإدارتها عن طريق الايجار من نظار الوقف.

فهذه وثيقة صادرة من محكمة الباب العالى باسم «خديجة خاتون بنت عبد الله البيضا، معتوقة أحمد قرباص، وتاريخها فى ٩ من جمادى الثانية سنة ١١٨٧هـ (١٧٧٣م) بوقف منزل بدرب زند الفيل وعدده ٥ حوانيت حكر الحرمين الشريفين، وعدد ١٠ حوانيت وما فوقها بجوار وكالة الجلالى بباب

(١) حجة رقم ٦٣٠ محفظة رقم ١٨ من محافظ حجج الأفراد بدار الوثائق بالقاهرة.
(٢) حجة رقم ٧٣٥ محفظة رقم ١٦ من محافظ حجج الأفراد بدار الوثائق بالقاهرة.

الشعرية، وصيرت ذلك كله وقفا واحدا يصرف ريعه على خمسة أنفار من حفظة كتاب الله يقرأون القرآن كل يوم عقب صلاة الظهر، ويهدون ذلك الى روح الواقفة، والى أرواح أولادها وذويها وعتقائها، والى أرواح أموات المسلمين.

ومعلوم القراءة للحفاظ المذكورين في كل سنة ١٨٠٠ نصف فضة توزع عليهم بالسوية حساب كل شهر ١٥٠ نصفا لكل فرد فى الشهر ٣٠ ثلاثون نصفا، وباقي ريع الوقف يصرف على مصالح ومهمات الوقف[١].

وهذه «عريفة خاتون بنت عبد الله البيضا معتوقة الأمير سليمان كتخدا مستحفظان» كانت واقفة لعقار بدرب الوقاد بباب الشعرية بالقاهرة، وهى الناظرة على هذا الوقف الأهلى والخيرى، كما كانت ناظرة أيضا على وقف زوجها يوسف الجابى مستحفظان الشعرانى، وأصدرت حجة شرعية من محكمة الباب العالى بتاريخ ٢٠ من ذي القعدة سنة ١١٨٦هـ خاصة بإستبدال حق انتفاع لحصة قدرها ١٢ قيراطا من وقفها المذكور سابقا لصالح الأمير مصطفى طايفة مستحفظان تابع الأمير إبراهيم جوربجى فى نظير مبلغ من المال قدره (٢٥٠ ريالا بطاقة)[٢].

وهذه امرأة أخرى تسمى أيضا عريفة خاتون ولكنها زوجة خليل عبد الله تصدر من محكمة باب الشعرية حجة بوقف عقار بدرب المحكمة بباب الشعرية بالقاهرة على منفعتها ومنفعة زوجها خليل وذريتها فى حياتها وبعد مماتها ثم على خيرات وسبيل ذكرتها، وذلك بتاريخ ٢٠ من ذى القعدة من عام ١١٨٦هـ (١٧٧٢م)[٣].

والسيدة «فنجة خاتون واقفة لعقار بدرب الحجر بسويقة السباعين بالقاهرة» وهى الناظرة الشرعية على هذا الوقف وباعتبارها ناظرة ولها حق

(١) حجة رقم ٣٢٨ محفظة رقم ٧ من حجج الأفراد بدار الوثائق بالقاهرة.
(٢) حجة رقم ٣١٩، محفظة رقم ٧ من محافظ حجج الأفراد، دار الوثائق.
(٣) حجة شرعية رقم ٣١٨ محفظة رقم ٧ من محافظ الأفراد بدار الوثائق.

التصرف تصدر وثيقة شرعية من محكمة الباب العالى بتاريخ ١١ من ذى القعدة سنة ١١٨٦هـ (١٧٧٢م) خاصة باستبدال حق انتفاع فى كامل هذا العقار لصالح إمرأة أخرى تسمى «عريفة خاتون بنت عبد الله البيضا زوجة الأمير حسين بك القازدوغلى الكبير أمير الحاج الشريف المصرى سابقا» وعريفة هذه وكيلها المعلم «يعقوب النصرانى اليعقوبى» الكاتب بن المعلم «يوحنا الصعيدى»[١].

وهذا الاستبدال فى نظير مبلغ قدره من الدنانير الذهب الزار محبوب ١٥٠٠ دينار، ألف وخمسمائة دينار زر محبوب[٢].

والسيدة خديجة خاتون بنت عبد الله البيضا معتوقة الأمير «أحمد بك الشهير بالأعسر» وزوجة الأمير «اسماعيل البرقوقى» سجلت فى ١٨ من جمادى الأولى سنة ١١٩١هـ (١٧٧٧م) حجة شرعية صادرة من محكمة الصالحية النجمية بإيقاف منزل بمكان حكر «سليمة قادن السواحلية» بدرب الحجر بسويقة السباعين بمصر من «خديجة خاتون» على نفسها وورثتها وذريتها ثم على مصالح مسجد السلطان برقوق بالقاهرة، وذكرت الحجة أن المصونة خديجة خاتون هى الناظرة على هذا الوقف مدة حياتها ثم بعدها يكون النظر لزوجها الأمير اسماعيل البرقوقى، ثم بعده للأرشد فالأرشد من الموقوف عليهم[٣].

و«فاطمة عبد الواحد النقلى» تقوم بشراء حق انتفاع فى حصة قدرها

---

(١) حجة شرعية رقم ٣١٨ محفظة رقم ٧ من محافظ الأفراد بدار الوثائق.

(٢) الدينار الزر المحبوب أو ما يسمي أحيانا "زار محبوب" مكون من "زر" لفظة فارسية تعني الذهب و(محبوب) وهي كلمة عربية وبهذا فإنه يعني الذهب المحبوب، وهو نقد تركي ضرب في عهد السلطان مصطفي الثاني (١١٠٧ - ١١١٥هـ) وهو يزن أربعين حبة (أي ٢,٦ جرام) وتذكر وثائق المحاكم في هذه الفترة أن سعره كان يتراوح ما بين (١١٠ - ١٢٣ نصف فضة).

انظر: عبد الرحمن فهمي، النقود المتداولة أيام الجبرتي، من كتاب عبد الرحمن الجبرتي وعصره ص٢٨ وحجة رقم ٤٨٥ محفظة رقم ١٠ من محافظ حجج الأفراد، دار الوثائق بالقاهرة.

(٣) حجة رقم ٣٨٦ محفظة رقم ٨ من حجج الأفراد بدار الوثائق بالقاهرة.

النصف ١٢ قيراطا فى كامل خلو الثلاثة حواصل وطبقتين بخط بين القصرين داخل خان اللاوند من ولد أخيها الحاج «حسن الحريرى» بسوق التربيعة بن ناصر الدين النقلى بن عبد الواحد النقلى.

بثمن قدره (١٧٠ ريالا حجر بطاقة) ثمنا حالا مقبوضا وقامت فى نفس التاريخ بإيقاف هذه الحصة وقفا أهليا وخيريا كما هو مدون على هامش هذه الوثيقة الصادرة من محكمة باب الشعرية فى غاية جمادى الثانى سنة ١١٨٩هـ[١].

والناظر على الوقف ابنة الواقفه «رقية عبد الوهاب» ولزوج ابنتها ولد أخ الواقفه هو «حسن الحريرى» بالسوية مدة حياتهما.

المرأة تعمل في نظارة الوقف:

كما عملت المرأة فى هذه الفترة ناظرة على الأوقاف مثلها مثل الرجال، وكان قاضى القضاة بمصر الذى يطلق عليه «قاضى عسكر أفندى» يصدر قرارات النظر على الأوقاف التى تقضى بتعيين الناظر الذى يدير الأراضى والعقارات، وكان النظار عادة يعينون من بين العلماء نظرا لمركزهم المرموق وكان النظار من العلماء يديرون الأراضى والعقارات الموقوفة ولهم الحق فى الانتفاع بجانب جزء من دخلها كما تنص على ذلك نظم النظارة على الوقف وكان الأمراء أيضا يعينون نظارا على الأوقاف.

والملفت للنظر أن المرأة فى هذه الفترة بدأت تقتحم هذا المجال وتعمل فى نظارة الأوقاف.

وفيما يلى سنورد أسماء لأشهر السيدات اللائى باشرن تلك الوظيفة طبقا لما ورد فى سجلات تقارير النظار[٢] أو بعض الحجج الشرعية الصادرة من

(١) حجة رقم ٣٥٧، ٣٥٨ محفظة رقم ٧ من حجج الأفراد بدار الوثائق بالقاهرة.

(٢) سجلات تقارير النظار: كما كانوا يسمونها في العصر العثماني هي سجلات تحتوي على قرارات كان يصدرها قاضي القضاة العثماني بمصر وكانت تنص على تعيين نظار لإدارة = =

المحاكم الشرعية.

فالسيدة «عريفة خاتون بنت عبد الله البيضا» زوجة مصطفى باكير الملطيلي، ومعتوقة سليمان كتخدا مستحفظان كانت ناظرة شرعية على وقف زوجها السابق الحاج يوسف الشهير بالجابي من طايفة مستحفظان الشعراني.

وبموجب حقها كناظرة أصدرت حجة شرعية من محكمة الباب العالي بتاريخ ٢ من ذى القعدة سنة ١١٨٤هـ (١٧٧٠م) خاصة باستبدال حق انتفاع في منزل بحصة قدرها ١٢ قيراطا من حكر لزوجها المتوفى يوسف الجابي بدرب المحكمة بباب الشعرية، وهذا الاستبدال لصالح زوجها الثاني الحالي مصطفى باكير الملطيلي لجهة الوقف في مقابل مبلغ وقدره (٣٥٠ ريالا حجر بطاقة مقبوضة)[١].

كما كانت «عايشة هانم قنصوه بنت الأمير قيطاس»، كانت ناظرة على وقف باسمها، وبموجب حقها في التصرف الشرعي على هذا الوقف أصدرت حجة شرعية من محكمة الباب العالي بتاريخ ١٢ من ذى القعدة سنة ١١٨٥هـ (١٧٧١م) خاصة بإسقاط حق انتفاع حوش ومنزل حكر مصطفى ووقف عايشة هانم قنصوة تجاه زاوية سنقر بخط الناصرية من الناظرة والواقفة المذكورة الى «أحمد جلبي وخليل جلبي» كل منهما بحق النصف.

ولهما حق الانتفاع بموجب هذا الاسقاط في مقابل مبلغ وقدره (٣٨٠ ريالا بطاقة)[٢].

و«خديجة خاتون بنت عبد الله معتوقة الأمير أحمد بك الشهير بالأعسر» زوجة الأمير «اسماعيل البرقوقي»، كانت واقفة لمنزل على مصالح

= الأوقاف وكانت تلك السجلات تتبع محكمة الباب العالي الموجودة بحي القاضي، أنظر مسلسلة رقم ٢٠ مادة رقم ٢٤٩ ص. ٢٥٠ من سجلات تقارير النظر، دار الوثائق القومية بالقاهرة.

(١) حجة رقم ٣٠٢ محفظة رقم ٧ من محافظ الأفراد بدار الوثائق بالقاهرة.

(٢) حجة رقم ٣٠٩ محفظة رقم ٧ من محافظ الأفراد بدار الوثائق بالقاهرة.

مسجد السلطان برقوق وعلى نفسها وورثتها وذريتها من بعدها بمكان حكر «سليمة قدن السواحلية» بدرب الحجر بسويقة السباعين بالقاهرة «سبق ذكرها في الواقفات» وكانت هي الناظرة على وقفها مدة حياتها، ثم بعدها يكون الناظر زوجها الأمير «اسماعيل البرقوقي» ثم من بعده للأرشد فالأرشد من الموقوف عليها[1].

والملاحظ في هذه السيدة (خديجة) أنها ناظرة على الوقف في حياة زوجها وهو أمير برقوقي ذو شأن مما يدل على قوة دور سيدات الأعمال في هذه الفترة.

وخديجة بنت عبد الله السودا معتوقة المرحومة «حنيفة خاتون» بنت الأمير عبد الله بن عبد الله معتوق الأمير عثمان كتخدا، كانت ناظرة شرعية على وقف معتقتها حنيفة خاتون عبد الله. أصدرت حجة شرعية من محكمة «القسمة العسكرية» بالقاهرة ببيع حق انتفاع في حصة قدرها ١٢ قيراطا من طاحون ومصبغة وربع حكر مرعي الحمامي بحارة المناصرة قرب قنطرة الأمير حسن من وقف معتقتها حنيفة خاتون بنت عبد الله وذلك البيع لصالح مصطفى أوده باش مستحفظان[2].

وكانت «أمنة بنت ماشية» ناظرة على وقف جدها أرغون شاه وولده أحمد وتابعيه «شاهين اللكاش وكرز الناظري» ففي ٢٠٢ من رجب سنة ١٢٠٠هـ أصدر لها قاضي القضاة في مصر (قاضي عسكر أفندي) قرارا لكي تكون ناظرة على الوقف السابق الذكر، وذلك عوضا عن المصونة «رحمة بنت المرحوم الحاج على النقاش» بحكم فراغها لها عن ذلك بحسن اختيارها وتقريرها المؤرخ في ١٢ من شوال ١١٩٨هـ وشهد على هذا القرار كل من الشيخ أحمد العدوي وولده الشيخ على كل منهما من أهل العلم، وسجل هذا

(١) حجة رقم ٣٨٣ محفظة رقم ٨ من محافظ الحجج الشرعية بدار الوثائق بالقاهرة.

(٢) حجة رقم ٣٨٩ محفظة رقم ٨ من محافظ الحجج الشرعية بدار الوثائق بالقهارة.

القرار بسجل معد لضبط التقارير الخاصة بالنظر على الأوقاف المصرية المحفوظ بخزينة السجلات العامرة وكان مقرها بمحكمة الباب العالى وهى مقر قاضى عسكر أفندى بمصر(١).

المرأة تعمل في مجال الالتزام:

لدينا كثير من الوثائق التى تدل على أن المرأة قد أدلت بدلوها أيضا فى مجال التزام الأراضى، وهو مجال صعب كنا نظن أنه مقصور على الرجال، ومن ناحية أخرى لا يدخله إلا من لديه رأس مال كبير يدفعه للحكومة أولا عن القرى التى يأخذها إلتزاما ثم يقوم هو بجمع الأموال الأميرية من الفلاحين ويبقى له ما يسمى بفائض التزام وهو الفرق بين ما يجمعه من الفلاحين وبين ما يسلمه للحكومة.

فبجانب ما سبق أن ذكرناه من نشاط لسيدة الأعمال «سلم خاتون» سالفة الذكر فى مجال الألتزام.

سنعطى نماذج سريعة لنشاط المرأة فى الالتزام فى مجال الأراضى الزراعية.

فالسيدة «عايشة سليمان كتخد عزبان» تبيع حصة من التزام أراضى جزيرة السالمية بولاية الغربية الى حسين أغا عبد الله تابع سليمان كتخدا عزبان الجلفى فى مقابل ٩٠ ألف نصف (٩٠,٠٠٠ نصف) وتسجل هذا البيع فى محكمة الباب العالى بتاريخ ٣ من رجب سنة ١١٩٩هـ(٢).

والسيدة «زليخا خاتون بنت عبد الله البيضا» زوجة الأمير «سليمان أوده باش طايفة عزبان المشهدى» تبيع حق انتفاع لها فى حصة التزام من أراضى ناحية دميتوه ومحلة أحمد بولاية البحيرة قدرها الثلث للأمير رضوان كاشف

---

(١) حجة رقم ٥٢٨ محفظة رقم ١١ من محافظ الحجج الشرعية بدار الوثائق.

(٢) حجة رقم ٥٠٢ محفظ رقم ١٠ من محافظ الأفراد بدر الوثائق القومية بالقاهرة.

تابع الأمير عمر جاويش طايفة مستحفظان شعراوى.

وذلك البيع فى نظير مبلغ الحلوان وقدره (٣٤١ ريالا حجر بطاقة) مقبوضة من الأمير رضوان كاشف المذكور الى الأمير سليمان أوده باش طايفة عزبان لزوجته موكلته المذكورة، وذلك البيع مسجل فى حجة شرعية صادرة من محكمة الباب العالى بتاريخ ٢٠ من جمادى الثانية سنة ١١٨٨هـ[1].

وسيدة الأعمال «عز خاتون بنت محمد أبو بركات» تشترى حصة فى اراضى التزام ناحية جزيرة محمد تابعة لولاية الجيزة قدرها قيراطا واحدا من جملة ثمانية قراريط من أصل ٢٤ قيراطا من أراضى هذه الناحية المذكورة والتى كانت فى تصرف والتزام «شركس تابع الأمير مصطفى أفندى» وذلك فى مقابل ٤٠٠ ريال مصرية مقبوضة من «الشيخ حسين المنصورى الحنفى» من أهل الافادة والتدريس بالجامع الأزهر وهو الوكيل الرسمى للمشترية عز خاتون وتم تسجيل هذا البيع فى محكمة الباب العالى فى ٥ من ربيع الثانى سنة ١٢١٢هـ[2].

والسيدة «فاطمة خاتون بنت عبد الله البيضا» كانت تدير حصة من وقف دشيشة السلطان مراد خان فى أراضى ناحية بهنسا تابع ولاية الجيزة وهذه الحصة قدرها ٤ قراريط و٦ أسهم، تبيع هذه الحصة للأمير «محمد أغا الرزاز» الشهير بالصغير معتوق الأمير «مصطفى جوربجى الرزاز» فى نظير مبلغ الحلوان وقدره (٢٥٠٠ ريال مصرية) بتاريخ ٨ من ربيع الأول سنة ١٢١٣هـ[3].

وهذه «نصرة عبد الله السمرا» معتوقة عايشة خاتون تصدر لها محكمة الباب العالى حجة شرعية بتاريخ ٢٣ من رجب سنة ١٢١١هـ بتصديق على حق انتفاع فى حصتين من إلتزام الأراضى الزراعية.

(١) حجة رقم ٣٤٤ محفظة رقم ٧ من محافظ حجج الأفراد بدار الوثائق القومية بالقاهرة.
(٢) حجة رقم ٧٣٧ محفظة رقم ١٦ من محافظ حجج الأفراد بدار الوثائق القومية بالقاهرة.
(٣) حجة رقم ٧٤٧ محفظة رقم ١٦ من محافظ حجج الأفراد بدار الوثائق القومية بالقاهرة.

الأولى: قيراطان اثنان وسدس قيراط من إلتزام أراضى ناحية بركة الحج قليوبية.

الثانية: قيراط واحد من التزام أراضى ناحية الحرانية التابعة لولاية الجيزة.

من عايشة خاتون» معتوقة «رحمة خاتون» الى «نصرة بنت عبد الله السمرا»[1].

وسيدة أعمال أخرى تسمى «فاطمة أحمد كاشف الدمياطى» تصدر لها محكمة الباب العالى حجة شرعية بتاريخ ١٥ من رمضان سنة ١٢١٦هـ خاصة بإسقاط حق انتفاع فى حصة قدرها قيراطا واحدا من جملة قيراطين من أصل ٢٤ قيراطا فى كامل أراضى ناحية شبليخة وغيرها تابع ولاية الشرقية وجميع الحصة التى قدرها الثمن ثلاثة قراريط من أصل ٢٤ قيراطا على الشيوع فى كامل أراضى ناحية جديلة تابع ولاية المنصورة.

وهذه الحصة من الأمير «حسين كتخدا مستحفظان» تابع أحمد كتخدا مستحفظان القزدغلى لزوجته المصونة «فاطمة خاتون» بنت المرحوم أحمد كاشف الدمياطى وأولادها من غيره من غير مقابل[2].

وهذه «فاطمة محمد سرى الدين البهنساوى» تصدر لها محكمة الباب العالى حجة شرعية بتاريخ ١٢ من رمضان سنة ١٢١٦هـ خاصة ببيع حصة عن طريق الأفراغ والاسقاط قدرها قيراطا واحدا من إلتزام ناحية شلقام بولاية البهنساوية وهذا الاسقاط من الأمير «سليمان جوربجى عزبان» تابع المرحوم الأمير «مصطفى كتخدا عزبان» للمصونة «فاطمة خاتون» بنت المرحوم «محمد سرى الدين البهنساوى» المشمولة بوكالة زوجها الحاج «محمد من طايفة تفكجيان ابن المرحوم صالح المكاوى وهذا البيع فى نظير ٥٠٠ ريال عبرة كل ريال ٩٠ نصفا[3].

(١) حجة رقم ٧٢٥ محفظة رقم ١٥ من محافظ حجج الأفراد بدار الوثائق القومية بالقاهرة.
(٢) حجة رقم ٧٧٥ محفظة رقم ١٦ من محافظ حجج الأفراد بدار الوثائق القومية بالقاهرة.
(٣) حجة رقم ٧٧٤ محفظة رقم ١٦ من محافظ حجج الأفراد بدار الوثائق القومية بالقاهرة.

وهذه السيدة «زبيدة خاتون عبد الله البيضا» معتوقة مصطفى صادق شيخ رواق السادة الأتراك بالأزهر تصدر لها محكمة الباب العالى حجة شرعية بتاريخ ٩ من رمضان سنة ١٢١٦هـ خاصة ببيع ثلاثة قراريط وكسور من إلتزام ناحية هليلة بولاية البهنساوية من زبيدة خاتون الى عبد الكريم عبد القادر بليحة التاجر بوكالة الصابون ومحمد حمد بن على حمد فى نظير ١٠٠٠ ريال مصرية عبرة كل ريال تسعون نصفا فضة.

وهذه «زليخا أغا عبد الله» تشترى حصة إلتزام قدرها ٤ قراريط من أصل ٢٤ قيراطا من إلتزام نواحى الشنطور وغيرها من ولاية البهنساوية بتاريخ أول صفر سنة ١٢١٥هـ وتسجيلها فى محكمة الباب العالى من البائع «محمد أغا عبد الله» الى «زليخا أغا عبد الله» معتوقة مصطفى كاشف[١].

وهذه «زبيدة خاتون» معتوقة الست «سلم خاتون» بنت عبد الله معتوقة الأمير «أحمد كتخدا مستحفظان القازدغلى» تشترى حصة من التزام أراضى ناحية ولاية البهنساوية من «يوسف باش جاويش تفكجيان ابن عبد الله» معتوق الأمير «حسين أفندى» كاتب كبير تفكجيان فى نظير مبلغ الحلوان وقدره (١٠٠٠ ريال مصرية) عبرة كل ريال ٩٠ نصفا فضة وذلك فى ٨ من رمضان سنة ١٢١٥هـ[٢].

وهذه «لطيفة مصطفى الدمنهورى» تبيع حصة من التزام ناحية قها الخرس وقف السلطان حسن بالقليوبية قدرها ٦ أسهم الى أخيها على مصطفى الدمنهورى فى نظير ٢٠٠ ريال عبرة كل ريال ٩٠ نصفا فضة.

والذى يتصفح وثائق الحجج الشرعية الصادرة من المحاكم الشرعية فى مصر بعد مجئ الحملة الفرنسية الى مصر فى الفترة من ١٢١٣ - ١٢١٦هـ (١٧٩٨ - ١٨٠١م) وفى فترة الاضطراب السياسى التى أعقبت خروج

(١) حجة رقم ٧٦٠ محفظة رقم ١٦ من محافظ حجج الأفراد بدار الوثائق القومية بالقاهرة.

(٢) حجة رقم ٧٦٤ محفظة رقم ١٦ من محافظ حجج الأفراد بدار الوثائق القومية بالقاهرة.

الحملة الفرنسية الى أن تولى محمد على الحكم فى مصر (١٢١٦ - ١٢٢٠هـ) (١٨٠١ - ١٨٠٥م) وهى الفترة التى تم فيها تشتيت شمل المماليك فى الشام والصعيد ولم تعد تقم لهم قائمة فى مصر، أقول إن المتصفح لوثائق الحجج الشرعية فى هذه الفترة السالفة يلاحظ كثرة صفقات البيع والاسقاط والافراغ لكثير من حصص الالتزام من الرجال وخاصة الأمراء الى النساء وفى الغالب تكون المشترية أو المسقط لها الحق إما زوجة أو معتوقة أو قريبة ويكون البيع أحيانا بلا مقابل مع وجود وكيل للبائع الغائب، ونتج عن هذا أن أصبحت كثير من أراضى الالتزام لدى النساء وكذلك كثير من العقارات المبنية فى يد النساء.

حتى أن النساء أصبحن يطالبن بحقوقهن فى بداية عصر محمد على بعد التخلص من المماليك فى مذبحة القلعة سنة ١٨١١م. كما سنرى فيما يلى.

مظاهرة النساء الملتزمات:

حدثت حادثة فى بداية عصر محمد على، وهذه الحادثة كانت بعد أن استولى محمد على أراضى الالتزام من الناس، فتظاهر النساء وذهبن الى الجامع الأزهر يطلبن من العلماء التوسط لهن لدى الباشا بترك قرى الالتزام لهن، فيقول الجبرتى عن هذه المظاهرة:

فى خامسه (٥ من ربيع الأول سنة ١٢٢٩هـ) حضر جمع كثير من النساء الملتزمات الى الجامع الأزهر وصرخوا فى وجوه الفقهاء وأبطلوا الدروس وبددوا محافظهم وأوراقهم فتفرقوا وذهبوا الى دورهم وكان قد اجتمع معهم الكثير من العامة واستمروا فى هرج الى بعد العصر ثم جاءهم من يقول لهم كلاما كذبا سكن به حدتهم فانفض الجمع وذهب النساء وهن يقلن نأتى فى كل يوم على هذا المنوال حتى يفرجوا لنا عن حصصنا ومعايشنا وأرزاقنا وفى ظن الناس وغفلتهم أن فى الاناء بقية أو أنهم يدفعون الرزية، وماعلموا أن

البساط قد انطوى.. وكلب الجور قد كشر أنيابه وعوى ولم يجد له طاردا ولا معارضا ولا معاندا»[١].

ووصل خبر مظاهرة النساء بالجامع الأزهر الى وكيل الباشا فارتاب فى أمرها، وظن أنها بإيعاز من علماء الأزهر، فأرسل الى الجامع الأزهر وطلب بعض المشايخ واستفسر منه عن سبب هذه المظاهرة قائلا:، «ما خبر هذه الجمعية بالأزهر؟» فقال له الشيخ: «بسبب ما بلغهم من قطع معاشهم» فقال الكتخدا (وكيل الباشا): ومن قطع معاشهم؟ وإنما أنتم تسلطونهم على هذه الفعال لأغراضكم، ولابد أني أستخبر على من أغراهم، أخرج من حقه» (أى أنه يقطع حقه من مرتبه).

ثم طلب رئيس الشرطة على أغا وقال له: «أخبرنى عن هؤلاء النساء من أى البيوت فقال له رئيس الشرطة: وما علمى ومن يميزهن وغالبهن وأكثرهن نساء العساكر ولا قدرة لى على منعهن[٢]» وانفض المجلس وبردت القضية وفترت همة المتظاهرات بعدها وانكمشوا.

وانتهى الأمر الى تنفيذ أوامر محمد على بلا ممانع ولا معارض وحدد محمد على علاقته مع الفلاحين بأن يزرعوا الأرض ويوردوا، للحكومة غلاتها فى الشون المعدة لذلك وقرر للملتزمات معاشات سنوية ضئيلة لا توازى ما كانوا يحصلون عليه من أرباح الالتزام، وقيدت أسماء الملتزمين فى دفاتر الحكومة، وتدفع لهم هذه المبالغ ما داموا أحياء وتسقط بموتهم[٣].

(١) الجبرتي، عجائب الآثار، ج٤ ص٢١٨.
(٢) المصدر السابق، ج٤، ٢١٨.
(٣) كانت هذه المعاشات تسمي بالفائض، لأن محمد علي قبل أن يعلن عن نيته في الغاء الإلتزام طلب من الملتزمين أن يقدموا له كشوفا بأرباحهم من التزامهم، وهي التي تسمي بالفائض أي فائض الالتزام، فظنوا أن الغرض من هذا الطلب عزم الحكومة علي زيادة الضريبة التي يلتزمون بدفعها للحكومة فأنقصوا قيمة هذه الأرباح جهد ما استطاعوا، فاعتمد الباشا علي هذا الحساب، وحدد لهم رواتب مساوية لها. (عبد الرحمن الرافعي، عصر محمد علي، ص٦٢٢).

بعض العلماء وكلاء للمرأة أمام القضاة:

وكان بعض العلماء يعملون وكلاء أمام المحاكم لبعض سيدات الأعمال لمعرفتهم بالقوانين الشرعية، ومنهم الشيخ محمد الدواخلي (١٢٣٣هـ)[١] الشافعي المذهب (الذى أصبح أيام محمد على نقيبا للأشراف فى مصر بعد موت الشيخ محمد بن وفا السادات)، وكان وكيلا للسيدة نفيسة المرادية (ت١٢٣١هـ)[٢] فى إدارة شئونها المالية وممثلا لها أمام القضاء، وهى زوجة وسرية «على بك بلوط قبان الكبير» (ت١١٨٧هـ) ومن بعد وفاته تزوجت مراد بك (ت١٢١٥هـ) وعرفت لذلك بالسيدة «نفيسة المرادية» ويسميها الجبرتى «الست الجليلة خاتون»، فقد كان للسيدة نفيسة المرادية كثير من الأعمال والاقطاعات لأنها جمعت ثروة كبيرة من زوجها على بك الكبير ومن زوجها الثانى مراد بك وورثت من الرجلين الكثير من الأملاك.

وكان التجار الأجانب يتصلون بالسيدة نفيسة المرادية أيام هيمنة زوجها مع «ابراهيم بك» على الأوضاع فى مصر، فكان مراد بك يفرض كثيراً من الغرامات على التجار الفرنسيين وكان منهم (ماجالون) الذى عين فيما بعد قنصلا لفرنسا فى مصر، وكانت زوجة مجالون على علاقة بالسيدة نفيسة المرادية، وقد أفاد مجالون من هذه العلاقة لتوطيد النفوذ الفرنسى فى البلاد ولعب دور الوساطة بين المماليك والتجار، فقد حدث فى عام ١٧٧٥م (١١٨٩هـ) أن قدم التجار ساعة هدية الى مراد بك، ولكنها لم تعجبه، ولكن مدام مجالون سارعت بالاتصال بالسيدة نفيسة المرادية وتم تقديم هدية أخرى أثمن مكونة من دبوس بالماس ومسبحة من اللؤلؤ[٣].

وكانت أيام الحملة الفرنسية مرهوبة الجانب ورتبوا لها من ديوانهم فى كل شهر مائة ألف نصف فضة، وهى التى توسطت بين زوجها مراد

---

(١) انظر ترجمته في وفيات سنة ١٢٣٣هـ في كتاب الجبرتي عجائب الآثار ج٤، ص٣١٥ - ٣١٧، قال عنه الجبرتي: «تداخل في قضايا الدعوي وانتفع انتفاعاً عظيماً من تصديه لقضايا نساء الأمراء المصرية».

(٢) انظر: وثيقة رقم ٣٣٤١ محفظة رقم ٦٥ من وثائق الحجج الشرعية. بدار الوثائق القومية بالقاهرة.

(٣) د.إلهام ذهني، مصر في كتابات الرحالة والقناصل الفرنسيين في القرن ١٨م، ص٣١٠ - ٣١١.

والفرنسيين فتم عقد معاهدة بينه وبين الفرنسيين للصلح ويكون نائبا لهم في حكم الصعيد سنة ١٨٠٠م.

وكانت السيدة نفيسة كما يقول الجبرتي من الخيرات ولها على الفقراء بر وإحسان ولها من المآثر الخان الجديد والصهريج داخل باب زويلة، وكان علي بك قد بنى لها دارا عظيمة على بركة الأزبكية بدرب عبد الحق والساقية والطاحون بجانبها، وعمرت طويلا مع العز والسيادة والكلمة النافذة، وأكثر نساء الأمراء من جواريها، ولم يأت بعد الست شويكار من اشتهر ذكره وخبره سواها[١].

كما كان الشيخ «حسين المنصوري الحنفي»، وهو من أهل الأفادة والتدريس بالجامع الأزهر، وكيلا للسيدة «عز خاتون» بنت المرحوم محمد أبو بركات.

وقد ظهر هذاالتوكيل في الحجة رقم ٧٣٧ من المحفظة رقم ١٦ في اسقاط حصة قدرها قيراطا واحدا من جملة ثمانية قراريط من أصل ٢٤ قيراطا شايعا ذلك في كامل أراضي ناحية جزيرة محمد تابع ولاية الجيزة والجاري كامل الحصة التي قدرها ثمانية قراريط المسقط منها الحصة المذكورة من الناحية المذكورة في تصرف وتحدث والتزام وتقسيط «شركس» تابع الأمير مصطفى أفندي الوكيل المسقط والاسقاط لصالح الموكله «عز خاتون».

وذلك في مقابل ٤٠٠ زيل معاملة مصرية التي عبرة كل ريال منها ٩٠ نصف فضة، وهذا المبلغ مقبوض من الشيخ حسين المنصوري الوكيل المذكور من مال موكليه المصونة عز خاتون قبضا شرعيا بالمجلس بحضرة الشهود المذكورين بالحجة. تاريخ هذه الحجة في ٥ من ربيع الثاني ١٢١٢هـ[٢].

وكان الشيخ «زين الدين عيسى البنوفري» بن الحاج مرعي يعمل وكيلا شرعيا للمصونة سلم خاتون في سنة ١١٨٦هـ (١٧٧٢م) وسلم خاتون

(١) الجبرتي، عجائب الآثار، ج٤، ص٢٨٢.

(٢) انظر الحجة الشرعية رقم ٧٣٧ محفظة رقم ١٦ من محافظ وحجج الأفراد بدار الوثائق بالقاهرة، بتاريخ ٥ من ربيع الثاني سنة ١٢١٢هـ.

سالفة الذكر هى بنت عبد الله البيضا معتوقة وزوجة الأمير عمر جاويش مستحفظان الشعراوى، وكان هو الذى يحضر عنها أمام مجالس المحاكم الشرعية في جميع أمور البيع والشراء والوقف والاستبدال والهبة والميراث وغير ذلك من الأمور الاقتصادية، والثابت ذلك من الحجة الشرعية رقم ٣٢١ محفظة رقم ٧ من محافظ الأفراد بدار الوثائق القومية بالقاهرة. والتى بها اشهاد بثبوت حق ميراث شرعى لموكلته سلم خاتون فى ملك عقار قائم على أرض محتكرة كانت بمصر المحروسة بخط باب الشعرية برقعة السقايين تجاه مدرسة الشيخ ابن حجر العسقلانى وما بواجهة العقار المذكور الغربية من الأربعة حوانيت الملاصقين لبعضها بعضا، وأن الحق والاستحقاق والملك فى ذلك للمصونة سلم خاتون الموكلة المذكورة آلت إليها بالإرث الشرعى من قبل زوجها المرحوم الأمير عمر جاويش المتوفى قبل تاريخ هذا الاشهاد[١].

وكان الشيخ «محمد المهدى الحفناوى» يعمل ناظرا على وقف السيدة «نفيسة خاتون بنت حسين جوربجى»، فقد صدر له قرار من قاضى عسكر أفندى بتنصيبه ناظرا على هذا الوقف فى ذى القعدة سنة ١٢٠٥هـ وتم تسجيله فى سجلات قرارات النظر على الأوقاف المحفوظة فى خزينة السجلات العامرة بالباب العالى[٢].

سيدة أعمال تقاضي زوجها:

وبناء على حق المرأة المعترف به فى كيانها الأقتصادى المستقل فإنه كان لها الحق فى إثبات بعض حقوقها المالية عند زوجها أمام المحاكم وإصدار حجة شرعية بذلك فهذه هى السيدة «غزلان بنت سليمان الأصفر الكعكى» وهى فى عصمة زوجها الحاج «يوسف الطحان بن المرحوم الشيخ أحمد علام» تذهب الى محكمة جامع الزاهد بالقاهرة،، وتصدر إشهادا بحق لها على زوجها أمام القاضى بمبلغ وقدره من الريالات الحجر الأبى طاقة سبعون ريالا وذلك عن دين شرعى واجب شرعا بذمته لزوجته.

(١) حجة رقم ٣٢١، محفظة رقم ٧ أفراد بدار الوثائق بالقاهرة.

(٢) انظر سجلات قرارات النظر علي الأوقاف مسلسلة ١٩ - مادة ٢٠، ص٣.

فيذهب زوجها الحاج يوسف الطحان الى المحكمة ويشهد على نفسه شهودا شرعيا وهو بأكمل الأوصاف المعتبرة شرعا أن عنده وبذمته لزوجته التى هى فى عصمته وعقد نكاحه الآن وهى الحرمة «غزلان بنت سليمان الأصفر الكعكى والتى حضرت مجلس الشرع بالمحكمة لدى قاضى المحكمة المذكورة (أن فى ذمته لها) مبلغا وقدره سبعون ريالا حجر بطاقة عبرة كل ريال منها تسعون نصفا فضة مترتب بذمته لزوجته المذكورة حسب اعترافه بذلك، وعلى أن المبلغ المذكور مقسط عليه فى كل شهر يمضى «ريالان اثنان» عن كل يوم» ستة أنصاف فضة» حسب اعترافه ورضا زوجته غزلان المذكورة بهذا التقسيط.

وكان هذا التقسيط نظير مسامحة زوجها المذكور من مبلغ قدره ٥٤ ريالا بطاقة كانت فى ذمتها لزوجها حسب اعترافها، وذلك فى ٨ من صفر سنة ١٢١١هـ[(١)].

وتنص الوثيقة على أن هذا الإجراء مقبول شرعا كما يلى:

«... وصدقها على ذلك زوجها المذكور وقبل ذلك منها لنفسه تصديقا وقبولا شرعيين وتصادقا على ذلك كله تصادقا شرعيا مقبولا بالطريق الشرعى، وثبت الاشهاد بذلك لدى مولانا الحاكم المشار إليه أعلاه بشهادة شهوده ثبوتا شرعيا وحكم بموجب ذلك حكما شرعيا مقبولا فى ذلك وأشهد على نفسه الشريفة بذلك وبه شهد»[(٢)].

أ. د. مصطفى محمد رمضان

رئيس قسم التاريخ والحضارة بجامعة الأزهر ومقرر المؤتمر

كلية اللغة العربية بالقاهرة

(١) حجة شرعية رقم ٧٠٧ محفظة رقم ١٥ من محافظ الحجج الشرعية بدار الوثائق.
(٢) المصدر السابق، ذات الوثيقة.

مصادر ومراجع البحث

أولا: الوثائق:

١- وثائق الحجج الشرعية الخاصة بالأفراد المحفوظة فى محافظ. وعلى الأخص محافظ الفترة التاريخية من (١١٦٤ - ١٢١٦هـ) (١٧٥٠ - ١٨٠٠م).

وعلى الأخص المحافظ من ٧ - ١٨. بالإضافة الى محفظة رقم ٦٥.

وهى وثائق صادرة من محاكم مختلفة، وهى محاكم القاهرة الكبرى وعددها ١٥ محكمة وملحق بالبحث قائمة بها.

٢- سجلات تقارير النظار: وهى سجلات تحتوى على قرارات يصدرها قاضى القضاة فى مصر إبان العصر العثمانى، وكانت تابعة لمحكمة الباب العالى(١) التى كانت مقرا لقاضى القضاة بمصر فى هذه الفترة، وعدد هذه السجلات ٤٢ سجلا صغيرا تبدأ بتاريخ ١١٣٨هـ الى ١٢٩٢هـ (١٧٢٥ - ١٨٧٥م).

ثانيا: المصادر والمراجع:

- أحمد بن على المقريزى.

المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار - طبعة دار التحرير للطبع والنشر، القاهرة سنة ١٩٦٧ - ١٩٦٨م فى ثلاثة مجلدات.

- عبد الرحمن الجبرتى.

عجائب الآثار فى التراجم والأخبار - طبعة المطبعة العامرة الشرفية بالقاهرة ١٣٢٢هـ فى أربعة مجلدات.

---

(١) ثبت لدينا أن سجلات قرارات النظار كانت تابعة لمحكمة الباب العالي، فقد عثرنا علي وثيقة مسجلة بسجلات تقارير النظار (مسلسله ٢٠ مادة ٢٤٩) تنص علي أمر بتعيين باشكاتب تقارير النظار بالباب العالي، وهو السيد محمد البليني ريس الكتاب بالقسمتين (العربية والعسكرية) سابقا وذلك بأمر القاضي السيد يحيي شكوني أفندي قايمقام بمصر المحروسة الي حضور قاضي عسكر يحي زاده عد الرحمن أفندي».

- **علي مبارك**

الخطط التوفيقة الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة الطبعة الثانية، مطبعة دار الكتب بالقاهرة، سنة ١٩٦٩ - ١٩٩٨م في عشرين مجلدا، صدر منها حتى الآن (١٩٩٨م) ١٤ مجلدا.

- **محمد رمزى.**

القاموس الجغرافى للبلاد المصرية، طبعة دار الكتب المصرية، فى ٥ مجلدات، تم نشره من سنة ١٩٥٤ - ١٩٦٣م بالإضافة الى مجلد سادس خاص بالفهارس.

- **د. مصطفى رمضان.**

وثائق مخصصات الحرمين فى مصر إبان العصر العثمانى، بحث منشور فى كتاب «مصادر تاريخ الجزيرة العربية» بالسعودية - جامعة الرياض سنة ١٩٧٩م.

د. عبد الرحمن فهمى.

«النقود المتداولة أيام الجبرتى» بحث منشور فى كتاب «عبد الرحمن الجبرتى وعصره».

- **عبد الرحمن الرافعى.**

عصر محمد على، الطبعة الثالثة، طبعة النهضة المصرية، القاهرة سنة ١٩٥١م.

- **عفاف لطفى السيد.**

النساء والتمدن، بحث منشور فى كتاب عن المرأة فى التاريخ الاسلامى، صدر فى جامعة جورج تاون الأمريكية، سنة ١٩٩٦م.

- **د. إلهام ذهنى.**

مصر فى كتابات الرحالة والقناصله الفرنسيين فى القرن ١٨ العدد ٥٢ من سلسلة تاريخ المصريين – الهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٩٢م.

- **إدوارد وليم لين.**

المصريون المحدثون شمائلهم وعاداتهم، ترجمة عدلى طاهر نور، الطبعة الثانية، القاهرة سنة ١٩٧٥م.

مصر في نظر المستشرق الانجليزي "«إدوارد وليم لين»

في النصف الاول من القرن التاسع عشر

بحث

مقدم إلي المؤتمر الدولي عن

«مصر في الآداب العالمية» التي تقيمه كلية الدراسات النسانية بنات

جامعة الأزهر في الفترة من ٢٢- ٢٤ يونيه ١٩٩٩م

تأليف

دكتور / مصطفي محمد رمضان

رئيس قسم التاريخ بكلية

اللغة العربية بالقاهرة جامعة الأزهر

مصر في نظر المستشرق الإنجليزي «إدوارد وليم لين»

يعتبر المستشرق الإنجليزى «إدوارد وليم لين» أعظم وأشهر مستشرق إنجليزى، وقد زار مصر ثلاث مرات الأولى: من ١٨٢٥ - ١٨٢٨م، والثانية: من ١٨٣٣ - ١٨٣٥ م، والثالثة: من ١٨٤٢ - ١٨٤٩م. وتظاهر بالاسلام وتسمى باسم (منصور)، وعاش بحى السيدة زينب ودرس بالأزهر على طائفة من علمائه وبرع فى العربية، وترجم كتاب (ألف ليلة وليلة) الى الانجليزية، ثم أصدر قاموسه الشهير فى العربية والانجليزية، ووضع عدة كتب عن مصر أشهرها كتابه عن (وصف مصر) Description of Egypt فى ثلاثة مجلدات مازالت مخطوطة وكتابه الشهير (عادات المصريين المحدثين وشمائلهم) Manners and Castoms of Modern Egyptions طبع سنة ١٨٣٦م.

وقد ترجم هذا الكتاب الى العربية الاستاذ عدلى طاهر نور عام ١٩٥٠م فى ترجمة موجزة حذف منها بعض فصول الأصل الانجليزى، ثم ترجمه مرة أخرى ترجمة وافية لكل محتويات الأصل الانجليزى، ونشر بالقاهرة سنة ١٩٧٥م بدار النشر للجامعات المصرية وذلك تحت عنوان: «المصريون المحدثون شمائلهم وعاداتهم فى القرن التاسع عشر».

ثم نشر الاستاذ عدلى طاهر كتابا عن حياة المستشرق إدوارد وليم لين وأعماله وفترة إقامته فى مصر بعنوان: «المستشرق الكبير إدوارد وليم لين»، ونشر أيضا فى دار النشر للجامعات المصرية بالقاهرة سنة ١٩٧٣م.

وقد تناول إدوارد وليم لين فى كتابه السالف عادات المصريين وملابسهم ونظام الأسرة والحياة المنزلية، والعادات العامة فى المجتمع، واللغة والآداب والعلوم ومجتمع العلماء بالأزهر، والخرافات السائدة على أيامه والسحر والتنجيم وأثر هذه الأشياء فى الناس من وجهة نظره، ثم تناول الصناعات والألعاب والموسيقى والرقص وغيرها، وتناول الأعياد الدينية والوطنية، والطقوس الجنائزية فى الوفيات وغيرها من الأمور التى لاحظها ووصفها بدقة وحللها وعلق عليها من وجهة نظره. وسنتناول هذه الملاحظات التى أبداها «لين» عن الشعب المصرى ومجتمع علماء الأزهر ونبذه عن حياته فيما يلى:

من هو إدوارد وليم لين؟

ولد إدوارد وليم لين فى ١٧ من سبتمبر ١٨٠١م بمدينة (هرفورد) التى تقع غربى لندن على بعد ١٦٦ ميلا بطريق القطار، وينتمى الى عائلة متوسطة، فأبوه يدعى «تيوفيلس لين Theophilus lane» كان حاصلا على درجة الدكتوراه فى الدراسات القانونية، وكان قسيسا لبعض الكنائس يتناول مرتبا منها وتوفى والده وهو فى الثالثة عشرة من عمره فى سنة ١٨١٤م.

أما والدته فهى (صوفيا جاردنر Sophia Gardiner) تنتسب الى خالها الرسام الشهير توماس جنسبوره Thomas Gainsborough

(١٧٢٧-١٧٨٨م) وأنها قضت فترة طويلة من طفولتها فى مرسم خالها وأنها عملت على تنمية الذوق الفنى لذلك فى أبنها لين[1].

وكان لعمل والده فى مهنة قسيس أثر فى تربيته على المبادئ الدينية. وقد التحق لين بعد وفاة والده بمدارس مخصصة لدراسة أصول اللغة اللاتينية واليونانية، وأقبل على العلم ولزمه منذ البداية، وحذق فى الأدبين الاغريقى والرومانى وألم باللغات السامية والرياضيات.

وكان لين يعد نفسه للحصول على شهادة «جامعة كمبردج» ثم يسلك الكهنوت مع أبيه وكان ينتمى الى الكنيسة البروتستانتية، وطبقا لنشأته الدينية وتوجيه والدته التى تولت أمر تربيته بعد وفاة أبيه، وتركت فى نفسه أثراً دينياً عميقا وقوة خلقية ساطعة. لكنه بعد فترة تخلى عن فكرة الالتحاق «بكمبردج» عندما عرف أن مستواها العلمى دون طموحه، وأهمل بالتالى فكرة الانتماء الى الكنيسة.

واشتغل مع أخيه «ريتشارد» فى مهنة الرسم بالحفر فى لندن فى فن الطباعة واكتسب منها مهارة فن الرسم الذى أجاده عندما أخرج أدق الرسومات التى أوضح بها نصوص كتابيه: «المصريون المحدثون» و«وصف مصر» واتضح ولعه بالشرق وعلى الأخص مصر فبدأ يقرأ عنها فيما كتبه الرحالة، وعلى الأخص رحلات «سافارى».

وأخذ يدرس اللغة العربية قبل سفره الى مصر، ورحل الى مصر سنة ١٨٢٥م وهو يعلم عنها ما يكفيه، وكان يتشوق الى شمس الشرق لعلة لازمته فى لندن حيث أصيب بالتهاب رئوى مزمن بسبب حمى تيفوسيه ولذلك كان جسده هزيلا ضعيفا لا يقوى على العمل الشاق بسبب قسوة برد الشتاء فى لندن، ويحس بافتقاره الى شمس الشرق.

---

(١) عدلي طاهر نور، المستشرق الكبير إدوارد وليم لين، القاهرة سنة ١٩٧٥ ص٢١.

وما كاد لين يصل الى سواحل الاسكندرية حتى نزل الى الشاطئ متشوقا وقد اشتد به الانفعال، وقد وصف شعوره فى تلك اللحظة بقوله: «اقتربت السفينة الى الشاطئ وقد انتابتنى مشاعر بالاهتمام الشديد الذى يشوبه قلق عميق، فيحد من بهجة تلك المشاعر» فكان يشعر وكأنه «عريس شرقى يوشك أن يرفع النقاب عن وجه عروسه التى لم يرها بعد».

ولم يكن لين مثل غيره يقصد مصر للترويح والتسلية، فهو يحدثنا عن هدفه فيقول: «لم تكن زيارتى لمصر لغرض اللهو ومشاهدة أهراماتها ومعابدها ومقابرها ثم أغادرها الى أماكن ومتع أخرى بعد أن أشبع فضولى، وإنما كنت على وشك أن أقذف بنفسى كلية بين غرباء عنى، وسط شعب سمعت عنه الكثير من الأخبار المتناقضة، وكان على أن آخذ لغتهم وشمائلهم وملبسهم، وكان هدفى لأستزيد فى دراسة آدابهم، أن أعايش المسلمين منهم بصفة خاصة»(١).

ويقول فى المقدمة: «والمقصد الأول من وضع هذا الكتاب هو تمحيص الأشياء وتحقيق الحوادث، فلم أصح بالحقيقة فى سبيل تجميل القصة، أما الصور التى رسمت فيه فقد رسمتها للشرح لا للزينة»(٢).

ويعتقد بعض من درس حياة لين دراسة سطحية أنه اعتنق الاسلام، والواقع أن علاقته بذلك الدين لا تزيد عن فهم أصوله واحترامها، ولم تكن ممارسته لشعائرهم غير محاولة للتقرب من المسلمين ودراسة معتقداتهم وعاداتهم، ولم تؤثر إقامته الطويلة فى الشرق فى عاطفته الدينية البروتستانتية، وظل قائما على إيمانه بدينه منذ طفولته، ويقول ستانلى بول حفيد اخته الذى كان يلازمه فى أواخر حياته: «إن معرفة لين باللغات السامية التى كتب بها العهدان القديم والحديث، وفهمه لأسلوب التفكير السامى قد غير بلا جدل بعض معتقداته الدينية الثانوية. غير أنه بقى مؤمنا بالتعاليم الجوهرية فلم تتغير

(١) المرجع السابق، ص٢٦.
(٢) إدوارد وليم لين، المصريون المحدثون شمائلهم وعاداتهم، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٧٥م، ص٩.

عقيدته البروتستانتية، ولم يكف عن القيام بواجباته الدينية فى الكنيسة كلما استطاع الى ذلك سبيلا يوم الأحد، ويمضى بقية اليوم فى دراسة الكتاب المقدس الذى كان يتخذه مرشدا فى حياته الدنيوية»[١].

وقال الشيخ الدسوقى (الذى لازمه فى رحلته الثالثة) عن تدين لين وهو الذى كان ملازما له بالقاهرة مدة طويلة: «ومع ذلك لم يزل هذا الرجل عيسوى الدين معتقداً فى صحة الاسلام وعقيدة المسلمين، كأنه كان يظن عدم عموم رسالة «سيد ولد عدنان»، وعدم نسخ دينه للأديان، بروتستانى المذهب مع عائلته يقول بنبوة عيسى ورسالته، لا كما يعتقد بقية النصارى ممن صاروا فى كلمة الله عيسى حيارى، هذا وكان يعتقد حرمة تعاطى الخمر والخنزير، ويقول إن أكابر الانجليز البروتستانيين على هذا الرأى النضير، معللا ذلك بأنهما يضران بالصحة، فانظر وفاقهم لنا فى هذه اللمحة[٢]».

ويذكر لين عن سماحة المصريين قوله: «ومن بواعث الأدب أو الصالح الذاتى أن يتحدث المسلم أحيانا الى المسيحى، وخاصة الأوربى بلهجة كريمة، وقد يصرح بصداقته، وهو يضمر الإذدراء له، ولما كان المصريون المسلمون يحكمون على الفرنج بمقتضى ما يظهر من الذين يسكنون مدنهم، وأكثرهم من شذاذ الآفاق ونفاية البلاد، فمن الصعب لومهم على ازدرائهم، ويعامل أهل مصر المسيحيين مع ذلك بلطف، فالمسلمون، قد عرفوا بالتسامح، كما اشتهروا باحتقار الكفار[٣]».

(١) عدلي طاهر نور، مرجع سبق ذكره، ص١٠٤ - ١٠٥.
(٢) علي مبارك، الخطط التوفيقية، ج١١، ص٢٩.
(٣) لين، مصدر سبق ذكره، ص٢٤٣.

مؤلفات لين عن مصر:

أولاً: أشهر كتاب له ترجم الى العربية وطبع عدة طبعات بالانجليزية والعربية هو: «المصريون المحدثون شمائلهم وعاداتهم»

Manners and Customs of The Modern Egyptions.

ثانيا: كتاب «وصف مصر» Description of Egypt وهو مازال مخطوطا فى ثلاثة مجلدات يصف مصر فى الفترة من سنة ١٨٢٥ الى ١٨٢٨م.

ثالثا: القاهرة منذ خمسين عاما «نشر سنة ١٨٦٩م.

وله بالإضافة الى ما تقدم كتاب عن «المجتمع العربى فى العصر الوسيط» نشره فى سنة ١٨٨٣م ثم قاموسه الشهير «مد القاموس» الذى وضعه بالاستعانة بالشيخ إبراهيم عبد الغفار الدسوقى معتمدا على كتاب «تاج العروس» للزبيدى فى اللغة كما كتب «مختارات من القرآن الكريم» ونشر سنة ١٨٤٠م.

ونشر أيضا ترجمة بالانجليزية لكتاب «ألف ليلة وليلة» صدرت أولا فى أجزاء شهرية من سنة ١٨٣٨ الى سنة ١٨٤٠م.

اما الكتاب الأول: المصريون المحدثون........» فهو أشهر كتب إدوارد وليم لين لدوام نشره منذ الطبعة الأولى سنة ١٨٣٦م ومازال يطبع حتى الآن وترجم الى عدة لغات أوربية أهمها الألمانية، ونشر أيضا فى أمريكا واستند إليه المؤلفون فى أبحاثهم. واقتبس منه البعض، وأذكر أننى اعتمدت على المعلومات القيمة التى أوردها عن الأزهر والعلماء فى رسالتى للدكتوراه وعنوانها: «دور الأزهر فى الحياة المصرية إبان الحملة الفرنسية ومطلع القرن التاسع عشر»[1]، كما اعتمدت عليه فى كتابى عن «الحركة الوطنية وجذور النضال المصرى».

(١) نوقشت هذه الرسالة تحت إشراف المرحوم الأستاذ الدكتور عبد العزيز الشناوي سنة ١٩٧٤م وطبعت سنة ١٩٨٦م بالقاهرة.

ويتألف الكتاب من مقدمة و٢٣ فصلا وبعض الملاحق، يتحدث فيه عن البلد ومناخه والعاصمة والمنازل والسكان، ومميزات المصريين المسلمين وملابسهم والطفولة وتربية الأطفال، والدين والشريعة، والحكومة، والحياة المنزلية لشتى الطبقات، وعادات المجتمع العامة واللغة والآداب والعلوم، والخرافات، والسحر والتنجيم، والأخلاق، والصناعة، والمكيفات، والألعاب، والموسيقى، والرقص، والحواة، والرواة، والأعياد العامة والخاصة، والوفاة وطقوس الجنائز، وأهل الذمة من يهود وأقباط، بالإضافة الى كثير من الرسوم التى رسمها بنفسه توضيحا لتلك المشاهد.

وكتابة «لين» تمتاز عن غيرها من الكتابات التى كتبت عن مصر منذ رحلات ابن جبير وابن بطوطة والورثلانى والعياشى والنابلسى وغيرهم من الرحالة المسلمين وكذلك تختلف عن كتابات «فولنى» و«سافارى» وعلماء الحملة الفرنسية، وذلك لأن «لين» عاش فى مصر ثلاث فترات **الأولى**: من ١٨٢٥ - ١٨٢٨م، **والثانية**: من ١٨٣٣ - ١٨٣٥م، و**الثالثة**: من ١٨٤٢ - ١٨٤٩م، وتغلغل فى المجتمع المصرى لتظاهره بالاسلام وتسمى باسم منصور ولبس الملابس الشرقية ودخوله الأزهر واختلاطه بالعلماء والشعب ويصور كل ذلك بريشة فنان مبدع فى فن التصوير، فهو من هذه الناحية يمتاز عن كل الرحالة الذين لم تدم مشاهداتهم إلا عدة أشهر فكتبوا ما كتبوا على عجل ومن ثم كانت له ملاحظاته الناقدة على مشاهداتهم السطحية سجلها فى كتابه هذا.

ومن هذا المنطلق فالكتاب جدير بالأعتبار، وحاز شهرة أدبية واسعة بالإضافة الى تجرده من الهوى فى كثير مما سجله.

وميزة الكتاب أنه سجل ما سجل عن مصر وهى فى فترة «محمد على باشا»، على مفارق الطرق بين القديم والحديث ومحمد على يقودها الى العصور الحديثة ويغير مجتمعها تغييراً جذريا بالأخذ من المدينة الأوربية بقدر ما يستطيع. ويسعى الى تقليد الغرب، فمن هنا فإن تغييرات محمد على تظهر

أكثر ما تظهر بوضوح في كتابات لين لأنه عاصر هذه التغييرات وهو شاهدعيان لها، محايد، يصف أوضاع مصر بأمانة نادرة وتجرد واضح.

وكانت القاهرة عندما زارها لين لا تزال تحافظ على هيئتها العربية الاسلامية وكانت قد تحولت الى مركز للثقافة الاسلامية العربية بعد أن أزال المغول الخلافة في بغداد وأخضعوا العراق لحكمهم مدة طويلة، ولم تعد مدينة بغداد موطن الخلافة حيث انتقلت الخلافة الى القاهرة، وبلغت العلوم الإسلامية والفنون أوج عظمتها في مصر في عهد سلاطين المماليك.

«وخلف هؤلاء في مساجد القاهرة آثارا رائعة لا تزال عنوان قوتهم وثقافتهم، وخلف هؤلاء الحكام أيضا طابعا خاصا رسم الحياة اليومية، وظل يسود آداب المجتمع القاهرى وعقليته دون أن يغير ما به على مدى ثلاثة قرون من الحكم التركى، وقد تبين «لين» ذلك عندما وجد في المصريين المعاصرين لزيارته الأولى للقاهرة (١٨٢٥ - ١٨٢٨م) من عادات وتقاليد، وخرافات وملبس، وغير ذلك، صورة مطابقة لهم في قصص «ألف ليلة وليلة»، وقد ظهرت ترجمة لين لتلك القصص في اجزاء شهرية إبتداء من ١٨٣٨ الى ١٨٤٠م[1]».

العادات الشائعة في المجتمع:

عندما نزل «لين» في الاسكندرية وجد بها أخلاطاً من الإفرنج والأتراك والمغاربة والمصريين والشوام واليهود والأرمن وغيرهم، وسرعان ما أدرك أن الاسكندرية ليست المدينة الشرقية التى تصورها، فقد رأى أثناء تجوله بها في الحى الإفرنجى قوما تجمعوا أمام مقهى، ورأى بين خليط روادها من الأتراك والسكندريين والافرنج جنديين تركيين وقد ذهب الغضب برشد كل منهما، ويروى القصة فيقول: «وقد عجزت عن معرفة سبب النزاع، غير أننى لن أنسى

(١) عدلي طاهر نور، المستشرق الإنجليزي.........، ص٩٤.

سريعا ما أفضى إليه هذا النزاع، كان الاثنان قد استثارهما السكر، فاحتدم أحدهم الى حد الجنون، فقام من مقعده، وانتزع مسدسه من حزامه، ودفعه الى وجه خصمه الجالس قبالته ثم أطلق النار، غير أن ضحيته المرتقبة تفادت الطلقة ببراعة، فأصابت جنديا آخر يقف الى جانبها فسقط فى التو جثة دامية، واغتاظ هذا الوحش وسحب سيفه، وكاد يسيل مزيدا من الدماء لو لم يسارع من حوله بتجريده من سلاحه... وقد ضرب عنق الجانى بعد لحظة من اعتدائه»[1].

وغادر «لين» الاسكندرية على عجل واتخذ طريقه عن طريق الابحار فى ترعة المحمودية وبدأ يسجل ملاحظاته الدقيقة فذكر كل ما تراه عيناه ويثير انتباهه من السراب الى أصوات السواقى ونقيق الضفادع، وطريقة النوتيه وطباعهم ونزولهم الى الشاطي ويروحون عن أنفسهم بالتدخين والغناء والنفخ فى المزمار، ويملأون الليل ضجيجا بقرع طبولهم، وأخيرا يفرشون الحصر وهم قانعون بحفلهم، وسرعان ما يستسلمون للنوم، بلا وسادة أو غطاء، وهم فى سعادة تامة[2].

وسرعان ما وصل الى القاهرة فى الثانى من أكتوبر ١٨٢٥م واستقر بها، ولم يلبث أن ترك ملابسه الانجليزية وتزيا بزى الأتراك، وانطلق الى شوارع القاهرة يسجل بقلمه وفرشاه صوراً حية من عيشة الشعب المصرى فى المنزل والسوق والشوارع والمسجد والمدارس وهى الصور التى أصبحت الآن ذات قيمة تاريخية لا تقل روعة عما سجله علماء الحملة الفرنسية بل تزيد عنها دقة وإنصافا.

واستطاع «لين» ما لم يستطعه أوربى آخر إلا نادراً، استطاع أن يختلط بسكان القاهرة كواحد منهم، وأن يتفهم دقائق لغتهم الدارجة وآدابهم

(١) لين، "وصف مصر" الفصل الأول، مخطوط بالمتحف البريطاني. نقلا عن عدلي طاهر نور، ص٤٠.

(٢) عدلي طاهر نور، المستشرق الانجليزي إدوارد وليم لين، ص٤٢ - ٤٣.

الاجتماعية، وأن يصل إلى أعماق فهمهم وعقليتهم، ورسم كثيرا من عاداتهم وملبسهم، وساعده على ذلك تميزه بملامح تجعله قريب الشبه بالعرب.

هيئة المصريين واشكالهم:

يتحدث لين فى الفصل الأول عن مميزات المسلمين العرب وملابسهم ويذكر عنهم أنهم يؤلفون غالبية سكان مصر منذ قرون، وأنهم ينحدرون من عدة قبائل عربية قدمت الى مصر، وأصهر أفرادها الى الأقباط ويتحدث عن هيئتهم مفصلا أشكالهم، فيقول:

«فأدى اختلاطهم هذا الى تكوين شعب كثير الشبه عامة بقدماء المصريين الذين ينتمون الى الجنس «القوقازى» مع قرابتهم الى الجنس الأسود..... وفى بقاع مختلفة من مصر عشائر تنحدر من العرب الأولين وهؤلاء يصعب بل يستحيل، تمييزهم من قبائل صحراء الجزيرة العربية، ومسلمو القاهرة الوطنيون يسمون أنفسهم عادة «المصريين» و«أولاد مصر» و«أولاد البلد» وآخر تلك العبارت الثلاث أكثرها شيوعا فى المدينة نفسها، أما أهل الريف، فيسمون «بالفلاحين» أو «المزارعين» وكثيرا ما يطلق الأتراك على المصريين لفظ «الفلاحين» ويقصدون به معنى الغلظة والجفاء، أو ينبذونهم بأهل فرعون إهانة لهم، فيرد عليهم المصريون كلما اجترأوا على ذلك بتسميتهم «أهل نمرود»[(١)]».

ويذكر أن من عادة المصريين فى هذه الفترة أنهم يطلقون لحاهم بمقدار قبضة اليد تقريبا، إقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم، وهم لمحافظتهم على السنة لا يطيلون الشاربين، ولا يمدونهما على الأقل فوق الشفة العليا حتى لا يضايقانهم عند الأكل أو الشرب وعادة الخضاب ليست شائعة فى مصر لأنهم يحترمون الشيب[(٢)].

(١) إدوارد وليم لين، المصريون المحدثون.........، ص٢٩ - ٣٠.
(٢) إدوارد وليم لين، المصريون المحدثون.........، ص٣٢.

ملابس المصريين:

كانت ملابس المصريين من **الطبقتين العليا والوسطى:** فى النصف الأول من القرن ١٩ عبارة عن «سروال» فضفاض من الكتان أو القطن يشد حول الوسط بشريط طرفاه مطرزان بالحرير الملون وإن كانا تحت الملابس الخارجية، ويصل السروال الى ما تحت الركبتين بقليل أو ينزل حتى الكعبين إلا أن الكثير من العرب لا يلبسون السراويل الطوال لأن النبى حرمها عليهم، بعد ذلك «قميص» أكمامه واسعة جداً تصل حتى المعصم، يصنع من نسيج الكتان الأبيض الرخيص أو من نسيج القطن أو الحرير الموصلى أو الحرير المخلوط بالقطن وكلها مفوفة بيضاء، ويرتدى أغلب الناس فوق هذا، عندما يبرد الطقس «صديرياً» قصيرا من الجوخ أو من الحرير الملون المفوف أو من القطن، ولا أكمام له، ويضاف الى هذا «رداء» طويلا من الحرير المفوف أو القطن يسمى «قفطان ينزل حتى الكعبين.... ثم يلف حول هذا الثوب «شال ملون»، وأخيرا الحلة الخارجية العادية، وهى عبارة عن كساء طويل من الجوخ يسمى «جبة» ..... وبعض الأشخاص يلبسون «البنش» وهو قباء من الجوخ (يحل محل الجبة) .... وهناك رداء آخر يسمى «فرجية» يشبه البنش... يلبسها غالبا رجال العلم[1]» ويلبس الرجال فوق هذه الملابس العباية الصوفية فى الشتاء، أو شال من الحرير الموصلى يلف حول الرأس والكتفين، وغطاء الرأس القلنسوة، أو العمامة بالطربوش الأحمر.

اما ملابس الطبقة السفلى: فهى جد بسيطة، مكونة من «سروال» فوقه «قميص» طويل فضفاض أو ثوب أزرق واسع الأكمام من الكتان أو القطن، أو من الصوف الأسمر.

أما غطاء الرأس، فهو قلنسوة قطنية صغيرة، أو العمامة الملفوفة على الطربوش من الجوخ الأحمر، وقد يكتفى البعض بالطربوش الأحمر المغربى.

---

(١) لين، المصريون المحدثون........، ص٣٢ - ٣٨.

وتمتاز عمامة المسلم باللون الأبيض عن عمامة القبطى واليهودى، فهؤلاء يعتمون باللون الأسود أو الأزرق أو الرمادى أو الأسود الخفيف، ويلبسون عادة الثياب القاتمة، ويرجع استخدام الألوان للتمييز بين المذاهب والعشائر والأسر المالكة الى عهد بعيد، وعمامة الأشراف خضراء.

اما ملابس النساء:

فيقول «لين»: «أما ملابس نساء الطبقتين الوسطى والعليا: فتمتاز بجمال نسيجها، وأناقة زيها وقميص المرأة كقميص الرجل فضفاض، ولكنه قصير، وتلبس النساء «سروالا» من القطن أو الحرير وله حزام يسمى «دكة»، وفوق القميص سترة طويلة تسمى «يلك»[1] يشبه القفطان وله أزرار تشد الى الجسم، وغطاء الرأس «منديل» مربع، وهناك «الطرحة» وهى قطعة طويلة من الموصلى الأبيض محبوكة لطرفين بالحرير الملون والذهب تطرح فوق الرأس تندلى على الظهر. وهذه فى الغالب ملابس المنزل.

اما ثياب الخروج: فتسمى «تزييره» وتعنى هيئة الزيارة فعلاوة على الملابس السابقة فيلبس النساء عند الخروج «التوب» أو «السبلة» يكاد عرض كميه يعادل طوله، ويكون من الحرير، ثم يضعن «البرقع» وهو غطاء للوجه، وهو قطعة قماش من الموصلى الأبيض تحجب الوجه كله ما عدا العينين وتسقط من القدمين، ويشد البرقع الى الرأس بشريط، ثم «الحبرة» من النسيج الأسود، أما الحذاء فهو «الخف» من الجلد.

وهذه الملابس لإخفاء زينة المرأة وكل ما فيها من جاذبية وقد لاحظ «لين» أن نساء الطبقة السفلى حتى فى العاصمة لا ينقبن والثياب الشائعة فى معظم القطر المصرى هى القميص الأزرق أو الثوب والطرحة، أما فى الصعيد الأقصى فأغلب النساء يتغطين بقطعة من الصوف الأسمر القاتم تسمى

---

(١) يلك: بالفارسية قميص نسائي، ويعني في التركية (صديري).

«حُلَلية» تُلَف حول الجسم وطرحة ويتحلين بحلى زائفة مختلفة من أقراط وعقود وأساور[١].

علماء الأزهر:

دخل «لين» الأزهر واتصل بعلمائه أمثال: الشيخ المهدى والعروسى والشيخ العطار شيخ الأزهر، والشيخ (إبراهيم الدسوقى) الذى كان يقرأ له الكتب وخاصة كتب اللغة، وقد اختار الشيخ الدسوقى عن طريق صديق فرنسى هو المستشرق (فرينيل) المقيم بالقاهرة وكان لين يود أن ينسخ له الدسوقى كتاب «تاج العروس» للزبيدى[٢]، ولذلك كان يشترط فيمن يقوم بهذه المهمة أن يكون عالما بأصول المفردات وأن يكون له بين علماء الأزهر مكانة تؤهله لثقة الناس به، فيستطيع بتلك الصفة أن يستعير المخطوطات من المساجد.

فيقول لين: «أعتقد أنه من الضرورى لنجاح عملى أن اتجنب ما قد يجلب لى أو للشيخ الذى يعاوننى فى الحصول على المواد اللازمة لكتابى، إزدراء علماء القاهرة أو غيرهم من السكان المسلمين. والواقع أننى ما كنت أستطيع الحصول على مخطوط ما من مكتبة ملحقة بالمسجد بدون وساطة ذلك الشيخ الذى يستعير المخطوط لنفسه، فيمكننى من استخدامه بتلك الطريقة».

ولين يصف الشيخ الدسوقى بالشح وحدة الطبع، ولكنه فطن الى أن الاستغناء عنه قد يجعل منه عدوا له، ويدفعه الى إرباك عمله، علاوة على أنه كان يدرك صعوبة اختيار الرجل المناسب لهذا العمل بنفسه، وهو لا يملك

---

(١) لين، المصريون المحدثون........، ص٤٢ - ٤٨.

(٢) هو الشيخ محمد مرتضي من أصل يمني كان يعيش في مصر وتوفي سنة ١٢٠٥هـ. راجع ترجمته في كتاب عبد الرحمن الجبرتي عجائب الآثار في التراجم والأخبار، ج٢، ص٢٠٨-٢٢٣. طبعة المطبعة العامرة الشرفية، القاهرة سنة ١٣٢٢هـ.

الوقت الكافى[(١)].

إلا أن الشيخ الدسوقى[(٢)] يثنى على لين فى رسالة له كتبها عن صحبته بلين إبان اقامته بالقاهرة وأعطاها لعلى مبارك فأودعها علي مبارك فى كتابه الخطط عند ترجمته للشيخ إبراهيم عبد الغفار الدسوقى.

فقال الشيخ الدسوقى كثيرا من الثناء على لين فيذكر عنه أنه «صاحب الطبع اللين الماهر الألمعى والأديب اللوذعى رب الأخلاق الجميلة المقرونة بحلى الفضيلة المتميز فى جنسه بالفطنة الوقادة البارع «منصور أفندى زاده» المعروف فى بلده بالمستر لين.

وقال عنه عند أول لقاء له: «وتأملته فإذا إنسان قد وخطه الشيب، وليس فى لسانه لكنه ولا عيب، طويل القامة كبير الهامة تلوح عليه إمارة، فصيح البعارة، كأنه عدنانى أو قحطانى، إلا أنه ذو زى عثمانى، لا يتكلم إلا بفصيح الكلام، وله بفنون الأدب إلمام، فهزتنى إليه أريحة الطرب، وتعجبت من فصاحته مع أجنبيته كل العجب، فالتمس منى الذهاب الى وطنه (مسكنه) ليعرفنى محل سكنه، فلم يكن منى إلا الامتثال وموافقته على ما قال، فرأيت له عادة المصريين فى مأكله ومشربه، وزى الأتراك فى حليته وأدبه ووقع بينى وبينه الاختيار على أن أمر عليه آخر النهار عند رجوعى من تصحيح كتب الرياضة بمدرسة المهندس خانة الفياضة، فربط لى ماهية مع قلة الزمن عظيمة لها عند الفقير وقع فى النفس وقيمة، على أن نقرأ معا كل يوم نحو نصف كراسة من شرح متن القاموس المسمى «بتاج العروس»..... للزبيدى مع التفهم والتفهيم لما صعب أو كان غير مستقيم مع مراجعة ما كان عنده من

(١) عدلي طاهر نور، مرجع سبق ذكره، ص٩٩ - ١٠٠.

(٢) كان الشيخ الدسوقي رئيسا للمصححين بمطبعة بولاق، وكان يصحح الكتب الطبية المطبوعة لطلبة مدرسة الطب مع الشيخ الهراوي ومدرسة المهندس خانة وكان يدرس اللغة العربية لطلبة مدارس محمد علي، وكان محررا في جريدة الوقائع المصرية، وتوفي عام ١٣٠٠هـ. انظر: علي مبارك، الخطط التوفيقية، الجزء ١١، ص٢٢ - ٢٧، الطبعة الثانية، القاهرة سنة ١٩٩٤م، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب.

معتبرات اللغة الصحاح[1]».

وبعد مفارقتى إياه كل يوم فى العشية يكون قد ترجم ما قرأناه الى لغته الانجليزية مرتبا له ترتيب المصباح كعادة المعجمات اللغوية قبل ظهور ترتيب الجوهرى صاحب الصحاح برد كل فصل من فصول القاموس الى محله المعتبر فى الترتيب الأول المأنوس[2]».

وعندما حدثت له (لين) مشكلة مالية بضياع ماله فى «بنك» بسبب إفلاس البنك وحزن لذلك قال له الشيخ الدسوقى: «لا تفكر فى هذه القضية فسترى منى ما يسترك بالكلية» وأخذ يدرس له بلا مقابل الى أن تحسنت حالته فشكره لين على وقوفه معه وقت الشدة مع عدم قدرته على دفع ماهيته.

وأعترف الشيخ الدسوقى بأنه كان يستفيد بعض المعلومات العلمية من لين وبعض المعارف التى حصلها لين فى بلاده، فيقول: «على أنى كنت فى لذة اكتساب معارف من هذا المجلس اليومى وهى عندى ألذ من العوارف[3]».

راي لين في علماء الازهر:

كان الأزهر قد شهد نهضة فكرية وسياسية فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر الميلادى (١٢هـ) وأصبح مهيأ لكى يلعب دورا فى الحياة المصرية بصفة خاصة وفى الحياة الاسلامية بصفة عامة، وتزعم علماء الأزهر النضال الشعبى إبان الحملة الفرنسية، وبعد خروج الحملة الفرنسية الى أن تولى محمد على السلطة فى البلاد برأيهم وبشروطهم، لكن محمد على خذلهم وخدعهم وعصف بأمانيهم وعزلهم عن قيادة الشعب وتولى هو قيادة مصر وسار بها فى طريق الاصلاح على طريقته هو.

ولكن ما انفك الأزهريون منذ خروج الحملة الفرنسية يفكرون فى

---

(١) علي مبارك، الخطط التوفيقية، الجزء ١١، ص٢٢ - ٢٤.
(٢) المصدر السابق، ج١١، ص٢٦.
(٣) المصدر السابق، ج١١، ص٢٧.

إصلاح معهدهم، وكان فى طليعة هؤلاء الشيخ حسن العطار الذى تولى مشيخة الأزهر من ١٢٤٦ - ١٢٥٠هـ فقد كان له ولع بقراءة الكتب المترجمة من اللغات الأوربية خاصة فى علمى الجغرافيا والتاريخ وغيرها من العلوم، وأوفد تلميذه رفاعه الى فرنسا مع البعثة الأولى التى أرسلها محمد على ونصحه بأن يكتب كتابا عن مشاهداته فى فرنسا.

وقابل الشيخ (حسن العطار) المستشرق الانجليزى لين، ونوه لين بالعطار فقال عنه: «ويعتبر الشيخ حسن العطار، وهو شيخ الأزهر الآن (فى الرحلة الثانية ١٨٣٣ - ١٨٣٥م) أحد مشاهير العلماء المعاصرين، وهو وإن لم يبلغ فى التوحيد والفقه مبلغ بعض العلماء معاصريه كالشيخ القويسنى خاصة، ضليع فى علم الأدب، وهو مؤلف كتاب «الإنشاء» الذى يعتبر مجموعة فائقة من الرسائل العربية فى مختلف الموضوعات، وضعها نموذجا للأسلوب الإنشائى، وقد طبع هذا الكتاب فى مطبعة بولاق»[1].

كما أثنى لين على الشيخ (محمد شهاب) الأديب الشاعر، وكان أحيانا يعقد جلسات علمية فى بيته ويحضرها لين فيقول: «وقد اشتهر بحق أيضا الشيخ محمد شهاب بجودة أدبه ورقة شعره، وكان أنسه وذكاؤه يجذبان الاصدقاء الى منزله كل مساء، وكنت أحيانا اشترك فى مسراتهم، فكان الشيخ يستقبلنا فى غرفة صغيرة مريحة، فيدخن كل منا شبكه، وتقدم إلينا القهوة، وكان حديث الشيخ أعذب ما يقدم، وأثنى على المؤرخ المصرى الكبير عبد الرحمن الجبرتى، غير أنه لم يتمكن من رؤيته قبل وفاته فقال عنه: «ويستحق الشيخ عبد الرحمن الجبرتى وهو من مؤلفى القاهرة المتأخرين أن يشار إليه بصفة خاصة إذ أنه وضع تاريخا جليلا لحوادث مصر فى القرن الثانى عشر للهجرة وقد توفى عام ١٨٢٥ أو عام ١٨٢٦م عقب قدومى القاهرة لأول مرة[2]».

---

(١) إدوارد وليم لين، المصريون المحدثون.........، ص١٨٩ - ١٩٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٩٠. والثابت تاريخيا أنه توفي في رمضان سنة ١٢٤٠هـ (١٨٢٥م)، انظر: للمؤلف كتاب: "دور الأزهر في الحياة المصرية"، طبعة القاهرة ١٩٨٦م، ص٤٨٣.

ويعتقد لين أن الخرافة مازالت تهيمن على الفكر فى الأزهر فى كثير من القضايا، فقد ذكر لين أنه وقعت بين الشيخ (محمد الأمير)، والشيخ (محمد البهائى) مناقشة حول وجود رأس الحسين بمسجده بالقاهرة، وقد أنكر الشيخ الأمير وجود الرأس بالمشهد الحسينى فى بعض دروسه، لأنه لم يقم على وجودها أى دليل تاريخى.

ولقد تأثر لذلك القول الشيخ البهائى وبكى فى نفس الليلة رأى رؤيا خلاصتها: أنه رأى النبى صلى الله عليه وسلم فسأله عن حقيقة الأمر، فنبأه بأن الرأس موجودة فى المشهد حقيقة، فذهب الى الشيخ الأمير فى الصباح الباكر وقص عليه رؤيته، غير أن الشيخ الأمير اضطر الى مجاملة الشيخ البهائى وذهب معه الى المشهد وأعلن أمام المزار إيمانه بوجود الرأس فيه ورجع بذلك عن رأيه السابق.

ويدل هذا الموقف على أن الشيخ الأمير اضطر الى مجاراة ما يؤمن به السواد الأعظم من أهل مصر، وقد تثير آراء الأمير الجريئة غضب الجماهير ممن يؤمنون بالأساطير التاريخية وما نسج حولها من خرافات فى مصر.

ولهذا يقول لين: «من المحقق أن العلماء المسلمين (فى مصر) كان يعوقهم طابع الخرافة من المضى فى بعض مناهج الدرس، وقد تتحكم الخرافة فى البت فى نقطة كانت موضع الجدل منذ عصور»[1].

وينفى لين أكذوبة شائعة فى أوربا عن عداء المسلمين للعلم ويذكر أن أوربا تدين للعرب فى مجال معرفة الطب والكيمياء فيقول:

«ويخطئ المسيحيون فى أوربا فى اعتقادهم أن المسلمين أعداء العلم على اختلاف أنواعه تقريبا. والحقيقة أن العلم فى الوقت الحاضر تحده حدود ضيقة فقل من يدرس الطب والكيمياء (وندين بمعرفتنا به للعرب) والرياضيات وعلم الفلك. وتجد أغلب الأطباء والجراحين المصريين حلاقين،

---

(١) المرجع السابق، ص١٨٨ طبعة ١٩٧٥، وص١٤٧ - ١٤٨ طبعة ١٩٥٠.

يجهلون العلم الذى يباشرونه جهلا مضرا، وتنقصهم المهارة فيما يمارسونه ويرجع بعض ذلك الى تحريم الدين تشريح الجسد، إلا أن بعض المصريين الشبان يتلقون الآن دراسة أوربية فى الطب والتشريح والجراحة وعلوم أخرى لخدمة الحكومة.

«وكثيرا ما يرفض المرضى المصريين كل مساعدة طبية متوكلين على العناية الإلهية أو معتمدين على السحر[1].

التوقيت المصري في النصف الأول من القرن ١٩:

كان المصريون حتى منتصف القرن ١٩ وقت وجود «لين» بمصر يقسمون السنة الى ثلاثة فصول: «الشتاء» و«الصيف» و«النيل»، ويستعمل الفلكيون المصريون تقويم «الأبراج القمرية» التى أعتاد أهل الجزيرة العربية تنظيم شئونهم المتعلقة بالفصول عليها.

ويبدأ اليوم فى مصر من غروب الشمس الى الغروب التالى، فيحسب الليل السابق مع النهار التالى، وتسمى الليلة السابقة ليوم الجمعة مثلا ليلة الجمعة، ويوافق غروب الشمس الساعة ١٢ فتكون الساعة واحدة بعد غروب الشمس بساعة. والثانية بعد غروبها بساعتين وهكذا حتى الساعة ١٢ صباحا وبعدها تبدأ الساعة واحدة مرة أخرى والساعة الثانية وهكذا.

ويملأ المصريون ساعتهم ويضبطونها عند كل غروب، إذ أن الأيام تختلف طولا وقصرا[2]. يتوقع لين تقدما علميا وفكريا فى مصر منذ عهد محمد على بسبب اقتباس العلوم الأوربية[3].

---

(١) لين، مصدر سبق ذكره، ص١٩٠ - ١٩١.

(٢) وكان مؤذن مسجد قريتنا "الدراكسة" دقهلية في منتصف القرن العشرين يضبط ساعة المسجد كل يوم بهذه الطريقة الاسلامية ورأيت ذلك بنفسي - المؤلف.

(٣) لين، المصدر السابق، ص١٩٥.

الخرافات:

يتحدث لين فى فصول ثلاثة هى «العاشر» و«الحادى عشر» و«الثانى عشر» عن الخرافات والسحر والتنجيم، ويعتقد أن هذه الخرافات هى التى تعوق المصريين وتقف حجر عثرة فى سبيل تقدمهم.

ومن هذه الخرافات «الجن» والأعتقاد بوجودهم وتأثيرهم على البشر وكذلك «العفاريت». والاعتقاد فى ولاية «الأبله» و«المجنون» وينسبون إليهما الكرامات وأكثر هؤلاء يسيرون عراة تقريبا ويتمتعون باحترام زائد، ويأكل بعضهم التبن والزجاج ويسمون «مجاذيب»[1].

ويحمل المسلمون المصريون (على اختلاف مذاهبهم ما خلا الوهابية) للأولياء المتوفين احتراما وتقديسا لا سند لهم فى القرآن أو الأحاديث أكثر مما يحملون للأحياء منهم، ويشيدون فوق أكثر قبور الأولياء المشهورين مساجد كبيرة جميلة. ويزور المصريون هذه الأضرحة وغيرها أحيانا، إما إجلالا للميت، وقياما بأعمال تستحق الثواب لأجل هؤلاء المكرمين، معتقدين أنهم سينزلون عليهم البركات، وإما بقصد التماس البرء من مرض أو طلب النسل، مقتنعين أن فضائل الميت تكفل قبول دعواتهم قبولا مرضيا، ويقدمون لهم النذور.

وفى كل قرية تقريبا من قرى مصر ضريح لولى يزوره الكثيرون ولا سيما النساء فى يوم خاص من الأسبوع ويحمل بعض النساء إليه الخبز والهدايا والنقود، وقد اعتاد الفلاحون أن يحملو إليه الذبائح، وينذرون النذور التى تذبح عند قبره.

ويكثر الدراويش فى مصر وأكثر طوائفهم: «الرفاعية» و«القادرية» و«الأحمدية» و«البراهمة» و«البيومية» و«الشعراوية» و«الشناوية»، وغيرها من الطوائف المنتشرة فى القاهرة والاقاليم، وتقوم أعمال الدراويش على الذكر واقفين فى حلقة مستديرة أو مستطيلة أو فى صفين متقابلين أو جالسين

(١) المصدر السابق، ص٩٦ - ٢٠٥.

مرددين أسماء الله الحسنى وشهادة التوحيد والأدعية المختلفة. ويكررونها حتى تخور قواهم ويتمايلون بطريقة رياضية مع مصاحبة بعض العازفين على «الناى» أو «الأرغون».

ويتحدث «لين» عن الاعتقاد في «التمائم» و«الأحجبة» التى يستند أكثرها على السحر ويتوهم الناس أن ذلك كله له خاصية خفية عظيمة، وبعضهم يعتقدون أنها تحميهم من الحسد وخاصة الأطفال الصغار.

ويذكر خرافات أخرى منتشرة مثل «ضرب الرمل» و«الودع» و«المندل» واعتقاد الناس فيها[١].

ويذكر «لين» عن أخلاق المصريين في النصف الأول من القرن ١٩م، أنهم كانوا يترددون في طبع الكتب وأنهم كانوا يخشون أن يدنس المداد الذى يطبع به إسم الله، أو الورقة التى يطبع عليها ذلك الاسم المقدس أو أقوال من القرآن، ويخشون أيضا أن تصبح كتبهم عند طبعها رخيصة الثمن فتقع بين أيدى من لا يصونها فيقول: «ومن ثم لم يطبع الكتب فى مصر حتى الآن إلا الحكومة، غير أن اثنين أو ثلاثة استأذنوها فى طبع بعض الكتب فى مطبعتها فأذنت لهم. وأعرف كاتبا هنا رغب طويلا فى طبع كتب كان يثق بعظيم ربحها لم يستطع أن يتغلب على تردده فى شرعية هذا العمل»[٢].

القصاصون في مصر:

يخصص «لين» ثلاث فصول للحديث عن القصص والقصاصين فى مصر، وهى الفصول ٢١، ٢٢، ٢٣ ويبدأها لين بالحديث عن القصاصين الذين يغشون مقاهى القاهرة وغيرها من مدن الأقاليم ويسامرون الناس ببراعة تجذب القلوب، وعلى الأخص طائفة الشعراء أكثر طبقات الرواة عدداً الذين يتخصصون فى رواية قصص أبو زيد الهلالى وغيرها من قصص قبائل الهلالية

(١) المرجع السابق، ص٢١٧ - ٢٤٢.
(٢) السابق، ص٢٤٧.

والزغبية والزناتية، ويصف هذه القصص ويبين قيمتها الاجتماعية والتاريخية، ويرى أنها ذات قيمة أدبية قليلة، وقيمتها الحقيقية فى نظره تبرز فى تصوير عادات البدو وشمائلهم فى جزيرة العرب وشمال أفريقيا.

ويتحدث عن طبقة أخرى من القصاصين يروون الحواديث من سيرة الظاهر بيبرس وهذه الطبقة من الرواة يتلون الشعراء من حيث العدد، وطبقة ثالثة من الرواة والقصاصين يروون حواديث عن سيرة عنتر بن شداد ويسمون «عنترية» وهم أقل عدداً من الطبقتين السابقتين، ويروون أيضا سيرة «ذو الهمة»، وسيف بن زى يزن، وقصص «ألف ليلة وليلة» وهى القصص التى اهتم «لين» بترجمتها الى الانجليزية.

ويقدم لين للقارئ وصفا مختصرا لبعض وقائع هذه القصص، ليعطى صورة من الكتب التى يستمد منها رواة القاهرة مادتهم لتسلية جمهور المستمعين.

ويعزف هؤلاء الرواة على نغمات الربابة الشعبية، ويصحب الراوى عازف آخر على ربابة أخرى من نفس النوع، وهو عزف بسيط يكتفى العازف فيه بنغمة واحدة مقدمة وفاصلا[(١)].

ويتحدث «لين» فى الفصل العشرين من كتابه عن نوع من التمثيل الشعبى الذى يوضح فساد القائمين على جمع الضرائب فى مصر، وهذه الفرق كانت تسمى فرق «المحبظين» يمثلون فى حفلات الزواج والطهور، وفى ميادين القاهرة العامة يضحكون الناس بنكات نقدية ولا يوجد بها عنصر النساء. وإنما يقوم بدورهم رجل أو صبى فى ثياب امرأة.

ويورد لين نموذجا من تمثيلية للمحبظين مثلت أمام الباشا أثناء الاحتفال بختان ولد من أولاده، وكان أشخاص الرواية: ناظرا أى مدير إقليم، وشيخ بلد وخادمة، وكاتبا قبطيا، وفلاحا مدينا للحكومة وزوجه، وبعض

(١) لين. الفصول ٢١، ٢٢، ٢٣، ص٣٣٧ - ٣٥٩.

الموسيقيين والراقصين.

وتبدأ التمثيلية بالطبل والزمر والرقص، ويظهر الناظر ويقول متسائلاً: كم قرشا دين عوض بن رجب؟

فيجيب العازفون الذين يقومون بأدوار الفلاحين: «مر النصرانى بالبحث فى السجل» فيسأله شيخ البلد: «كم على عوض بن رجب؟»

فيجيبه: «ألف قرش».

فيسأله: كم دفع؟

فيقول: خمسة قروش

فيخاطب الفلاح قائلا: «يا رجل لماذا لم تحضر النقود؟

فيجيبه: ليس عندى نقود.

فيصيح الشيخ: ليس عندك نقود؟ اطرحوه ويأتون بسوط ويضربونه به.

فيستغيث الفلاح بالناظر وذيل حصانه وسروال زوجته وعصابة رأسها.

فينتهى الضرب بعد عدة صيحات، ويقاد الى السجن.

وتحضر إمرأة الفلاح فيطلبون منها أن تأخذ شيئا من الكشك والبيض والشعرية وتذهب الى منزل الكاتب وتستعطفه ليخلص زوجها.

فتذهب الزوجة بالهدية الى الكاتب وهو «المعلم حنا»

فتقول له: «يا معلم حنا تفضل بقبول هذه الهدية وأنقذ زوجى.

فيقول الكاتب لها: «أحضرى عشرين قرشا أو ثلاثين رشوة لشيخ البلد فتنصرف وتعود بالنقود وتسلمها الى شيخ البلد، فيأخذها ويقول حسن جداً وينصحها بأن تذهب الى الناظر. فتتكحل الزوجة وتتخضب وتقصد الناظر وتحييه وتبتسم له وتطلب منه تخليص زوجها، وتظهر له أنها راغبة فى مكافأته على هذا المعروف.

فيقبل الناظر ويقوم بالدفاع عن زوجها ويخرجه من السجن[١].

ولا شك أن هذا النوع من التمثيل كان يوضح فساد نظام جمع الضرائب فى مصر فى هذه الفترة وانتشار الرشوة والمحسوبية. ولم يلتفت أحد من مؤرخى مصر من تسجيل هذا الفن الناقد، وهو شبيه بفن خيال الظل الذى كان منتشرا فى مصر فى العصر المملوكى مع وجود فارق وهو أن خيال الظل كان من وراء ستار ويستعمل الظل، وتحدث عنه بن اياس فى كتابه بدائع الزهور فى وقائع الدهور.

ويتحدث لين عن أعياد المصريين وما فيها من خرافات فى الفصول ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧. وعادات سيئة واختلاط الرجال بالنساء فى صور لا تمت الى الاسلام بصلة كالإحتفال بيوم عاشوراء، وهو اليوم العاشر من المحرم من كل عام وانتشار التسول فى هذا اليوم وخاصة من المتسولات النساء ويرجع كثرة المتسولين فى مصر الى ميل المصريين الى الاحسان ويقول «لين» بأنه يبدو أن تلك العادة أى الاحتفال بيوم عاشوراء نقلت عن اليهود[٢]. ومن الأعياد استقبال قافلة الحجاج العائدين من الحجاز، ومن الأعياد الاحتفال بالمولد النبوى الشريف كل عام فى ليلة ١٢ من ربيع الأول فى بركة الأزبكية، وما يقوم به الدراويش السعدية، حيث يركب شيخهم صهوة جواده وينام الدراويش منبطحين على وجوههم ويمشى الحصان على أجسامهم وكثيرا ما تحدث إصابات لهم، وبعضهم لقى حتفه أو أصيب بضرر بالغ ويعتقدون خطأ أنها من الكرامات[٣].

أ. د. مصطفى رمضان

---

(١) لين، ص٣٣٥ - ٣٣٦.

(٢) السابق، ص٣٥٩.

(٣) السابق، ص٣٨٠.

المراجـــــع

١- إدوارد وليم لين، المصريون المحدثون شمائلهم وعاداتهم، ترجمة عدلى طاهر نور، نشر دار النشر للجامعات المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة سنة ١٩٧٥م.

٢- عدلى طاهر نور، المستشرق الكبير إدوارد وليم لين، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة سنة ١٩٧٣م.

٣- على مبارك، الخطط التوفيقية، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٩٤م، جزء ١١.

٤- عبد الرحمن الجبرتى، عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، طبعة المطبعة العامرة الشرفية، القاهرة سنة ١٣٢٢هـ.

٥- د. مصطفى محمد رمضان، دور الأزهر فى الحياة المصرية إبان الحملة الفرنسية ومطلع القرن التاسع عشر، طبعة القاهرة سنة ١٩٨٦م.

٦- د. مصطفى محمد رمضان، جهود علماء الأزهر فى الترجمة فى عصر محمد على، بحث مقدم الى المؤتمر الدولى عن الترجمة، جامعة الأزهر، فى الفترة من ٢٣ - ٢٥ يوليو ١٩٨٨.

الأزهر الشريف

بين

المراغى والظواهرى

بحث موثق بالوثائق النادرة التي تنشر لأول مرة

بقلم الدكتور / مجاهد توفيق الجندي

أستاذ كرسى الحضارة الاسلامية بجامعة الأزهر

أولاً

الأزهر في عهد الشيخ محمد مصطفي المراغى شيخ الأزهر

اسرته ونسبه:

هو محمد بن مصطفى بن محمد بن عبد المنعم القاضى، من أسرة عريقة فى خدمة العلم والقضاء توارث القضاء فيها خلف عن سلف ومن قبل هذا تلقب بأسرة القاضى.

ولقد عرف والده بالورع والتقوى والعلم، وكان للأسرة مكانتها ومنزلتها. وكانت دارهم دار كرم، ومنتدى أفاضل القوم، بل كانت تعرف لدى الجميع بأنها مقصد أهل الخير، وذوى الحاجات الذين يريدون حلاً لمشكلاتهم على يد الشيخ «مصطفى المراغى» وذلك لما له من تقدير خاص ومكانة ممتازة فى نفوس القوم، ولازال الحىّ الذى تقع فيه دارهم يعرف «بحى القاضى أو حى الشيخ»[1] كما لقبت هذه الأسرة بأسرة المراغى نسبة إلى بلده المراغة من أعمال مديرية جرجا بصعيد مصر.

---

(١) الإمام محمد بن مصطفي المراغي والأدب الإسلامي في تراثه (رسالة ماجستير) إعداد: أحمد يوسف محمد خليفة، ص٢٧، إشراف أ. د.: محمد عبد المنعم خفاجي، عميد كلية اللغة العربية بأسيوط.

رزق والد صاحب بحثنا بأثنى عشر مولودا، أربعة أولاد، ثم أربع بنات، ثم أربعة أولاد هم[1]:

(١) **الشيخ: «عبد العزيز مصطفي»** الإمام بوزارة الأوقاف وقد توفى فى السادس عشر من نوفمبر سنة خمسين وتسعمائة وألف وله من المؤلفات كتاب عن «ابن تيمية وبعض رسائل فى الشريعة الإسلامية».

(٢) **المهندس «يوسف بن مصطفي»** المفتش بتعمير الصحارى، والمتوفى فى الخامس من مارس سنة ثلاث وخمسين وتسعمائة وألف.

(٣) **«مصطفي بن مصطفي»** عمدة المراغة السابق، والمتوفى فى السادس والعشرين من مارس سنة ثمان وخمسين وتسعمائة وألف.

(٤) **الشيخ «عبد الله بن مصطفي»** رئيس التفتيش الدينى بالأزهر سابقاً، والمتوفى فى السادس عشر من يونية سنة خمس وستين وتسعمائة وألف، ومن مؤلفاته: «الزواج والطلاق فى جميع الأديان – حقوق أهل الذمة فى الإسلام – ديوان الخطب الرشيدة فى الوعظ والإرشاد، العظات البينات، الفتح المبين فى طبقات الأصوليين، الشهاب فى توضيح الكتاب» ورسائل أخرى.

(٥) **«إسماعيل بن مصطفي»** المزارع والمتوفى فى السابع عشر من يوليو سنة تسع وستين وتسعمائة وألف.

(٦) **«الشيخ محمد بن مصطفي»** وهو من تلامذة الإمام «محمد عبده» وأقربهم إليه ولد فى ٩ مارس سنة ١٨٨١م.

وقد درس فى الأزهر، وحصل على الشهادة العالمية، وعمل فى القضاء فى السودان، ثم نقل إلى مصر مفتشا بوزارة الأوقاف ١٩٠٧م، ثم عاد إلى السودان وعين قاضياً لقضاة السودان سنة ١٩٠٩م، ثم نقل إلى مصر سنة ١٩١٩م بوظيفة رئيس للتفتيش الشرعي وتقلب بعدها فى عدة مناصب كان من أهمها رئاسة المحكمة العليا الشرعية فى سنة ١٩٢٣م. وفى سنة ١٩٢٨م عين شيخا للأزهر[2].

من ابرز اعماله: تقريره عن الأحوال الشخصية الذى صدر القانون المصرى عليه. ولم يتقيد فيه بالمذاهب الأربعة بناء على دعوته إلى الاجتهاد

---

(١) المرجع السابق، ص٢٨.

(٢) محمد سليمان: دور الأزهر في السودان ص٥٦، ص١١١، -١١٣، طبع الهيئة العامة لكتاب ١٩٨٥م.

ونبذ التقليد، وإصلاح الأزهر والعمل على تجديده، وفتواه في جواز ترجمة القرآن.

مؤلفاته: بحث في ترجمة القرآن الكريم «رسالة الأولياء والمحجورين» بحوث في التشريع الإسلامي، الدروس الدينية، التي كان يلقيها في المسجد ويحضرها الملك فاروق الأول بالإضافة إلى تفسيره لأجزاء من القرآن الكريم، له بحوث فقهية في قانون الزواج والطلاق. توفى في ٢٢ أغسطس سنة ١٩٤٥ بالإسكندرية[١].

(٧) **الشيخ «أبو الوفا بن مصطفى»** الأمين المساعد لمجمع البحوث الإسلامية سابقاً رحمه الله.

ومن مؤلفاته: لباب البحث في شرح كتاب البعث لابن أبي داود السجستاني واللباب في شرح الشهابي للقضاعي. من قضايا العمل والعمال، مبادئ الإسلام في تنظيم الأسرة. فكرة التوحيد في القرآن. من رياض السيرة النبوية، وهو أول واضع لفهرس مكتبة الأزهر.

(٨) **«أحمد بن مصطفى»:** ولد سنة ١٣٠٠ هـ في العاشر من أكتوبر سنة ١٨٨٣م، ببلدة المراغة من أعمال مديرية جرجا بصعيد مصر[٢]، على الشط الغربي للنيل في شمال جزيرة شندويل[٣]، ونشأ فيها وبدأ تعليمه في كتاب القرية فحفظ القرآن الكريم وجوده.

وقد ترجم للشيخ محمد مصطفى المراغي صديقه الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد[٤] ترجمة ضافية يقول فيها:

سنتحدث إلى ناشئتنا عن الأستاذ المراغي الذي ملأ الدنيا وشغل الناس، والذي ترك في الدنيا دوياً كأنما تداول سمع المرء أنمله العشر، والذي شاد الزمان بذكره، وتزينت بحديثه الأسمار، إي والله، لقد ملأ الدنيا فما رقعة من رقاع هذه الأرض الفسيحة يعنى أهلها بشؤون العرب والإسلام إلا وفيها عن بعض شأنه حديث، وما بيت من بيوت الشرق كله والعالم الإسلامي إلا كان

---

(١) الإمام محمد بن مصطفى المراغي والأدب الإسلامي في تراثه ص٢٧، والشيخ المراغي بأقلام الكتاب - تأليف: أبو الوفا المراغي ص٢٤٩ - الطبعة الأولى ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م. منهج المدرسة العقلية الحديثة١/ ١٩٣.

(٢) مجلة الأزهر - الجزء الرابع السنة السابعة والخمسون - ربيع الآخر ١٤٠٥هـ - يناير ١٩٨٥م ص ٥٦٣.

(٣) المنجد في اللغة والأدب والعلوم، تأليف لويس معلوف ص.٤٩ المطبعة الكاثوليكية بيروت.

(٤) نشرت في مجلة الكاتب في نوفمبر ١٩٤٥، أبو الوفا المراغي: الشيخ المراغي بأقلام الكتاب صـ١٠٧ - صـ١٢٣ طبعة أولي سنة ١٣٧٦هـ، ١٩٥٧م المطبعة المنيرية بالأزهر د. ت.

في سامر أهله منه ذكر، وما لسان يتحدث عن العروبة أو شأن من شؤون المسلمين إلا كان له فيه الشرد السائرات.

لقد خطا الأستاذ المراغي بالتعليم الديني وأهله خطوات عملية جريئة موفقة وقف المصلحون من قبله متهيبين أن يذيعوها في الناس على أنها آمال يحققها المستقبل الكفيل بتحقيق الآمال، وما منهم إلا من استقصى الجهد وأفرغ الوسع في الوصول بهذا العهد إلى المنزلة التي تهيئه لها تاريخه المجيد.

نعم، خطا الأستاذ المراغي بالتعليم الديني بخطوات عملية جريئة موفقة تهيبها المصلحون من قبله رغم ما لكل منهم من المقام المحمود، والنظرة العجلى إلى مناهج الدراسة التي كان الأزهريون يعكفون عليها في مستهل القرن الحاضر (القرن الرابع عشر الهجري) ثم إلى المناهج التي كان للأستاذ المراغي شرف اقتراحها واستصدار الأوامر الملكية بها والإشراف على تنفيذها عقداً كاملاً[1]، النظرة العجلى إلى كل أولئك كافية للشهادة على صحة ما يحمل هذا القول من الدعاوى.

وخطا بأهل التعليم الديني أنفسهم خطوات عملية جريئة موفقة لم تهيأ للمصلحين من قبله أن يسيروها. فقد كان الجمهرة من الأزهريين شيوخا وطلابا يتعارفون أفكاراً لم يكن ينبعث الأمل في الإصلاح معها إلا بمقدار ما تنبعث أشعة الشمس إلى مظلمات السجون أو إلى بيوت الريف في مصر. كانوا على أن في جواز الاشتغال بعلم المنطق ثلاثة أقوال: أحدها يحرم الاشتغال به بتة، وكانوا على أن العالم الذي يقرأ لتلاميذه المنطق، بله علوم الفلسفة، زنديق ملحد. وفي وقت ما ثار بعض كبار الأساتذة على الشيخ الإمام «محمد عبده» لأنه كان يقرر مذهب المعتزلة في بعض مسائل الكلام. ووجد الشيخ «محمد عبده» الجهد الجاهد حين أراد أن يعلم أبناء الأزهر «الحساب والجبر والجغرافيا والتاريخ». وقد اختصم جماعة منهم لأن واحداً من «طلبة العلم» كان يحمل في يده جزءاً من «فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية» وهو رجل يدعي الاجتهاد وينال من كرامة الأئمة وعلماء الدين. وكان الشيخ «سيد المرصفي» إلى أن مات رجلاً جاهلاً مبغضاً لأنه لا يحسن شيئاً إلا قراءة الأدب وفهمه، وكان شيخ من جلة شيوخي ينصحني ألا أقرأ كتب الأدب

---

(١) اقترح الأستاذ المراغي هذه النظم وتقدم بها في سبتمبر سنة ١٩٢٩ ثم استقال من المشيخة في ١٠ أكتوبر سنة ١٩٢٩ فصدرت بعده معدلة، فلما عاد في ١٩٣٥ أعادها سيرتها الأولى.

علانية فإن ذلك فى نظر كبار الشيوخ – وهم أعضاء لجان الإمتحان – أمارة الجهل وعلامة على الإنصراف عن العلوم النافعة. ولست أنسى ذلك اليوم الذى اجتمع فيه لفيف من العلماء فى بيت عظيم من رجالات الأزهر، وكلهم متألم صاخب أو مشفق راث أو ناصح مستتيب، ذلك لأن ابن هذا العظيم الأزهرى كتب فى بعض المجلات مقالاً علمياً يحبذ فيه رأى ابن تيمية فى أن الطلاق الثلاث دفعة واحدة تقع به طلقة واحدة ويلغو لفظ العدد.

فأين هذا مما عليه رجال الأزهر الآن؟ من العجيب أن كثيراً منهم يفخر اليوم بأنه من تلاميذ الشيخ «محمد عبده» وكانت التلمذة للشيخ – عند الأزهريين – سبة لا يقوى على احتمالها إلا من عصم الله، ومن العجيب أن كثيراً منهم يفخر اليوم بأنه قرأ كتب الفلسفة ودرس النحل كلها دراسة وافية وكان الظهور بذلك إلى عصر قريب من وسائل هجران الإخوان وقطيعتهم، ومن العجيب أن كثيراً منهم يعلن رأيه فى التشريع الإسلامى غير مبال ألا يوافق فلاناً أو فلاناً بل هو يعلن زيف قول فلان وفلان، وكان ذلك إلى زمن أدركنا طلائعه سبباً فى النفى والتشريد، وأعجب من ذلك كله أن يبعث جماعة من شباب الأزهريين إلى أوربا ليتعلموا فى جامعاتها ويخرج شيخ الأزهر بنفسه ليودعهم تحوطه الجمهرة من العلماء ويحدثهم أمام طلاب الأزهر وشيوخه عن آمال الأزهريين التى عقدوها عليهم، ثم يعود بعض هؤلاء فيجازيه شيخ الأزهر على سعيه أو فى ما استطاع من الجزاء، ويرضى الأزهريون عن ذلك كله ولا يرون فيه مروقاً عن الدين ولا قطعاً لما أمر الله به أن يوصل، وقد كان حكمهم على ما دون ذلك إلى وقت قريب أفدح من هذه الأحكام، ذلك بعض ما هيأت له عقول الأزهريين موجة الإصلاح التى بدأها شيخ الإسلام ومفتى الديار المصرية الشيخ «محمد المهدى العباسى» وكان موجهها وداعية الخير فيها الشيخ الإمام «محمد عبده» ثم كان بطلها وفارس حلبتها شيخ الإسلام الأستاذ «محمد مصطفى المراغى».

كان من بعض آثار الأستاذ المراغى أن هيأ الأزهر ورجاله للقيام برسالتهم التى ينتظرها الإسلام والمسلمون منهم، وأن جلى لأعين الأزهريين الطريق إلى بلوغ الغاية التى يرتقبونها ويرتقبها منهم الشرق والشرقيون.

لقد كان الأزهر إلى عهد غير بعيد يعيش بمعزل عن الناس لا يشعر أهله بما يحيط بهم ولا يشعر الناس بهم، فلم يكن من هم أحدهم إلا أن

يتلقى درسه أو يلقيه على النمط الذى تلاحقت عليه القرون، مكتفياً بما ينال من رزق ضئيل أو ربما يرسل إليه قومه من عيشة الكفاف، وكان يعتقد أن تغيير شئ مما جرى عليه سلفه من الشيوخ والطلاب أمر لا ينبغى له أن يفكر فيه، سواء أكان التغيير فى أسلوب الحياة أم كان فى أسلوب التعليم، ولقد كان من شأن بعضهم أن يدخل فى أول العام الدراسى من باب الأزهر ثم يخرج منه إلا أن ينصرم العام كله وينصرف الأساتذة والطلاب إلى بلادهم، بل لقد كان من شأن بعضهم أن يحبس نفسه على الدراسة والاستذكار فى داخل الأزهر فلا يبرحه حتى يصبح عالماً ويؤذن له فى التدريس.

وشاهد الأستاذ المراغى بعض ذلك وهو طالب فى الأزهر وأدرك أن لهذا من الأثر فى طلاب الأزهر وعلمائه ما لا يمكن إصلاحه إلا بمجهود الجبابرة، وأى أثر أبلغ تأصلا فى نفس رجل يهيئ نفسه لتهذيب الناس ودعوتهم إلى الله بالأسلوب الذى يفهمونه من حياة كل ما فيها يدعوه إلى العزلة عن الناس والابتعاد عنهم إن لم يكن يدعوه إلى تهجينهم والنيل منهم - بل كيف يتسنىٰ لرجل يعد نفسه لتقويم الناس على الوجه الذى يفهمونه وهو لا يفهم أسلوبهم فى الحياة ولا يعرف طريقهم الى التفكير؟

ثم كيف تكون حال الأزهريين أنفسهم بين غيرهم من صنوف المتعلمين فى الأمة، وهؤلاء يسيرون إلى الأمام بخطى واسعة وأولئك يقفون فى حياتهم عند ما بلغته الحياة منذ قرون، إنهم لابد أن يعيشوا غرباء حتى عن أهليهم وذوى قرابتهم، وذلك بعض العلة فى وجود الحواجز البعيدة الأثر بين الأزهر فى عهده القديم وبين غيره من طوائف الناس، بذل الأستاذ المراغى إذن جهود الجبابرة التى لم يكن له بد من بذلها لكى يخرج الأزهريين عن مألوفهم وليقترب بهم من صفوف المتعلمين فى الأمة ليتعارف بعضهم إلى بعض.

وسلك لذلك الطريق الذى امتلأت نفسه يقيناً وقلبه عقيدة بأنه الطريق الذى يؤدى إلى الغرض المنشود، وهو الطريق الذى سيعلم من لم يكن يعلم من الأزهريين أنه النهج الواضح والسبيل الصحيح، وبذل الأستاذ المراغى جهود الجبابرة ليقنع الطوائف المثقفة فى الأمة بأن الأزهر الذى حفظ التراث الإسلامى فى وقت كان العالم كله يهيم فى بيداوات الضلال لا يمنعه من مسايرة الحياة العلمية الجديدة ذلك الركود الذى أصابته به الأحداث، وليقنع أولى الأمر فى مصر بأن الأسباب التى دعت أسلافهم إلى التفكير فى إنشاء

معاهد تقوم بحراسة بعض ما كان الأزهر يقوم على حراسته من علوم الدين واللغة قد زالت الآن تماماً وأن الجو في الأزهر واستعداد أهله لتقبل النظام الحديث من حيث الجوهر والشكل معاً لم يبق معهما بد من إسناد كل ما كان يسند إلى أهله قبل التفكير فى اقتطاع بعض ما هو من أخص شؤونه، وبذل الأستاذ المراغى جهد الجبابرة ليقنع الأزهريين أنفسهم بأن صالح الجيل الحاضر منهم وصالح الأجيال الآتية يفرضان عليهم مسايرة النهضة العلمية الحديثة، وألا يقفوا حيث يسير الموكب من حولهم، وأن ذلك لا يخالف شيئاً من قواعد الدين بل ولا يخالف شيئاً من صحيح ما جرى عليه سلف المؤمنين الصالحين، وما زال هو بهم حتى أقاموا الدليل على سلامة فطرتهم وكامل أهليتهم وأنهم بشئ من التوجيه الصحيح مستطيعون أن يكونوا أعضاء نافعين فى هذا المجتمع، وليس على ولاة الأمر إلا أن يقبلوا عليهم بعض الإقبال فإذا هم سباقون إلى تلبية أطماع الأجيال الحاضرة والآتية؛ فإن مما يقعد بالعامل المجد أن يجد عمله غير مقدور وسعيه غير مشكور، وأن يجد ميزان المكافأة لا يزنها بما يزلف الناس من أعمال وإنما يزنها بما يتقدمون به بين يدى رغباتهم من صيحات وبما يدلون به مما لا يتفق مع صفات المروءة وكرامة ذوى الكرامات.

ولد الشيخ «محمد مصطفى المراغى» فى اليوم التاسع من شهر مارس عام ١٨٨١ الميلادى، فى «المراغة» من أعمال مديرية «جرجا» بصعيد مصر الأعلى، وفى بيت أصدق ما يقال فيه إنه لم يبلغ به المجد المادى أن يكون من بيوت السراة فى الصعيد، ولم يقعد به المجد الأدبى عن أن يكون مثابة للناس يقصدونه من بعيد فيضيّفهم صاحبه ويفصل فيما يرفعونه إليه من مشاكلهم ويشير على من يستشيره بالرأى الأسدّ، وحساب الثروة فى ريف مصر وفى قرى الصعيد مما لا يلتفت إليه غير «صراف» القرية و«أقلام الحسابات» فى المديرية، فكم بيت تراه نجعة الرائد ونزل القاصد ومن حوله بيوت تعج بالناطق والصامت فلا يرتادها أحد ولا يلقى عصاه فيها إنسان، وكم بيت يكبر الناس أهله وينزلونهم بمنزلة الإجلال والاحترام ومن حوله بيوت فشت لأهلها فاشية من مال وهم يودون لو بسط لهم من المنزلة بعض ما أحاط بأهل ذلك البيت فلا يبلغون بعض ما يريدون.

وتعلّم الشيخ فى القرية ما كان يتعلمه أمثاله ونظراؤه فى ذلك العهد، فحفظ القرآن، وقرأ وكتب، ثم تلقى على أبيه بعض العلوم، فلما آن الوقت

الذى يرتحل فيه قرناؤه إلى القاهرة ليلتحقوا بالأزهر سافر فيمن يسافرون من أهل القرى المجاورة لهم، وانتسب إلى الأزهر، وتلقى العلم على شيوخه من طبقة الشيخ الإمام «محمد عبده» ولم يقع لى على وجه التحديد ثبت بأسماء شيوخه وما تلقى عنهم من الفنون والكتب، غير أننى أذكر حديثا له حدثنيه يستفاد منه أنه تلقى علوم العربية على المرحوم الشيخ «على الصالحى» وكان الشيخ على يومئذ من شباب العلماء فى الأزهر الناضجين المحققين وعليه تخرج جمهرة من الأساتذة الفحول، وهو عم المرحوم عبد الحميد سليمان باشا وأخيه أحمد سليمان بك، ولست أدرى على وجه التحديد متى بدأ اتصال المراغى «المجاور» بالشيخ الإمام «محمد عبده» ولكن الذى لا شك فيه أنه حضر دروس التفسير التى كان الشيخ يلقيها فى «الرواق العباسى» وهى — فوق أنها تفسير للقرآن الكريم — دروس فى الاجتماع والتاريخ الإسلامى والتوجيه العام لشباب المسلمين عامة وشباب الأزهريين خاصة.

وعكف الشيخ «المراغى» على دروسه يذاكرها ويبحثها بحث المستقصى الراغب فى الوصول إلى الغاية واكتناه الحقيقة، حتى اشتهر بين إخوانه بالذكاء ووفرة التحصيل، وكانت له رفقة من شباب الأزهر النابهين فكانوا يجتمعون على استذكار الدروس قبل تلقيها على الأساتذة كما جرت عادة الأزهريين، كما كانوا يجتمعون على قراءة الكتب التى لم تكن فى الأزهر، وتلك مزية ظاهرة من مزايا رفقة الأزهر يومئذ.

حدثنى المرحوم الشيخ عبد المجيد الشاذلى شيخ معهد طنطا الأسبق طيب الله ثراه — وكان الشيخ عبد المجيد رحمه الله أمة وحده، كما كان مثلا للتصون والعفة ومكارم الأخلاق وكانت قد جرت الأحداث عليه فمنعته ما كان يجب له من تقدم، ومشت الوشايات به فاضطهد وأبعد، وكان هذا الحديث فى أوائل مشيخة الأستاذ المراغى الأولى، وكان الشيخ عبد المجيد مدرساً فى معهد طنطا — قال: دعانى الشيخ المراغى إلى زيارته بمكتبه، فلما دخلت عليه بدأ الحديث بقوله: لقد هنأنى بمشيخة الأزهر من أعرف ومن لم أعرف من العلماء، ولم يتخلف عن ذلك إلا رجل واحد كان يسرنى أن يكون هو المهنئ، وإن تخلف أكثر المهنئين، فأجبته: إنى عرفت فى أيام طلب العلم شاباً ذكياً متوقد الذهن وافر المحصول هو الطالب محمد مصطفى المراغى، ثم عرفت فى أول العهد بالتدريس مدرساً عميق الفكرة واسع الأفق جيد العبارة

هو العالم المدرس الشيخ محمد مصطفى المراغى، ثم سمعت أن الشيخ المراغى يتولى في السودان قضاء القضاة وأنه موفق إلى القيام بواجبات هذا العمل ثم علمت أن الشيخ محمد مصطفى المراغى قد صار شيخاً للأزهر وللأزهريين كلهم، ولما كنت أحب الخير كل الخير للأزهر والأزهريين انتظرت ما يجرى به القضاء على يدى شيخ الأزهر الجديد، فإن رأيت خيراً جئت فهنأته بأنه قد جرى على ما كانت تدل عليه مخايل بدايته، وإن كانت الأخرى لم أجشم نفسى ما يتجشمه الناس ولم أندم على شئ، فقال له شيخ الأزهر: إنى أشكر لك هذا الشعور، ولعل الله أن يوفقنى إلى عمل أستحق به تهنئتك، وسألت الشيخ عبد المجيد بعد هذا الحديث: أفكانت نعوتك التى أضفيتها على الطالب المراغي والمدرس المراغى حقيقة أم كنت تجامل بهذا القول بعض زملائك وقد صار أمر الأزهر بيده؟ وكان الشيخ أستاذى ولى عليه دالة التلميذ الوفى، وكان من خلصان أبى ولى عليه دالة ابن الأخ الحبيب، ولكنه لم يحتمل هذا الكلام، ثم قال: أفتظن بى وأنت تعرف الكثير عنى أنى أتملق الشيخ أو أعتذر له؟ الحق أنه كان طالباً ممتازاً، وأنه كان مدرساً ممتازاً، وأنه لو بقى فى الأزهر لم يقعد به ذلك الامتياز عما بلغه اليوم. هذا رأى إخوانه فيه، وإذا وقرك كبيراً من عرفك صغيراً فأنت بمنزلة فوق منازل التوقير والإجلال.

وفى عام ١٣٢٢ من الهجرة (١٩٠٤م) دخل امتحان شهادة العالمية، وحصل على الدرجة الثانية، وكانت سنه يومذاك أربعة وعشرين عاماً، ولعله أصغر علماء الأزهر سنا فى ذلك التاريخ من غير أبناء العلماء.

نعم، لعله أصغر من حصل على شهادة العالمية سنا فى ذلك التاريخ من غير أبناء العلماء! فقد كان العمل فى ذلك الحين جاريا فى الأزهر على أنه لا يتقدم لطلب الامتحان إلا من تلقى العلوم كلها وحضر الكتب «المعتبرة» وأنس من نفسه الكفاية ونال بذلك شهادة من شيوخه، على ألا تقل مدة انتسابه فى الأزهر عن اثنتى عشرة سنة، ثم كان العمل جاريا فى ذلك الحين على أن تنعقد لجنة الامتحان فى الوقت الذى يختاره شيخ الأزهر فتمتحن من يسمح الوقت بامتحانه ثم تؤجل الامتحان إلى قابل، فربما بقى الطالب السنوات ذوات العدد ينتظر الدعوة إلى الامتحان ولا يسمح الوقت بامتحانه، وكان أقل ما ينال أبناء العلماء من الكرامة ألا يطول بهم انتظار الدعوة إلى الامتحان.

وليس عجيباً فى ذلك الحين أن يحصل الشيخ المراغى على الدرجة الثانية، وهو الطالب الذكى المتوقد الذهن والوافر المحصول، إذا علم أن الشيخ الإمام «محمد عبده» لم يحصل قبل ذلك على ما هو أوفر حظا منه، على أن الدرجة الثانية نفسها لم يكن لينالها الطالب إلا بالجهد الجاهد والنصب العظيم، وكان يكفى أن يكون فى لجنة الامتحان عضو واحد يرى أن يحرمه الدرجة الأولى لينزل التقدير به إلى الثانية؛ إذ كان الشرط فى استحقاق الدرجة الأولى إجماع الآراء، ومن لك بأن يجمع على تفوقك ستة من أساطين العلماء؟

وكان الحصول على شهادة العالمية يتبعه لا محالة الإذن لحاملها بالتدريس فى الجامع الأزهر؛ لأن عدد الخريجين لم يكن يزيد عن أصابع اليدين فى العام، ولأن الدولة لم تكن تتكلف لعلماء الأزهر شيئاً يستحق أن يمنع منه الراغب فيه، وكانت للأحناف من الخريجين مزايا، ولمن يحصل منهم على إحدى الدرجتين الأولى والثانية خاصة، وبعض هذه المزايا أنهم يدّرسون ريثما تدعوهم وظيفة القضاء الشرعى.

إذن لم يكن بد للشيخ الناشىء أن يتصدر حلقة التدريس فى الأزهر، وتبدأ هذه الفترة من حياته فى أول شهر «أغسطس» من عام ١٩٠٤ الميلادى وتنتهى فى ٣٠ من شهر «أكتوبر» من العام نفسه، ويظهر أن أثره كان ظاهراً فى هذا العمل فقد بقى الشيخ عبد المجيد الشاذلى يحفظ للمدرس المراغى -على وجازة زمنه فى التدريس أنه كان مدرساً «عميق الفكرة واسع الأفق جيد العبارة». ولم يكن نظام الأزهر يومئذ يقيد الطالب بحضور درس معين أو يقيد العالم بقراءة كتاب معين أو بالتزام وقت، بل كان الطالب يتلقى الكتاب الذى يختاره له متولى أمره إن يكن فى بداية حياته، وعلى الشيخ الذى يختاره أو يختار له، وكان العالم يدرس الكتاب الذى يختاره أو يقترحه عليه أبناؤه، ويختار الوقت الذى تسمح به ظروفه؛ فكان أثر العالم الظاهر فى كثرة عدد طلابه وفى تزايدهم يوما بعد يوم.

وفى أول نوفمبر من عام ١٩٠٤ الميلادى، عُيِّن الشيخ «محمد مصطفى المراغى» قاضياً لمديرية دنقلا بحكومة السودان، وقاضى قضاة السودان يومئذ صديقه المرحوم الشيخ «محمد هارون عبد الرازق». وبعد قليل نقل الشيخ «المراغى» قاضياً لمدينة الخرطوم. وفى عام ١٩٠٧م اختلف هو وقاضى القضاة

والسكرتير القضائى فى وجهة النظر على اختيار المفتشين بالمحاكم الشرعية فى السودان، فآثر أن يستقيل من منصبه وأن يعود إلى مصر فعاد فى أوائل سبتمبر من هذا العام.

وفي التاسع من شهر سبتمبر ١٩٠٧م عين مفتشاً للدروس الدينية بديوان عموم الأوقاف بمصر. وفى هذا الوقت عاد للتدريس فى الجامع الأزهر مع تولى هذا العمل، وقصد درسه كثير من الطلاب النابهين فى الأزهر.

وفى عام ١٩٠٨م زاره «سلاطين باشا» وكان وكيلا لحكومة السودان بمصر، وعرض عليه أن يكون «قاضى القضاة» بحكومة السودان، فقال له: إن حكومة السودان فى العام الماضى أبت علىّ وظيفة «مفتش بالمحاكم الشرعية» فكيف ترضى اليوم أن أكون «قاضى القضاة»؟ قال: إنها اقتنعت اليوم بما لم تكن تقتنع به، وإننى أريد أن أعرف الشروط التى تجعلها أساساً لقبول هذا المنصب الخطير، فشرط شروطاً كان عقدة العقد فيها أن يكون تعيينه بأمر يصدره «خديو مصر» وكان «سلاطين باشا» مقتنعاً بأنه لا يصلح لتقلد هذه الوظيفة غير ذلك الشيخ الذى أبت عليه حكومته فى العام الماضى وظيفة دونها بكثر، فلم يزل «سلاطين باشا» يتلطف لحكومته حتى قبلت أن يعين الشيخ «محمد مصطفى المراغى» قاضياً لقضاة السودان، وأن يكون تعيينه بأمر يصدره «خديو مصر»، وفى أول أغسطس من عام ١٩٠٨م صدر الأمر من «خديو مصر» بتعيينه قاضياً لقضاة السودان.

ويبدأ تاريخ المجد الذى بناه لنفسه الشيخ المراغى من ذلك الحين؛ فقد كان فى قضاء قضاة السودان المثل المضروب للعالم الفذ وللسياسى الخطير وللوطنى العظيم،ومازال إخواننا من أهل السودان يحفظون له أجمل الذكريات، ولقد نسوا أو كادوا ينسون قاضيين توليا هذا المنصب قبله - على جلالتهما وعظيم خطرهما - وإنما ظلوا يتناقلون ذكرياته لأن شيئاً كثيراً من تاريخ السودان الحديث لا يزال يعرف بينهم على أنه بعض آثار الشيخ المراغى. وأوجز ما نستطيع أن نذكره فى هذا المكان أن لك أن تضفى على الشيخ المراغى قاضى قضاة السودان ما شئت من صفات الرجال دون أن تتلبث أو تتحرج؛ لأنك لن تنسب إليه صفة إلا وجدت لها الشواهد من جلائل الأعمال.

أرادت حكومة السوادن أن تغير لائحة المحاكم الشرعية فى السودان، وهى

في جملتها تشبه لائحة المحاكم الشرعية في مصر، ولكنها تعطى قاضى القضاة سلطة واسعة المدى، وأدنى هذه السلطة أن له وحده أن يختار للقضاة الآراء الفقهية التى يحكمون بها، وتوقف السكرتير القضائى «السير بونهام كارتر» في إقرار هذه السلطة، وتمسك قاضى القضاة المراغى بها ولم يقبل أن يحور في صيغتها تحويراً ما، وبذل السكرتير القضائى ما استطاع من وسائل الإقناع، وعارضه قاضى القضاة بوسائل من مثلها، ولم يكن ذلك ليقرب ما بينهما من مسافة الخلف، وأخيراً قال الشيخ: لقد اختلفنا في وجهة النظر. ولم يستطع أحدنا أن يقنع الآخر. فلم يبق بد من أن نختصم. وأنا لا ألجئك إلى الاختصام إلى علماء الشريعة في مصر. ولكنى أقبل الاختصام إلى الحاكم العام على شريطة ألا تلقاه منذ الآن إلا معى. ونمى خبر اختلافهما إلى الحاكم العام، ونمى خبر هذه المخاصمة بشرطها إليه فلم يجد بداً من أن يرسل إلى السكرتير القضائى أنه قضى للشيخ المراغى عليه من غير أن يستمع إلى حجج الفريقين، ويقابل السكرتير القضائى الشيخ فيعلنه أنه نزل عن رأيه له، على أن يستأنف مجهوده متى تغيّر قاضى القضاة.

أى دلالة تدل عليها هذه الحادثة؟ أكانت منزلة قاضى القضاة من نفس الحاكم العام هى التى طوعت له أن يقضى له بالفلج على خصمه؟ أم كانت معرفته بأن قاضى القضاة إنما يستمسك بما هو حق؟ أم كانت ثقته بأن الشيخ المراغي قوى الاحتجاج لما يذهب إليه من الآراء؟ أم كان يخشى أن تفهم مصر وأن يفهم السودان معها أن الإنجليز يتدخلون فيما هو من شؤون الإسلام والمسلمين؟ أم كان كل أولئك مجتمعاً أم كان شئ غير كل أولئك؟

وفى الوقت الذى اعتزمت فيه حكومة «انجلترا» أن تحتفى فى الهند بتنصيب الملك «جورج الخامس» إمبراطوراً على الهند صدرت الأوامر إلى كبار موظفى حكومة السودان وكبار الأعيان أن يسافروا إلى مرفأ البلاد لأن الباخرة التى تقل «جلالة الملك» إلى الهند ستمر بهم، وسيكونون فى استقبال جلالته، وعلم الشيخ المراغى أنه مدعو فى طليعة هؤلاء، وأن النظام الذى وضعته وزارة الخارجية البريطانية يقضى ألا يصعد إلى الباخرة سوى الحاكم العام، وأن كل من عداه سيمرون فى محاذاة الباخرة وجلالة الملك مطل عليهم، فذهب إلى الحاكم العام يخبره بأنه إذا أصرت وزارة الخارجية الإنجليزية على هذا النظام فإنه لن يسافر إلى الميناء، ويبرق الحاكم العام بذلك

إلى حكومته، فتبرق هى إليه بأن النظام قد عدل، وأنه سيصعد إلى الباخرة رجلان أحدهما قاضى قضاة السودان، وأنه قد اتخذت الإجراءات لإخبار حاشية الملك بهذا التعديل؛ إذ كانت الباخرة فى عرض البحر حينذاك.

أى دلالة تدل عليها هذه الحادثة؟ وهل فى سجل الاعتزاز بالكرامة ما هو أنصع إشراقاً من موقف الشيخ؟.

وفى أوائل عام ١٩١٩م اندلع لهيب الثورة فى مصر، وقام المصريون جميعاً يطالبون بحقوقهم فى الاستقلال، وحملت أسلاك البرق خبر هذه الثورة، وامتلأت الجرائد المصرية وغير المصرية بحوادث الاعتقال التى جرت بها أوامر السلطة الإنجليزية، فلم يكن بد لأهل السودان من أن يشاركوا إخوانهم الذين يقطنون مصب نيلهم ذلك الشعور، ولم يكن بد من أن يكون لهم زعيم يتولى قيادة هذه الحركة، وتجمع آراء أهل السودان وآراء كبار المصريين هناك - وهم إذ ذاك كثيرون - على قاضى القضاة المراغى، ويلبى الشيخ النداء فيخرج معهم فى طليعة «المظاهرات» ويجمع التوقيعات لسعد زعيم مصر ولأصحاب سعد بأنهم وكلاء الأمة الذين يطالبون بحقوقها. وتغلى مراجل غيظ الإنجليز على الشيخ، ويقترح بعضهم إعتقاله أو إيداعه السجن، ويرى السكرتير القضائى ذلك من أفدح الأخطاء ويشير بمنح الشيخ أجازة عاجلة غير محدودة الآخر، ويعود الشيخ إلى مصر، وينتهى عمله فى السودان.

وفى يوم ٩ أكتوبر من عام ١٩١٩م يعين رئيساً للتفتيش فى المحاكم الشرعية بمصر ثم يعين رئيساً لمحكمة مصر الكلية فى ٢١ يوليه عام ١٩٢٠ وفى السابع والعشرين من شهر يناير عام ١٩٢١ يعين عضواً فى المحكمة الشرعية، وفى ١١ من ديسمبر عام ١٩٢٣ يعين رئيساً للمحكمة العليا.

وفى المحكمة العليا بدأ اتصاله بشؤون الأزهر، فقد كانت للأزهريين ضجة وصيحات متلاحقة تطلب إصلاح هذا المعهد الخالد، وكانت هذه الصيحات ما تزال تقلق الحكومات وتقضّ عليها مضاجعها، فلم يكن للحكومة مناص من أن تشكل لجنة تهدئ بها ثائرة هؤلاء على الأقل، وتخيّرت أعضاء هذه اللجنة من نخبة أهل الرأى من رجال الأزهر ومن رجال الحكومة معاً، وكان الشيخ المراغى واحداً من أعضاء هذه اللجنة، ولكنه - كما علمت - كان أكثر أعضاء اللجنة إشفاقاً على الأزهر والأزهريين، وكان

أكثرهم تدقيقاً فى البحث عن حقيقة ما وصل إليه هؤلاء القوم الذين درج بينهم، وكان منهم إلى أن خرج إلى الحياة العامة فبلغ فيها أرقى ما تطمح إليه الأنظار. ويظهر أن هذا الاستقصاء فى البحث لم يرق جماعة الأزهريين من بين أعضاء اللجنة فانطلقوا يفسرون اتجاهه تفسيراً يوغر عليه صدور أهل الأزهر، ثم تعرض له أحدهم يكابره - أو يناوئه - وحين ولى الشيخ المراغى مشيخة الأزهر للمرة الأولى أسّر ذلك المجادل إلى بعض أصدقائه أنه ينتظر أن يبطش به لموقفه معه فى لجنة إصلاح الأزهر، ولكننا لم ننتظر طويلا حتى رأينا الشيخ يقفز بهذا المجادل فى سلم الارتقاء قفزات سريعة.

وفى الثانى والعشرين من شهر مايو عام ١٩٢٨ الميلادى عين الشيخ «محمد مصطفى المراغى» شيخاً للجامع الأزهر، فلم يلبث أن أخذ أهبته لينقل الأزهر فى أقصر مدى من معهد وقف عن التجديد منذ سبعة قرون تقريباً إلى معهد يسامى أرقى الجامعات الحديثة. وكان الذى يؤخذ عليه فى هذا الحين أنه لم يحسب حساب الطفرة التى كان يود لو استطاع أن يطفرها، وعذره فى ذلك أنه فهم حقيقة الأمر وعرف أن العالم كله يسير بخطوات سريعة، وأن الأزهر - إذا لم يساير القافلة - سيتخلف إلى الحد الذى لا يستطيع معه أن ينتعش مرة أخرى.

كانت سن الشيخ يوم تولى مشيخة الأزهر فى عام ١٩٢٨ لا تزيد عن ثمانية وأربعين عاماً، وهذه أول مرة فى تاريخ الأزهر - فيما نعلم - يتولى مشيخته شيخ فى هذه السن، فلم يرض له نشاطه ولا رغبته الملحة فى أن يبلغ بالأزهر المنزلة التى تؤهله لها تطاول السنين أن يقنع بما كان يقنع به شيوخ الأزهر من قبله، فواصل ليله بنهاره فى دراسة قوانين الأزهر ومناهج الدراسة فيه، وفى تغيير هذه القوانين وهذه المناهج، وبعث الحياة من جديد فى علماء الأزهر وموظفيه، فكانت اللجان تجتمع عامة النهار وأكثر الليل فى الإدارة العامة برآسته، وكان المدرسون يقضون عامة النهار وأكثر الليل فى مراجعة دروسهم وتحقيقها. ولم يكتمل العام على توليه المشيخة حتى خرج بقانون جديد للأزهر ينشئ فيه لوناً من النظام لم تتجه الأنظار إليه من قبل، وفيه يقسم الدراسة العالية إلى ثلاثة أقسام يسمى كل قسم منها «كلية»؛ فكلية لعلوم الشريعة، وكلية لعلوم اللغة العربية، وكلية لعلوم أصول الدين، وينشئ أقساماً عديدة للتخصص، وينوع التخصص نفسه إلى نوعين رئيسيين، فنوع

للتخصص في المهنة، ونوع للتخصص في المادة، وكل واحد من هذين النوعين له ضروب لا مجال لتفصيلها الآن.

وتشاء الأقدار ألا يتحقق للأزهر ما يريد الشيخ، وأن تقف في سبيله العقبات فيستقيل من منصبه في العاشر من شهر أكتوبر عام ١٩٢٩م.

ويعود الشيخ إلى مشيخة الأزهر في السابع والعشرين من ابريل سنة ١٩٣٥ بعد أن قامت في الأزهر ثورة عنيفة جامحة تنادى به وتعلن أنها لا ترضى بديلاً منه، ويقضي في هذه المشيخة ما بقي من حياته الحافلة بجلائل الأعمال إلى أن يختاره الله تعالى، وينتقل لجوار ربه في ليلة الأربعاء ١٤ من شهر رمضان ١٣٦٤هـ (الموافق ٢٢ من أغسطس ١٩٤٥م) فسح الله له في رضوانه، وجزاه خيرا ما يجزى عباده الصالحين!

في كل فترة من الفترات التي ألممنا بها من حياة الأستاذ المراغي مواقف تسترعي نظر الباحثين، وما بنا شئ من التقصير، ولكن لتفصيل هذه المواقف وبيان وجه العبرة منها مكاناً غير هذا المكان، ولو كانت حياة الأستاذ المراغي مما يسطر في صحائف معدودات لكان الخطب به هيناً، ولكنها الحياة التي تزيدك إعجاباً كلما زدتها نظراً، وبحسبي أنني دللت على سر العظمة في هذه الحياة لمن يريد أن يستضئ بحياة السلف، وأنني بدأت بكتابة المقدمة لتاريخ هذه الحياة.

وإليك أيها القارئ الكريم محاضر الجلسات التي شَكّلَ أعضاءها مجلس الوزراء برئاسة الشيخ محمد مصطفى المراغي والتي استغرق عملها سبعة شهور تقريباً، بدأته في يوم الخميس ٣ جمادى الآخرة سنة ١٣٤٧هـ، (٥ نوفمبر سنة ١٩٢٨م) بالجلسة الأولى، وختمت عملها في يوم الخميس ١٤ ذى الحجة سنة ١٣٤٧هـ (٢٣ مايو سنة ١٩٢٩م) بالجلسة رقم ثلاثين، وكلها تنشر لأول مرة، وهذا هو نص ما دار في الجلسة الأولى وما تلاها من الجلسات والأصول كلها لدى الباحث.

لجنة تعديل قانون الجامع الازهر
والمعاهد الدينية العلمية الاسلامية
محضر الجلسة الاولى

بناء على قرار مجلس الوزراء الصادر فى ١٨ اكتوبر سنة ١٩٢٨ والمبلغ لرياسة مجلس الأزهر الأعلى برقم ٢١ - ١/١ فى ٢٤ اكتوبر بتأليف لجنة لوضع مشروع قانون معدل لقانون الأزهر طبقا للمبادئ التى تضمنها تقرير لجنة إصلاح نظم الأزهر ووافق عليها المجلس فى الجلسة المذكورة.

قد اجتمعت هذه اللجنة بالإدارة العامة للمعاهد الدينية الساعة الخامسة بعد ظهر يوم الخميس ٣ جمادى الآخرة سنة ١٣٤٧ (١٥ نوفمبر سنة ١٩٢٨م) برياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر وحضور جميع الاعضاء وهم:

حضرة صاحب السعادة عبد الفتاح صبرى بك وكيل وزارة المعارف

حضرة صاحب الفضيلة الشيخ أحمد هارون المدير العام للمعاهد الدينية

حضرة صاحب العزة محمد بهى الدين بك بركات المستشار بمحكمة الإستئناف الأهلية

حضرة صاحب العزة محمد خالد حسنين بك مفتش العلوم الحديثة بالأزهر والمعاهد الدينية

حضرة صاحب الفضيلة الشيخ محمد عاشور وكيل الإدارة الشرعية بوزارة الحقانية

وقام بعمل السكرتارية حضرة محمد قدرى أفندى مدير إدارة المستخدمين والحسابات بالمعاهد الدينية.

وافتتح الجلسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر بسم الله الرحمن الرحيم

ثم قال فضيلته طلب منا مجلس الوزراء بواسطة الخطاب الذى اطلعتم عليه أن تعدل مواد القانون التى تتعارض مع المبادئ العامة التى وافق عليها وبعثنا اليكم بصورة منها.

وأمامنا الآن طريقان الطريق الأول أن نعدل المواد التى تتعارض مع المبادئ المذكورة وتبقى باقى مواد القانون على حالها والطريق الثانى أن نشتغل بالقانون كله ونمر على المواد من أولها لآخرها ونعدل كل مادة نرى أنها فى

حاجة إلى التعديل حتى لا نحتاج فى كل وقت لعمل تعديل جديد.

ومع ملاحظة أن هذا القانون صدر فى سنة ١٩١١ فى الوقت الذى كانت فيه حالة الازهر بعيدة عن نظام دقيق وكانت هناك نزعات تميل إلى الإحتفاظ بالقديم وعدم قبول أى جديد وأن الشارع أراد الإصلاح فقد جاء وضع القانون فى بعض المواد مراعى فيه تلك النزعات.

وأظن أننا الآن نستطيع ولو إلى حد محدود أن نكون أحرارا أكثر من واضع قانون سنة ١٩١١ لأن هذا القانون نفسه هو الذى مكننا من هذه الحرية.

فإذا كنا نُفَضّل الطريقة الثانية نقرأ مواد القانون مادة مادة لفهم الروح العمومية والمواد التى نرى أنها تحتاج إلى تعديل نتفق على الفكرة فى تعديلها ثم نترك للجنة هنا الإشتغال بالتعديل.

وبعد أن تداولت اللجنة فى الخطة التى تسير عليها اتفق رأيها على تأليف لجنة فرعية من حضرات أصحاب الفضيلة والعزة الأستاذ الشيخ أحمد هارون والأستاذ محمد خالد حسنين بك والأستاذ الشيخ محمد عاشور لوضع أساس للمناقشة تبين فيه المواد التى تحتاج إلى تعديل ورأيها فى التعديل وأسبابه وكل جزء تنتهى منه يعرض على اللجنة العامة للنظر فيه.

وانفضت الجلسة الساعة السادسة والنصف مساء على أن تجتمع الساعة الخامسة بعد ظهر يوم السبت ٢٤ نوفمبر سنة ١٩٢٨ .

السكرتير	الرئيس
إمضاء	إمضاء

لجنة تعديل قانون الجامع الازهر
والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية
محضر الجلسة الثانية

اجتمعت اللجنة بالإدارة العامة للمعاهد الدينية الساعة الخامسة بعد ظهر يوم السبت ١٢ جمادى الثانية سنة ١٣٤٧ (٢٤ نوفمبر سنة ١٩٢٨) برياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الأزهر وحضور جميع حضرات أصحاب الفضيلة والعزة الأعضاء وسكرتير اللجنة.

وبعد أن افتتح الجلسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الرئيس عرض على اللجنة ما رأته اللجنة الفرعية فى تعديل مواد الباب الأول من القانون وحصلت المناقشة أولا فى عنوان القانون ثم رئى بقاؤه كما كان

ثم أخذت اللجنة تناقش فى تعديل المواد المذكورة مادة مادة على حسب ترتيبها ورأت ما يأتى:

الفصل الأول - في الجامع الأزهر والمعاهد الأخري

المادة الأولي

رأت اللجنة:

أولا– أن تقسم المعاهد الدينية إلى قسمين معاهد نظامية ومعاهد غير نظامية ويوضع لكل قسم مادة.

ثانياً– أن تتكون المعاهد النظامية من معهد ينشأ فى القاهرة ويكون فيه القسمان الأولى والثانوى من الأزهر. ومن معاهد الأسكندرية وطنطا وأسيوط والزقازيق وهى التى فيها الآن التعليم الأولى والثانوى.

ثالثاً– أن تتكون المعاهد غير النظامية من معهدى دسوق ودمياط والقسم غير النظامى بالأزهر وكل معهد يقرر المجلس الأعلى إنشاءه.

رابعاً– أن توضع مادة أخرى للجامع الازهر وانه عبارة عن شعب القسم العالى الثلاث وأقسام التخصص التى سيتفق عليها ويتكون من الجميع **الجامعة الازهرية.**

خامسا– أن لا يكون هناك إلحاق معهد بمعهد آخر أو بالجامع الأزهر لأن المعاهد التى تنشأ يجب أن تكون تابعة للإدارة العامة للأزهر والمعاهد الدينية تبعية تامة فى كل ما يتعلق بشؤون التعليم والمدرسين والموظفين وبالإتفاق عليها. وأنه لا داعى لاستصدار إرادة سنية بإنشاء المعاهد بل يكفى فى ذلك قرار المجلس الأعلى.

وبهذه المناسبة رأت اللجنة إظهار الإدارة العامة للأزهر والمعاهد الدينية فى مادة خاصة ويذكر فيها أن رئيس الإدارة العامة هو شيخ الجامع الأزهر.

المادة الثانية

رأت الجنة أن يكون الغرض من الجامع الأزهر والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية هو القيام على حفظ الشريعة الغراء واللغة العربية وفهم علومها

وعلوم الكلام والنظر ونشرها على وجه يفيد الأمة ويرشدها إلى طرق السعادة وتخريج علماء يوكل إليهم أمر تعليم هذه العلوم فى المعاهد الدينية والمدارس كلها ويلون الوظائف الشرعية والإرشاد فى الدولة.

المادة الثالثة

رأت اللجنة أن تلغى المواد والقوانين الخاصة بمدرسة القضاء الشرعى وأن يذكر ذلك عند النص على إلغاء القوانين السابقة.

وأن توضع مادة للشخصية المعنوية لإدارة المعاهد الدينية بعد مادة تكوين هيئة الإدارة ويصح أن ينص فى مادة الشخصية على أن المهمات الخاصة بالتعليم تقبل بواسطة المجلس الأعلى وأن لا ينص على المهمات التى للأشخاص.

الفصل الثاني - في الرياسة الدينية العامة

المادة الرابعة

رأت اللجنة أن ما يتعلق بادارة التعليم فى هذه المادة يوضع فى الفصل الخاص بالإدارة أن ينقل إليها ما يتعلق بالرياسة الدينية مما ورد فى المادة السادسة من ان يكون لكل مذهب من المذاهب الأربعة بالجامع الأزهر شيخ.

المادة الخامسة

رأت الجنة أن هذه المادة خاصة بإدارة التعليم فتوضع تحت عنوان الفصل الخاص بالإدارة

الفصل الثاني - في الإدارة العامة

المادة السادسة

رأت اللجنة أن الأمور المتعلقة بالرياسة الدينية مما ورد فى هذه المادة خاصا بشيوخ المذاهب توضع مع بعضها فى الفصل الخاص بالرياسة الدينية العامة والأمور المتعلقة بالإدارة توضع فى الفصل الخاص بالإدارة.

وأن يكون لكل معهد شيخ ويجب أن يكون للجامع الأزهر وكيل وهذا الوكيل يكون أيضاً وكيلا لشيخ الجامع الأزهر فى رياسة المجلس الأعلى والإدارة العامة.

وأن يكون تعيين وكلاء للمعاهد بطريق الجواز لا بطريق الوجوب كما يلزم ذلك فى الجامع الأزهر وأن ينص فى مادة أخرى عن كيفية تعيين

المذاهب والموظفين وبيان من يكون تعيينهم بأمر ملكى أو بقرار من مجلس الأزهر الاعلى أو بأمر من رياسة هذه المجلس.

المادة السابعة

رأت اللجنة أن لا يكون هناك شيخ قسم سواء أكان ذلك فى الأزهر أم فى المعاهد وأن يكون لكل شعبة من شعب القسم العالى رئيس معين وكذلك لكل شعبة من شعب التخصص وأنه يجوز تعيين وكيل لكل شعبة عند الإقتضاء.

وأن التخصص يكون فى مهنة تعليم اللغة العربية أو فى مهنة الوعظ والإرشاد أو تعليمهما وفى مهنة القضاء وتعليم علومه لا فى العلوم.

ثم انفضت الجلسة الساعة التاسعة مساء على أن تجتمع الساعة الخامسة بعد ظهر يوم الأربعاء المقبل ١٦ جمادى الثانية سنة ١٣٤٧ (٢٨ نوفمبر سنة ١٩٢٨م).

السكرتير	الرئيس
إمضاء	إمضاء

لجنة تعديل قانون الجامع الازهر
والمعاهد الدينية العلمية الاسلامية
محضر الجلسة الثالثة

اجتمع حضرات أصحاب الفضيلة والعزة أعضاء الجنة (ما عدا فضيلة الشيخ محمد عاشور) بالإدارة العامة للمعاهد الدينية الساعة الخامسة بعد ظهر يوم الأربعاء ١٦ جمادى الآخرة سنة ١٣٤٧ (٢٨ نوفمبر سنة ١٩٢٨) ولم يحضر حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الرئيس لانحراف خفيف فى الصحة.

وقد تداول حضرات الأعضاء فى شأن تعديل بعض المواد تمهيداً للمناقشة فيها فى الجلسة القادمة وعند الساعة السابعة والثلث مساء انفض الإجتماع على أن تجتمع اللجنة الساعة الخامسة بعدظهر يوم السبت المقبل.

السكرتير	الرئيس
إمضاء	إمضاء

لجنة تعديل قانون الجامع الأزهر
والمعاهد الدينية العلمية الاسلامية
محضر الجلسة الرابعة

اجتمعت اللجنة بالإدارة العامة للمعاهد الدينية الساعة الخامسة بعد ظهر يوم السبت ١٩ جمادى الآخرة سنة ١٣٤٧ (أول ديسمبر سنة ١٩٢٨) برياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر وحضور جميع حضرات الأعضاء والسكرتير.

وبعد أن افتتح الجلسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الرئيس عادت اللجنة إلى المناقشة فيما رأته فى المادة السابعة وهو أن يكون لكل شعبة من شعب قسم التخصص رئيس وبعد العلم بأن ما يلزم تخريجه من العلماء سنويا هو ٢٠ مدرسا للمعاهد (٥ للفقه و٥ للغة العربية و١٠ للدعوة والإرشاد) و٢٠ للإشتغال بالمحاماة الشرعية و٦٠ للوعظ والإرشاد بالمساجد وغيرها باعتبار أن المساجد التابعة لوزارة الأوقاف ١٣٠٠ ومتوسط ما يحتاج إلى تجديده ٥٪ فى السنة.

رأت اللجنة أن طلبة التخصص سيكونون عددا قليلا لا يحتاج إلى اقسام وإدارات متعددة وأن الأولى أن كل قسم من أقسام التخصص يتبع فى الادارة الكلية التى من نوعه من كليات القسم العالى ماعدا التخصص فى التدريس فإنه يكون تابعا لكلية اللغة العربية.

ثم حصلت المناقشة فى موضوع التخصص فى المادة لإيجاد مدرسين فيهم الكفاية للتدريس بالقسم العالى ولإيجاد علماء يتوسعون فى البحث ويكون منهم هيئة كبار العلماء.

ورأت اللجنة إرجاء البحث فى التخصص فى المهنة والتخصص فى المادة إلى وقت النظر فى أقسام التعليم.

واقترح سعادة وكيل المعارف أن يكون لكل مادة أستاذ يدير سياسة التعليم ويكون المعلمون فى هذه المادة تابعين له كما جرى عليه العمل فى الجامعة المصرية والمدارس العالية.

فرأت اللجنة إثبات هذا الإقتراح للنظر فيه فيما بعد.

المادة الثامنة

رأت اللجنة أن تبدل تسمية (مجلس الأزهر الأعلى) بالمجلس الأعلى للأزهر والمعاهد الدينية وألا يكون فى المعاهد مجلس إدارة بل تكون هذه المجالس فى كليات القسم العالى فقط. وأن يؤلف مجلس إدارة الكلية من رئيس الكلية واثنين من الأساتذة ينتخبان بواسطة الجمعية العمومية للأساتذة لمدة سنتين ويصدق على انتخابهما رئيس المجلس الأعلى . ومن اثنين يختارهما رئيس المجلس الأعلى ويعينان بقرار من المجلس الأعلى لمدة سنتين.

يكون لكل كلية وكيل يختاره الأساتذة من بينهم لمدة سنتين ويتولى مجلس إدارة الكلية فى حالة غياب الرئيس.

أما رئيس الكلية فيختاره رئيس المجلس الأعلى ويعين بأمر ملكى.

المادة التاسعة

رأت اللجنة أن يؤلف المجلس الأعلى للأزهر والمعاهد الدينية من اثنى عشر عضواً هم:

شيخ الجامع الأزهر	رئيساً
وكيل الرئيس	ويتولى رياسة المجلس فى حالة غياب الرئيس
مفتى الديار المصرية	وكيل وزارة الاوقاف
وكيل وزارة المالية	وكيل وزارة المعارف
رؤساء الكليات الثلاث	

ثلاثة ممن يكون فى وجودهم بالمجلس فائدة لترقية التعليم وحسن انتظام ادارته على أن يكون أحدهم مستشارا بمحكمة الإستئناف الأهلية ويكونوا حائزين للصفات الملائمة لحالة الجامع الأزهر والمعاهد الدينية ويعينون بمرسوم لمدة ثلاث سنوات.

واذا لم يكن أحد وكلاء الوزارات المذكورة مسلما فيقرر مجلس الوزراء تعيين أكبر موظف فى وزارته عضواً فى المجلس الأعلى بشرط أن يكون حائزاً للصفات الملائمة لحالة الجامع الأزهر والمعاهد الدينية.

المادة العاشرة

رأت اللجنة أن يختص المجلس الأعلى بما يأتى:

١- وضع مشروع الميزانية العمومية للإدارة العامة والجامع الأزهر والمعاهد

الأخرى.

٢- النظر فى إنشاء المعاهد الدينية العلمية الإسلامية.

٣- وضع مشروع خطط الدراسة ومناهج التعليم على أن تكون خطط الدراسة بقانون ومناهج التعليم بمرسوم.

٤- وضع لائحة الإمتحانات على أن تشمل طريقة الإمتحان وأوقاته وشروط الممتحنين ومكافأة اللجان.

ثم رأت اللجنة أن تجمع اختصاصات المجلس الأعلى المفرة فى أبواب القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١ وتعرض فى الجلسة الآتية لإتمام النظر فى هذه المادة.

وأنفضت الجلسة الساعة الثامنة والثلث مساء.

السكرتير
إمضاء

الرئيس
إمضاء

لجنة تعديل قانون الجامع الأزهر والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية

محضر الجلسة الخامسة

اجتمعت اللجنة بالإدارة العامة للمعاهد الدينية الساعة الخامسة من مساء يوم السبت ٢٦ جمادى الآخرة سنة ١٣٤٧ (٢٨ ديسمبر سنة ١٩٢٨) برياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر وحضور جميع حضرات الأعضاء والسكرتير.

وقد عرض على اللجنة فى هذه الجلسة بيان لجميع المسائل التى يختص مجلس الأزهر الأعلى بالنظر فيها مما هو وارد فى قانون الأزهر رقم ١٠ لسنة ١٩١١ والقوانين المعدلة له وفي قانون التخصص رقم ٣٣ لسنة ١٩٢٣. وبعد الإطلاع على هذا البيان رأت اللجنة (أن تكون الأمور الآتية أيضاً من اختصاص المجلس الأعلى للأزهر والمعاهد الدينية (علاوة على الأمور الأربعة التى ذكرت فى محضر الجلسة الماضية) وهى:-

٥- تعيين المدرسين فى الأقسام العالية وترقيتهم ونقلهم من كلية إلى كلية.

٦- وضع قواعد لإنتخاب وتعيين شيوخ المعاهد والوكلاء والمدرسين الدائمين

والمنتدبين بالمكافأة وسائر الموظفين والكتاب وترتيب درجاتهم وكيفية ترتيبهم وتصدر بمرسوم.

٧- وضع نموذج الشهادات الأولية والثانوية والعالية.

٨- النظر في نقل مبالغ من باب إلى آخر في الميزانية.

٩- وضع قانون لتقاعد الموظفين والمدرسين وكيفية تأديبهم والأجازات التي تمنح لهم وينص فيه على اعتبارهم من موظفي الحكومة وأن يتبع في أجازاتهم النظام المتبع في الحكومة.

١٠- جواز فصل الموظفين غير المعينين بإرادة سنية بدون إحالتهم على مجلس التأديب إذا وجد ما يقتضي ذلك.

١١- تأليف لجنة لفحص الكتب التي يقدمها مؤلفوها لتدرّس في الأزهر والمعاهد الدينية وتقرير ما تستحقه من المكافأة.

١٢- وضع شروط نيل كساوى التشريف العلمية.

١٣- وضع الشروط اللازمة للنجاح في الإمتحانات النهائية.

١٤- التصديق على قرارات مجالس إدارة الكليات.

١٥- وضع اللائحة الداخلية العمومية للأزهر والمعاهد الدينية.

١٦- النظر في كل تعديل يراد إدخاله على القانون قبل عرضه على مجلس الوزراء.

١٧- النظر في كل ما يعرضه عليه شيخ الجامع الأزهر بصفته رئيس المجلس الأعلى.

ثم رأت اللجنة أن تكون الأمور الآتية مما يذكر في لائحة الامتحانات وهي:

١- أن يقرر رئيس المجلس الأعلى مواعيد الإمتحانات الأولى والثانوى ويعين أعضاء لجان الإمتحان.

٢- أن يقرر رئيس المجلس الأعلى مواعيد الإمتحان العالى ويعين أعضاء لجان الامتحان بعد أخذ رأى مجالس إدارة الكليات.

٣- الشروط اللازمة للنجاح في امتحانات النقل.

٤- نظام ترتيب الناجحين في امتحانات النقل والشهادات.

٥- كيفية إدارة امتحانات النقل والشهادات وأنتخاب المراقبين.

ورأت اللجنة أخذ مذكرات بما يأتي:-

١- أن ينص في القانون على أن شيخ الجامع الأزهر يمثل الأزهر والمعاهد الدينية في كل مالها وما عليها.

٢- أن ينص في القانون على أن الأموال العامة بالأزهر والمعاهد الدينية تعتبر أموالا عمومية.

٣- أن يذكر في خطط الدراسة بالقسم غير النظامي العلوم التي يتلقاها العميان. وأن يذكر في الخطط أن للمجلس الأعلى أن يختار من بين المواد التي تدرس في الكلية أو القسم المواد التي تدرس في كل سنة منها.

٤- أن تجمع اختصاصات رئيس المجلس الأعلى للأزهر والمعاهد الدينية ويكون من بينها ما يأتي:

١- تأليف لجنة لفحص حجج الأوقاف وحصرها والنظر في توحيد المرتبات والاتفاق مع وزير الأوقاف فيما يخص العلماء في الجامع الأحمدي وغيره من صناديق النذور وطريقة صرفه واختصاص هذه اللجنة بالنظر في استبدال الجرايات بنقود.

٢- تعيين الموظفين والكتّاب والمدرسين في غير الأقسام العالية وترقيتهم ونقلهم من جهة لأخرى.

ثم نظرت اللجنة في باقي مواد الباب الأول من القانون ورأت ما يأتي:-

المادة الحادية عشرة

تعدل هكذا (ينعقد المجلس الأعلى للأزهر والمعاهد الدينية مرة في كل شهر على الأقل بدعوة من الرئيس وله عقده أكثر من ذلك إن دعا الحال).

المادة الثانية عشرة

تعدل الفقرة الثانية منها هكذا (ولا تصح مداولته إلا إذا حضر الجلسة سبعة من الأعضاء).

المواد ١٣ و١٤ و١٥

تحذف اكتفاء بما تقدم في كيفية تأليف إدارة الكليات ويزاد عليه أن لشيخ الجامع الأزهر أن يرأس مجلس أي كلية من الكليات إذا حضر وأن لمجلس الكلية أن يضم إليه عضوين على الأكثر ممن لهم دراية خاصة بالمواد التي تدرس في الكلية. وأن يؤلف من بين أعضائه أو من غيرهم أو من أهل

الكفاية لجانا لدرس مسائل خاصة.

المواد ١٦ و١٧ و١٨ و١٩

يؤجل النظر فيها إلى الجلسة المقبلة لبحث اختصاصات مجالس إدارة المدارس العالية وكليات الجامعة.

المادة العشرون

تحذف اكتفاء ببيان وظائف المفتشين والكتاب فى الميزانية.

وينص على أن يختار المجلس الأعلى للأزهر والمعاهد الدينية من موظفى الإدارة العامة من يكون سكرتيرا له.

المادة الحادية والعشرون

تحذف

المادة الثانية والعشرون

تحذف ويلاحظ ما نص عليه فى القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١ بشأن تغيير شيخ الجامع الأزهر بأمر ملكى بناء على عرض رئيس مجلس الوزراء.

ويكون تعيين مشايخ المذاهب كذلك.

أما شيوخ المعاهد فيعينهم رئيس المجلس الأعلى.

المادة الثالثة والعشرون

تحذف على أن تبين كيفية اختيار شيوخ المعاهد والوكلاء

المادة الرابعة والعشرون

تحذف على أن يكون لشيخ الجامع الأزهر تعيين مشايخ الأروقة والحارات.

والى هنا تم الباب الأول من القانون

وأنفضت الجلسة الساعة الثامنة والربع مساء.

السكرتير	الرئيس
إمضاء	إمضاء

لجنة تعديل قانون الجامع الازهر
والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية
محضر الجلسة السادسة

اجتمعت اللجنة بالإدارة العامة للمعاهد الدينية الساعة الخامسة من مساء يوم الأربعاء ٧ رجب سنة ١٣٤٧ (١٩ ديسمبر سنة ١٩٢٨) برياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر ورئيس مجلسه الأعلى وحضور حضرات الأعضاء ماعدا حضرة صاحب العزة عبد الفتاح صبرى بك وكيل وزارة المعارف الذى اعتذر، وصدقت على محاضر الجلسات الخمس السابقة بعد تعديل طفيف فى المحضر الأول أمكن إصلاحه فيه ثم نبه حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الرئيس السكرتير إلى تلخيص المناقشات لتعرف الأسباب التى تبنى عليها قرارات اللجنة بقدر الامكان.

وقدم إلى اللجنة فى هذه الجلسة القسم الثانى من رأى اللجنة الفرعية فى تعديل مواد القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١ فبدأت اللجنة بالنظر فى الباب الثانى الذى عنوانه (فى العلوم وفى زمن الدراسة والمسامحات).

وبعد المناقشة فى هذا العنوان رئى أن يكون هذا الباب مشتملا على بيان مراحل التعليم وخطط الدراسة التى يجب أن تصدر بقانون.

فقررت جعل عنوانه (فى مراحل التعليم وخطط الدراسة).

ورأت اللجنة بهذه المناسبة أن كل شئ يحتاج لإصدار قانون يوضع فى صلب هذا القانون الذى تشتغل بتعديله حتى لا يكون هناك قوانين متعددة للمسائل المتعلقة بالأزهر والمعاهد الدينية.

ثم نظرت فى مواد هذا الباب وهى:

المادة ٢٥

رأت اللجنة حذف ما جاء فى هذه المادة من بيان العلوم التى تدرس فى الازهر والمعاهد الدينية اكتفاء بما سيبين فى المواد الآتية المشتملة على خطط الدراسة فى كل مرحلة. وأن يحل محلها بيان مراحل التعليم وهى أربع: ابتدائى. وثانوى. وعالى. وتخصص. وأن مقر التعليم العالى والتخصص فى الجامع الأزهر ومقر التعليم الإبتدائى والثانوى فى معاهد القاهرة والأسكندرية وطنطا وأسيوط والزقازيق وكل معهد يتقرر إنشاؤه.

المادة ٢٦

رأت اللجنة أن تشتمل هذه المادة على تقسيم التعليم العالى إلى كليات هى (١) كلية الفقه الإسلامى أو الشريعة الإسلامية. (٢) كلية اللغة العربية. (٣) كليـة أصـول الدين. وعلى تقسيم التخصص الى تخصص فى المهنة وتخصص فى المادة.

وقد ذكرت اللجنة فى التفريق بين التخصص فى المهنة والتخصص فى المادة قال حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الرئيس أن نوابغ الطلبة الذين يتخرجون من كليات القسم العالى يختارون التخصص فى المادة والآخرين يؤخذون للتخصص فى المهنة ليكونوا مدرسين فى الابتدائى والثانوى أو قضاة ومحامين أو وعاظا ومرشدين أما فروع التخصص فى المهنة وفروع التخصص فى المادة فتترك الآن إلى أن تبحث وتحدد فيما بعد.

وقد أبدى حضرة صاحب العزة محمد بهى الدين بركات بك رأيا فى وضع التخصص فى المهنة ضمن ما يدرس فى كليات القسم العالى حتى يكون كل حائز لشهادة العالمية مسلماً بحاله البلد والوسط الذى يعيش فيه ويكون قادرا على الدخول فى معترك الحياة.

وقال حضرة صاحب العزة محمد خالد حسنين بك إن الخبير الذى أنتدبته وزارة المعارف لبحث وسائل التربية والتعليم قرر أن التخصص فى المهنة لا يحتاج لأكثر من سنة.

فقال حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الرئيس: من المفيد أن نجعل الدراسة فى الكليات دراسة علمية فقط وأن تسمى شهادة القسم العالى إجازة عالمية بدلا من شهادة العالمية وتخول لحاملها أن يكون كاتبا فى المحاكم الشرعية وأن يدخل قسم التخصص فإذا أردنا أن نجعل منه قاضيا مثلا نعده لدراسة خاصة ونعطيه لائحة المحاكم والقانون الدولى الخاص وأصول القوانين وغير ذلك مما يلزم للقضاء فالتخصص فى المهنة والتخصص فى المادة لا زمان ولكل منهما فروع نترك البحث فيها إلى وقت توزيع العلوم على مراحل التعليم

وأنفضت الجلسة الساعة الثامنة والنصف مساء ولم تنته من البحث فى هذا الموضوع

السكرتير	الرئيس
إمضاء	إمضاء

لجنة تعديل قانون الجامع الازهر
والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية
محضر الجلسة السابعة

اجتمعت اللجنة بالإدارة العامة للمعاهد الدينية الساعة الخامسة من مساء يوم الثلاثاء ١٣ رجب سنة ١٣٤٧ (٢٥ ديسمبرسنة ١٩٢٨) برياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الجامع الأزهر ورئيس مجلسه الأعلي وحضور جميع حضرات الأعضاء والسكرتير وصدقت اللجنة على محضر الجلسة الماضية.

ولما اطلع سعادة عبد الفتاح صبرى بك على ما دار من المناقشة فى الجلسة الماضية (التي لم يكن حاضرا فيها) بشأن التخصص فى المادة والتخصص فى المهنة أبدى سعادته ميله إلى الرأى القائل أن التخصص فى المهنة يكون بعد القسم العالى الذى يجب أن تكون الدراسة فيه علمية فقط.

وظل حضرة صاحب العزة محمد بهى الدين بركات بك متمسكا برأيه الخاص بإدخال التخصص فى المهنة فى القسم العالى ليكون لخريج هذا القسم ماله من الامتيازات الحالية وأن هذا لا يتعارض مع تفضيل المتخصص فى المادة.

وقال حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الرئيس: لا يلزم أن تؤثر الإمتيازات على تكوين الشخص حتى يتمكن من المادة العلمية ثم يمكنه إجادة التعليم وسنبقى القسم العالى الحالى كما هو ببرنامجه وخططه وامتيازاته أما القسم الأولى والقسم الثانوى فسيتغيّر البرنامج الخاص لكل منهما من أول سنة مع وضع حكم أنتقالى للعالمية.

ثم اتفق رأى اللجنة مبدئيا على وجوب التخصص لمن يريدون تولى وظيفة القضاء وقد يكون هذا لازما أيضا بالنسبة للمحامين. وأرجئ البحث فى ذلك إلى وقت البحث فى التخصص وامتيازات خريجيه.

ورئى أن توضع مادة فى آخر القانون تتضمن أن رئيس المجلس الاعلى يتخذ ما يلزم من الإجراءات والقرارات لأنتقال التعليم من النظام القديم إلى النظام الجديد.

ثم أنتقلت اللجنة إلى البحث فى المادة ٢٧ الخاصة ببيان العلوم التى

تدرس فى القسم الأوّلى بالمعاهد الدينية وبعد المقارنة بين المواد التى تدرس الآن فى هذين القسمين والمواد التى تدرس فى المدارس الإبتدائية رئى المحافظة على دراسة العلوم التى تدرس فى المدارس الإبتدائية غير العلوم الدينية والعربية أما هذه العلوم فإنه يجب التوسع فى دراستها بالمعاهد الدينية ليستعاض بها عن دراسة اللغة الأجنبية فى المدارس حتى يجمع طلبة المعاهد بين الثقافة العامة والثقافة الأزهرية.

وقد رئى مع ابقاء التفسير والحديث فى القسم الأوّلى أن تكون دراستها مقتصرة على مختارات من الآيات والأحاديث كما هو المتبع فى المدارس الابتدائية. ومع إبقاء الأخلاق رئى أن يتبع فى دراستها ما هو متبع فى المدارس الإبتدائية وجعلها جزءا متمما للتربية الوطنية.

ولما كانت الدراسة الدينية تقتضى دراسة تفصيلية للسيرة النبوية فقد رئى جعلها مادة مستقلة ضمن العلوم الدينية بدلا من إدماجها فى التاريخ.

وبما أن المتبع الآن أن يدخل الطالب فى المعاهد حافظا للقرآن الكريم كله وقد رئى خيراً الاكتفاء بحفظ نصف القرآن عند الإنتساب إلى السنة الأولى فيلاحظ فى المناهج أن تكون هناك حصّة لتسميع القرآن فى جميع السنوات الأربع للقسم الإبتدائى وأن يقسم النصف الثانى على هذه السنوات بحيث لا ينقل الطالب من السنة الأولى إلى السنة الثانية إلا إذا كان حافظا لنصف القرآن زائداً الثمن الذى يليه وهكذا فى سائر السنوات يزداد ثمن إلى ما سبق حفظه بحيث لا يعتبر الطالب ناجحا فى امتحان الشهادة الإبتدائية إلا إذا كان حافظا للقرآن كله.

ورئى حذف أدب اللغة والبلاغة والتربية العملية من مواد القسم الابتدائى لأنها فوق مدارك الطلاب فى هذه المرحلة من التعليم ولأنها لم توضع فى النظام القديم إلا لتهيئة بعض طلاب القسم الأولى لنيل شهادة الكفاء للتعليم الأولى علاوة على الشهادة الأولية الأزهرية.

ورئى أن يجوز تدريس «الأشياء» إلى النوع المتبع فى المدارس الابتدائية وهو خليط ما بين مبادئ العلوم الطبيعية ومبادئ التاريخ الطبيعى وأن يسمى بمبادئ العلوم بدلا من الأشياء وأن يلغى من الرياضة الجبر والهندسة النظرية وأن يكتفى بالحساب والهندسة العملية تمشيا مع ما يدرس فى المدارس الإبتدائية لأن الجبر والهندسة النظرية إنما كانا قد وضعا فى مواد القسم الأول

لتهيئة بعض الطلبة لنيل شهادة الكفاءة للتعليم الأولى.

ورئى إضافة التربية الوطنية لأنها مكملة لعلم الأخلاق الذى يتحتم تدريسه فى المعاهد الدينية وأن تكون الرياضة البدنية مادة إلزامية وأن يكون لها حصص فى وقت الدراسة.

ونظرا إلى أن اللغات الأجنبية لها فائدتها لكل من يتعلمها خصوصا فى ارسال البعثات إلى الخارج وترجمة ونشر الكتب الحديثة فقد رئى وضعها بين مواد التعليم على أن تكون بصفة اختيارية لمن يريد من الطلبة وعلى أن تعين اللغات التى يتقرر تدريسها عند الشروع فى وضع المناهج.

وبناء على ذلك تكون العلوم التى تدرس فى القسم الإبتدائى هى الآتية:

(علوم دينية) الفقه. التفسير والحديث. تجويد القرآن واستذكاره. والتوحيد. والسيرة النبوية. (علوم اللغة العربية) المطالعة والمحفوظات. الأنشاء. النحو. الصرف. الإملاء. الخط. (علوم أخرى) التاريخ. الأخلاق والتربية الوطنية. الجغرافيا. الحساب. الهندسة العملية. مبادئ العلوم. تدبير الصحة. الرسم. الرياضة البدنية. ولغة أجنبية بصفة اختيارية.

المادة ٢٨

هذه المادة خاصة ببيان العلوم التى تدرس فى القسم الثانوى بالمعاهد الدينية وبعد مقارنة هذه العلوم بما يدرس فى المدارس الثانوية وتجهيزيّة دار العلوم مع ملاحظة أن سنىّ هذا القسم ستكون خمسا بدلا من أربع رأت اللجنة أن تؤخر دراسة «الوضع» إلى القسم العالى لأنه غير لازم لطلاب القسم الثانوى. وأن يبقى فن العروض والقافية بهذا القسم وإن كان غير موجود فى تجهيزية دار العلوم لأن تعليم اللغة العربية فى المعاهد يجب أن يكون بتوسع ليعوض دراسة اللغات الأجنبية فى التعليم الثانوى العام. وأن يزاد تعليم الخط فى القسم الثانوى تمشيا مع برنامج تجهيزية دار العلوم. وأن تدرس الأخلاق مع التربية الوطنية لأنها متممة لها. هذا فيما يتعلق بالعلوم الدينية والعربية.

أما فيما يتعلق بالعلوم الأخرى فقد رأت اللجنة بقاء كل المواد التى تدرس فى النظام الحالى بالقسم الثانوى مع حذف أدب البحث لأنه من المواد التى ستدرس فى القسم العالى. وأن يضاف علم النفس والمنطق تمشيا مع النظام المتبع فى المدارس الثانوية العامة ولو أنه لم يكن من المواد التى تدرس فى

بتجهيزية دار العلوم. وأن يكتفى بمادة التربية الوطنية عن مادة نظام الحكومات ولا يجمع بينهما كما هو متبع فى تجهيزية دار العلوم لأن فى الجمع تكرارا إذ التربية الوطنية تشمل نظام الحكومات.

وأن تكون الرياضة البدنية مادة إلزامية يكون لها حصص فى أوقات الدراسة.

وأن تضاف اللغة الأجنبية بصفة اختيارية كما أضيفت فى القسم الإبتدائى وبناء على ذلك تكون العلوم التى تدرس فى القسم الثانوى هى الآتية:

(علوم دينية) الفقه. التفسير. الحديث. التوحيد.

(علوم اللغة العربية) النحو. الصرف. العروض والقافية. البلاغة (البيان والمعانى والبديع) المطالعة والمحفوظات. الإنشاء. أدب اللغة. الخط.

(علوم اخري) الرياضة (حساب. هندسة. جبر) العلوم (طبيعة. كيمياء. علم الحياة) المنطق وعلم النفس. التاريخ. الجغرافيا وعلوم طبقات الأرض. الرسم. الأخلاق والتربية الوطنية. الرياضة البدنية.

لغة أجنبية بصفة اختيارية.

وأنتقلت اللجنة من هذا إلى البحث فى العلوم التى تدرس فى كليات القسم العالى فبدأت بالنظر فى علوم كلية اللغة العربية. وبعد الاطلاع على المواد التى تدرس فى دار العلوم رأت اللجنة مبدئياً ما يأتى:

١- أن يدرس الوضع مع النحو لأنه حذف من القسم الثانوى لأنه لازم لمن يتخصص فى اللغة العربية.

٢- أن يحذف العروض والقافية اكتفاء بدراسة ذلك فى القسم الثانوى.

٣- زيادة فقه اللغة لزوم ذلك لمعلم اللغة العربية.

٤- أن يدرس فن الأصول ما يحتاج اليه معلم اللغة العربية.

٥- حذف الفقه وباقى الاصول اكتفاء بالتفسير والحديث لأنهما متممان لدراسة الأدب العربى.

٦- حذف التربية العلمية والعملية لأنها ستدرس فى تخصص المهنة.

٧- حذف المنطق اكتفاء بدراسته فى القسم الثانوى.

٨- حذف علم الكلام اكتفاء بدراسة التوحيد فى القسمين الإبتدائى والثانوى.

٩- حذف الاقتصاد السياسى الذى كان يدرس فى دار العلوم لعدم دراسته فى التجهيزية وقد رئى أخيرا تغيير هذه المادة فى التعليم الثانوى.

العام بمبادئ المنطق وعلم النفس.

وقد وضعت هاتان المادتان فى القسم الثانوى بالمعاهد فلا لزوم لإعادتهما فى كلية اللغة العربية.

١٠- إبقاء الجغرافيا والهيئة بما يتفق مع ما يجب أن يعلمه مدرس الآداب العربية.

١١- حذف الرسم والخط العربى لأنهما غير لازمين فى هذه المرحلة على أن يدرس منهما ما هو لازم للمعلم عند التخصص فى المهنة.

١٢- إضافة الآثار الإسلامية لعلاقتها التامة بأدب اللغة العربية.

١٣- إضافة مناهج البحث والنقد للزومها لفقه اللغة العربية.

١٤- إضافة اللغة الأجنبية تمشيا مع إضافتها فى القسمين الإبتدائى والثانوى

وبناء على ذلك تكون العلوم التى تدرس فى كلية اللغة العربية هى الآتية:

النحو والوضع. الصرف. علوم البلاغة. (المعانى والبيان والبديع) الآداب العربية وتاريخها. التفسير. الحديث. الأصول. التاريخ. الفلسفة. الآثار الإسلامية. مناهج البحث والنقد. لغتان شرقيتان غير اللغة العربية. فقه اللغة. الجغرافيا والهيئة. لغة غربية.

وقد رأت اللجنة جعل هذا أساساً مبدئيا على أن يعرضه سعادة وكيل المعارف على اثنين أو ثلاثة من الخبيرين بما يحتاج إليه معلم اللغة العربية لإبداء رأيهم فيه ثم تعود اللجنة إلى نظره.

وأنفضت الجلسة الساعة الثامنة والربع مساء

السكرتير	الرئيس
إمضاء	إمضاء

لجنة تعديل قانون الجامع الأزهر
والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية
محضر الجلسة الثامنة

اجتمعت اللجنة بالادارة العامة للمعاهد الدينية الساعة الخامسة من مساء يوم الثلاثاء ٢٠ رجب سنة ١٣٤٧ (أول يناير سنة ١٩٢٩) برياسة حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر ورئيس مجلسه الأعلى وحضور جميع الأعضاء والسكرتير وصدقت

على محضر الجلسة الماضية.

ثم قدم سعادة وكيل وزارة المعارف للجنة ملاحظات لجنة دار العلوم على مشروع منهج كلية اللغة العربية بالأزهر الشريف.

وبعد أن تليت هذه الملاحظات.

حصلت المناقشة فيما جاء بالملاحظة الرابعة منها التى تضمنت أن المشروع المذكور خلا من بعض المواد الآتية التى تدرس فى دار العلوم وهى:

الإنشاء والمطالعة والمحفوظات والفقه والأصول وعلم الكلام والمنطق والجغرافيا والهيئة والخط والرسم والإقتصاد السياسى فى حين أنها ضرورية لمن يراد تخصيصه لتعليم اللغة العربية والدين. وقد شعرت اللجنة أن هذه الملاحظات قد تكون بعيدة عما توخته فى مناقشاتها السابقة ولا يتفق مع الغاية التى وضعت لتقسيم التعليم العالى إلى ثلاث شعب (كليات) لتخصص طلبة كل شعبة منها فى بعض العلوم ولا مع ما علمه سعادة وكيل المعارف من الخبير الذى أنتدبته الوزارة من أن مبدأ تقليل المواد أفضل للإستفادة من العلم بالقدر الكافى وكثرتها تحول بين التوسع فى التعليم.

ومع ذلك فإن الإنشاء والمطالعة ستضافان لتخصص المهنة. والمحفوظات تدخل فى أدب اللغة. والفقه يدرس فى القسمين الأولى والثانوى بمقدار كاف والأصول وضع ضمن ما يدرس فى هذه الكلية. وكذلك علم الكلام لأنه هو الفلسفة. والمنطق وضع فى القسم الثانوى والجغرافيا والهيئة بقيا فى الكلية. والخط والرسم رئى وضعهما فى تخصص المهنة. والإقتصاد السياسى رئى إلغاؤه من المدارس الثانوية اكتفاء بالمنطق وعلم النفس.

ثم رأت اللجنة أن فائدة مبدأ تقليل المواد تدعوها إلى التفكير مرة أخرى فى العلوم الرياضية التى تدرس بالقسم الثانوى إذ الغرض من بعضها تمرين المخ على فهم المسائل الدقيقة والإستنتاج الصحيح وذلك يتأتى بعدة وسائل منها الفلسفة والبحث الفقهى وعلم الأخلاق والمنطق وعلم النفس.

وبما أن حذف بعض المواد الرياضية يمكن من التوسع فى العلوم الأخرى فقد رأت اللجنة أن يؤخذ من العلوم الرياضية فى القسم الثانوى إلى الحد الذى يحتاج إليه فى امتحان شهادة الدراسة الثانوية قسم أولّ على أن يحذف من القسم الثانى الأدبى الرياضة والعلوم ويستبقى منها ما هو ضرورى ليحل فى القسم الأول محل ما هو غير ضرورى.

ووكلت اللجنة إلى حضرة صاحب العزة محمد خالد حسنين بك واثنين يختارهما سعادة وكيل المعارف بحث ذلك وعرض النتيجة فى الجلسة المقبلة.

وقررت أن تؤلف لجنة أخرى من حضرات أصحاب الفضيلة المدير العام للمعاهد الدينية والشيخ محمد عاشور والشيخ أحمد أمين الأستاذ بالجامعة المصرية ومن اثنين يختارهما سعادة وكيل المعارف من أساتذة دار العلوم ويخبر إدارة المعاهد باسميهما ليتفق على ما يدرس فى كلية اللغة العربية بالجامع الأزهر على أساس ما رأته اللجنة الآن فى اختصار علوم القسم الثانوى.

ثم أنتقلت اللجنة إلى البحث فى علوم كلية الشريعة ورأت أن تدرس فيها العلوم الآتية:

علوم القرآن. التفسير. الحديث متنا ورجالا ومصطلحا. أصول الفقه. تاريخ التشريع الإسلامى والقضاء. الفقه مع مقارنة المذاهب. حكمة التشريع. أصول القوانين. الطب الشرعى. تاريخ العرب قبل الإسلام. تاريخ الأمم الإسلامية. أدب اللغة العربية وفقه اللغة. لغة غربية. الإقتصاد السياسى. السياسة الشرعية.

وقد راعت اللجنة فى ذلك أن تكون الدراسة فى هذه الكلية علمية وأرجأت دراسة المواد التى تلزم فى المهنة إلى تخصص المهنة مثل لائحة المحاكم الشرعية والقانون الدولى الخاص والقضايا والتمرينات القضائية.

وراعت أيضاً أن تكون حكمة التشريع مادة مستقلة لتدرس بطريقة عامة. وأن المراد من أصول القوانين ما يشمل تاريخ القانون ومآخذ القانون. وأن يدرس من الطب الشرعى القدر اللازم للفصل فى القضايا الشرعية التى لها علاقة بالطب.

وأنفضت الجلسة الساعة الثامنة مساء

السكرتير	الرئيس
إمضاء	إمضاء

لجنة تعديل قانون الجامع الأزهر
والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية
محضر الجلسة التاسعة

اجتمعت اللجنة بالإدارة العامة للمعاهد الدينية الساعة الخامسة من مساء يوم الثلاثاء ٢٧ رجب سنة ١٣٤٧ (٨ يناير سنة ١٩٢٩) برياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر ورئيس مجلسه الأعلى وحضور حضرات الأعضاء والسكرتير.

وبناء على ما قررته اللجنة فى الجلسة الماضية قد اختار سعادة وكيل وزارة المعارف الأستاذ محمود البطراوى والأستاذ على حسنين من دار العلوم علاوة على الأستاذ أحمد أمين من الجامعة المصرية لينضموا إلى اللجنة لأخذ رأيهم فيما يدرس بكلية اللغة العربية بالأزهر من العلوم وقد حضروا فعلاً فى هذه الجلسة.

وبعد أن صدقت اللجنة على محضر الجلسة الماضية.

قال سعادة وكيل وزارة المعارف لقد تكلمت مع حضرة ناظر دار العلوم فى الملاحظات التى أبدتها لجنتها على مشروع منهج كلية اللغة العربية وأنها لم تكن منطبقة على ما يراد من هذه الكلية التى ستخرّج معلمين للغة العربية فقط فقال لى لو كانت اللجنة تعلم هذا وأن هؤلاءِ سوف لا يكلفون تعليم الدين أيضاً كما هو الحال بالنسبة لخريجى دار العلوم لكان رأينا مخالفاً بلاشك لما ابديناه فى تلك الملاحظات ولتغيرت وجهة نظرنا.

فقال حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الرئيس.

بقطع النظر عن ذلك فأن اللجنة رأت أن تستعين برأى حضرات الأساتذة الموجودين الآن وهى تريد أن يقسم التعليم العالى فى الأزهر إلى ثلاثة أقسام و كليات: كلية للغة العربية. وكلية للفقه أو الشريعة الإسلامية. وكلية لأصول الدين أو الوعظ والإرشاد.

وسبب هذا التقسيم أن جملة المواد التى تعطى الآن فى القسم العالى تنتج فى آخر الأمر عالماً يعرف علوما كثيرة معرفة ناقصة ولذلك رأينا أن نقسم التعليم العالى إلى أقسام حتى يتم الطالب علوم القسم الذى يختاره على طريق نافع.

واللجنة أتمت النظر فى قسم اللغة العربية ونظرا لارتباطه بدار العلوم لأنهما سيسيران على طريق واحد رأت أن تستعين بحضراتكم على تكوين هذا القسم بحيث يؤدى المهمة المطلوبة منه وهى أن يكون الشخص عالما باللغة العربية على وجه صحيح.

فكان رأى اللجنة أن يدرس فيه النحو. الصرف. الوضع. علوم البلاغة (معانى وبيان وبديع) الآداب العربية وتاريخها. التفسير. الحديث. الأصول (ما يحتاجه منها معلم اللغة العربية). التاريخ. الفلسفة. الآثار الإسلامية. مناهج البحث والنقد. لغتان شرقيتان غير اللغة العربية. فقه اللغة. الجغرافيا والهيئة. لغة غربية.

فاذا رأيتم حذف شئ من هذه المواد أو زيادة شئ عليها فنحن مستعدون للحذف أو الزيادة بعد أن نقتنع بوجهة النظر.

هذا مع ملاحظة أنه سيوجد قسم تخصص مدة سنتين وهو فروع: تخصص فى مهنة التعليم وفى غزارة المادة وتخصص فى الشريعة وتخصص فى أصول الدين. وسيكون تخصص المهنة موجودا أيضا فى دار العلوم.

ثم سأل حضرة الأستاذ أحمد أمين هل الطالب الذى سيتخصص فى هذه العلوم مفروض فيه أنه درس مقررات تجهيزية دار العلوم.

فقال فضيلة الأستاذ الأكبر الرئيس هذا الطالب يكون قد درس أكثر مما فى التجهيزية. وقد عرضت لنا فكرة فى الجلسة الماضية وهى أن بعض مقررات القسم الأدبى فى المدارس لا يحتاجها معلم اللغة العربية مثلا فرأينا اختصارها للأنتفاع بوقتها فى العلوم الأخرى وألفنا لجنة للنظر فى ذلك من حضرة صاحب العزة محمد خالد حسنين بك واثنين يختارهما سعادة وكيل المعارف فاختار حضرتى صاحب العزة الأستاذين حسن فائق بك مساعد مراقب التعليم الثانوى وعبد الرحيم عثمان بك المفتش بالوزارة وقد اجتمعوا اليوم ووضعوا تقريرا تضمن أن اللجنة نظرت فى التعديلات المطلوبة فى منهجى الرياضة والعلوم لتجهيزية دار العلوم وقررت ما يأتى:

أولا:– أن تبقى الرياضة كما هى فى السنوات الثلاث الأولى وأن يضاف إليها فى الحساب الأسهم والسندات والسرعة المنتظمة وفى الجبر النسبة والتناسب والمتواليات العددية. وفى الهندسة النسبة والتناسب والأشكال المتشابهة. على أن توزع كل هذه فى الثلاث السنين الأولى بعد حذف

ما يصح حذفه في الحساب مما درس في الأقسام الابتدائية.

ثانيا:– أن يعدل منهج العلوم باختصار مقدار الحرارة والمغناطيسية والكهربائية في السنتين الثانية والثالثة وأن يضاف إليه مختصر فى الصوت والضوء مما كان يدرس فى السنتين الرابعة والخامسة (قسم أدبى) وأما فى الكيمياء فتبقى كما هى من غير تعديل فى السنتين الثانية والثالثة. ومن غير إضافة مما يدرس فى السنتين الرابعة والخامسة. وأن يوزع كل هذا على السنين الثلاث الأولى حتى لا يدرس شئ منها فى السنتين الرابعة والخامسة.

ثالثاً:– أن لا يدرس من التاريخ الطبيعى سوى منهج السنوات الأولى والثانية والثالثة كما هو من غير إضافة شئ مما يدرس فى السنتين الرابعة والخامسة.

وبعد تلاوة هذا التقرير تناقشت اللجنة فى العلوم التى تدرس بكلية اللغة العربية ورأت ما يأتى:

أولاً:– أن يذكر بجانب التاريخ(وبخاصة تاريخ العرب قبل الإسلام وتاريخ الأمم الإسلامية) اذ كان المراد أن يدرس التاريخ الاسلامى والتاريخ العام فلزم التنويه بالتاريخ الإسلامى للزومه لمعلم اللغة العربية.

ثانياً:– زيادة الإنشاء لتعويد الطلبة فى هذه الكلية على النطق بألفاظ صحيحة مع حسن التعبير والكتابة بلغة جيدة.

ثالثاً:– الإكتفاء بلغة شرقية واحدة من اللغات التى لها اتصال وثيق باللغة العربية بدلا من لغتين شرقيتين على أن تكون الثانية اختيارية لمن أراد حتى يمكن إتقانها لأن التجربة دلت فى دار العلوم وفى الجامعة أن الطلبة لم يستطيعواتعلم لغتين شرقيتين فى وقت واحد.

رابعاً:– أن يدرس من الفلسفة أشهر قضاياها.

خامساً:– حذف مناهج البحث والنقد لأنه إذا أريد منها البحث والنقد الأدبى يكون ذلك داخلا فى أدب اللغة العربية. وإذا أريد منها البحث والنقد العلمى يكون ذلك داخلا فى الفلسفة.

سادساً: حذف الآثار الإسلامية لأن المراد بها الفن الاسلامى وهذا يمكن التوسع فى دراسته ضمن التاريخ فى القسم الثانوى مقابل ما رئى

اختصاره من علوم هذا القسم.

سابعاً:- الاكتفاء بدراسة العروض والمنطق فى القسم الثانوى.

وبناء على ذلك تكون المواد التى اتفق على دراستها فى كلية اللغة العربية هى:

النحو. الصرف. الوضع. علوم البلاغة (المعانى والبيان والبديع) الآداب العربية وتاريخها. التفسير. الحديث. الأصول (ما يحتاج إليه معلم اللغة العربية) التاريخ وبخاصة تاريخ العرب قبل الاسلام. وتاريخ الأمم الإسلامية. لغة شرقية لها ارتباط وثيق باللغة العربية. لغة غربية. فقه اللغة. الجغرافيا (للأقطار الإسلامية) والهيئة. الإنشاء الفلسفة. لغة شرقية أخرى لمن أراد.

ثم رأت اللجنة اعادة بحث العلوم التى تدرس فى كلية الشريعة بالاشتراك مع حضرات الأساتذة الحاضرين فى هذه الجلسة.

وبعد تلاوة أسماء العلوم التى رئى فى الجلسة الماضية دراستها فى هذه الكلية حصلت المناقشة فى علوم القرآن وما المراد بهذه التسمية ثم رئى أن هذه تسمية اصطلاحية ولا مانع من بقائها إذ الغرض منها دراسة ما يتعلق بالقرآن من الناسخ والمنسوخ وطريقة التفسير وتاريخ الحوادث المذكورة فيه وما أشبه ذلك.

وحصلت المناقشة أيضا فى السياسة الشرعية ثم رئى حذفها على أن ينبه فى (تاريخ التشريع الإسلامى والقضاء) على أنه يتناول السياسة الشرعية.

وحصل الكلام فى حكمة التشريع من جهة إفرادها أو ضمها للفقه ثم رئى بقاؤها مفردة.

وأنتقلت اللجنة من ذلك إلى البحث فى العلوم التى تدرس فى كلية اصول الدين ورأت أن يشترك حضرات الأساتذة المذكورين فى هذا البحث أيضا.

وبعد تبادل الرأى تقرر بصفة مبدئية دراسة العلوم الآتية على أن تعيد اللجنة بحثها فى الجلسة القابلة وهى:

التوحيد. المنطق والمناظرة. الفلسفة (قضاياها وتاريخها) الأخلاق الدينية. تاريخ الأديان والفروق بينها والإنقلابات الدينية الكبرى. التفسير. الحديث. آداب اللغة العربية وتاريخها. التاريخ الإسلامى. أشهر الفرق الإسلامية والتصوف

والطرق المعروفة فى العالم. علم النفس. لغةغربية. لغة شرقية. من اللغات الحية.

وحصل الكلام فى دراسة علم الحياة وفى مشهور الأمراض وضروب الإسعاف وجملة صالحة من العقاقير النافعة ثم رئى ألا داعى لذلك اكتفاء بدراسة علم الحياة فى القسم الثانوى وتدبير الصحة فى القسم الابتدائى.

وأنفضت الجلسة الساعة الثامنة مساء

السكرتير	الرئيس
إمضاء	إمضاء

لجنة تعديل قانون الازهر
والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية
محضر الجلسة العاشرة

اجتمعت اللجنة بالإدارة العامة للمعاهد الدينية الساعة الرابعة والنصف بعد ظهر يوم الأربعاء ٢٦ شعبان سنة ١٣٤٧ (٦ فبراير ١٩٢٩) برياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ الجامع الأزهر ورئيس مجلسه الأعلى وحضور:

حضرة صاحب العزة عبد الفتاح صبرى بك وكيل وزارة المعارف.

حضرة صاحب العزة محمد خالد حسنين بك مفتش العلوم الحديثة بالأزهر والمعاهد الدينية.

حضرة صاحب الفضيلة الشيخ محمد عاشور وكيل إدارة المحاكم الشرعية.

واعتذر عن الحضور حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الشيخ أحمد هارون المدير العام للمعاهد الدينية لأنحراف خفيف فى الصحة.

واعتذر كذلك حضرة صاحب العزة محمد بهى الدين بركات بك المستشار بمحكمة الإستئناف الأهلية لاشتغاله بمجلس تأديب المحامين.

وقام بعمل السكرتارية حضرة محمد قدرى أفندى مدير إدارة المستخدمين والحسابات بالمعاهد الدينية وصدقت اللجنة على محضر الجلسة الماضية.

ثم أعادت النظر فى العلوم التى تدرس فى كلية أصول الدين حسبما قررت فى الجلسة الماضية. وبعد أن اطلعت على مناهج كليات الأديان فى ادنبرج ولندن وفى أمريكا رأت أن ما قررته فى الجلسة الماضية لكلية أصول الدين بالأزهر قد اشتمل على كل ما يلزم من العلوم وأنه لا داعى لزيادة شئ

عليها وأنه يصح الرجوع إلى تلك المناهج عند النظر فى تخصص المهنة فربما رئى اقتباس شئ منها.

ثم رأت اللجنة أن يزاد على المادة ٢٦ من القانون ما يأتى:-

ويجوز إيجاد كلية أو أكثر فى القسم العالى بمرسوم بناء على طلب المجلس الأعلى للأزهر والمعاهد الدينية. كما يجوز زيادة مادة أو أكثر فى أية كلية من الكليات بمرسوم بناء على طلب مجلس إدارة الكلية وموافقة المجلس الأعلى.

المادتان ٣٠ و٣١

وبمناسبة النظر فى المادة الثلاثين حصل البحث فى هل يبين فى القانون فروع المواد التى تدرس فى كل قسم من أقسام التعليم أو يكتفى بذكرها إجمالا ويترك البيان التفصيلى للبرامج فينص فيها على فروع كل مادة. على أن يشار إلى ذلك فى المذكرة التفصيلية لتعديل القانون.

ثم رئى إرجاء هذا البحث إلى أن تجتمع اللجنة بهيئتها الكاملة. على أنه سواء فصلت فروع المواد فى القانون أم أجملت فالمادة الثلاثون والمادة الحادية والثلاثون لا لزوم لهما.

كما أنه لا لزوم للنص على أن لغة التعليم هى اللغة العربية كما رأت اللجنة الفرعية.

المادة ٣٢

وبمناسبة النظر فى مدة التعليم بكل قسم حصل البحث فى المدة اللازمة للتخصص فى المهنة ثم رئى أن تكون مدة التخصص على العموم سنتين وأن تكون مدة التعليم الإبتدائى أربع سنوات والتعليم الثانوى خمس سنوات والتعليم العالى فى كل كلية أربع سنوات.

المادتان ٣٣ و٣٤

رأت اللجنة أن تكون هاتان المادتان كما عدلتا فى القانون رقم ١٢ لسنة ١٩٢٩ وعلى الوجه الآتى:

المادة (٣٣) يحدد المجلس الأعلى للأزهر والمعاهد الدينية كل عام بدء الدراسة ونهايتها فى الجامع الأزهر والمعاهد.

ويكون بدء الدراسة عقب العطلة الصيفية التى لا تزيد على ثلاثة أشهر.

(المادة ٣٤)

تعطل الدروس ويسامح الطلبة فى الجامع الأزهر والمعاهد الدينية فى أيام العطلات الرسمية للدولة.

ويقرر رئيس المجلس الأعلى للأزهر والمعاهد مدة العطلة للعيدين وله أن يقرر مسامحة الطلبه فى المعاهد فى المواسم الخاصة.

ولا تزيد ساعات الدراسة أيام شهر رمضان على خمس ساعات فى اليوم.

وأن يراعى فى لائحة الإمتحانات النص على أن امتحان النقل يكون فى آخر السنة الدراسية وامتحان الشهادات يكون بعده.

المادة ٣٥

رأت الجنة بقاءها على أن يشمل الإعلان مسامحة العيدين.

المادة ٣٦

رأت اللجنة بقاءها مع تعديل الجزء الأخير منها وجعله هكذا (إلا بأمر من شيخ الجامع الأزهر)

المادة ٣٧

رأت اللجنة حذفها لأن محلها خطط الدراسة

الباب الثالث - في الإمتحانات والشهادات

رأت اللجنة حذفها اكتفاء بوضع مضمونها فى اختصاصات شيخ الجامع الأزهر

المادة ٣٩

رأت اللجنة تعديلها على الوجه الآتى:

الإمتحانات التى يجب إجراؤها فى الجامع الأزهر والمعاهد الدينية هى الآتية:

أولاً- امتحان النقل من سنة إلى أخرى فى كل قسم من أقسام التعليم.

ثانيا- امتحان الشهادة الإبتدائية.

ثالثا- امتحان الشهادة الثانوية بقسميها الأول والثانى.

رابعا- امتحان الشهادات العالية.

خامسا- امتحان شهادة العالمية لأقسام التخصص.

المادة ٤٠

رأت اللجنة أنه لا توجد أسباب تدعو إلى الحرمان من دخول الإمتحان

إلا لعقوبة فقررت أن تعدل هذه المادة على الوجه الآتى:

يجب على كل طالب فى كل سنة من سنى الدراسة بالجامع الأزهر والمعاهد الدينية دخول الامتحان ولا يدخله الطلاب المعاقبون بالحرمان منه.

وكل طالب لم يتقدم إلى الإمتحان بغير عذر مقبول يعتبر ساقطا ويعامل بنص المادة التاسعة والأربعين

المادة ٤١

رأت اللجنة حذف هذه المادة اكتفاء بالمادة الآتية

المادة ٤٢

تناقشت اللجنة فى موضوع عقد امتحان ملحق للمتخلفين لعذر قهرى ثم رئى إرجاء هذا البحث للجلسة الآتية للنظر فيه وفى المسائل المؤجل نظرها من الجلسات الماضية.

وقد عهدت اللجنة إلى حضرة صاحب العزة محمد خالد حسنين بك فى قراءة المحاضر السابقة واستخلاص القرارات على حدة والمسائل المؤجلة على حدة.

وأنفضت الجلسة الساعة السابعة والنصف مساء

سكرتير اللجنة — رئيس اللجنة

إمضاء — إمضاء

كلية الاديان

المتبع في كلية ادنبرج

أن يمتحن الطالب امتحانا عاما فى ثلاث مواد من أربع وهى:

(١) العهد القديم لغة وأدباً. (٢) العهد الجديد لغة وأدباً.

(٣) التاريخ الكنائسى. (٤) اللاهوت المنظم

وعليه أن يتخصص فى المادة الرابعة

المتبع في امريكا

أن يتلقى الطالب المواد الآتية:

(١) العهد القديم والعهد الجديد

(٢) تاريخ اللاهوت والمقارنة فى اللاهوت والعقائد فى اللاهوت

والأخلاق الدينية ثم يتخصص للمهنة فيما يأتي:

مباذئ الصلوات	محتويات الموعظة
أمهات الخطب المنبرية	واجبات الراعى
المتبع فى لندن	

أن يؤدى الطالب الإمتحان المتوسط فى المواد الآتية:

لغة الإنجيل	العهد الجديد بإليونانى
أدبيات اللغة إليونانية	اللغة اللاتينية
علم النفس	الفلسفة

أما الإمتحان النهائى ففى: العهد الجديد. تاريخ اللاهوت. تاريخ الكنيسة. مبادئ الفلسفة فى اللاهوت.

مع علم من العلوم الآتية: تاريخ الكنيسة. تاريخ اللاهوت. مقارنة الأديان. الأخلاق الدينية. صناعة الكنيسة.

لجنة تعديل قانون الجامع الازهر
والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية
محضر الجلسة الحادية عشرة

اجتمعت اللجنة بالإدارة العامة للمعاهد الدينية الساعة الحادية عشر قبل ظهر يوم الخميس ٤ رمضان سنة ١٣٤٧ (١٤ فبراير سنة ١٩٢٩) برياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر ورئيس مجلسه الأعلى وحضور جميع حضرات الأعضاء والسكرتير. وصدقت اللجنة على محضر الجلسة الماضية.

المادة ٤٢

ثم بدأت بالنظر فى المادة ٤٢ من القانون وبعد المناقشة فيمن يكون له حق تقدير عذر الطالب الذى يتخلف عن الإمتحان لعذر قهرى اتفق رأى اللجنة على أن يكون هذا الحق فى امتحانات النقل من سنة لأخرى لشيوخ المعاهد بالنسبة لطلبة المعاهد ولرؤساء الكليات بالنسبة لطلبة القسم العالى والتخصص. أما فى امتحانات الشهادات جميعها فيكون تقدير العذر من حق شيخ الجامع الأزهر

وأن تبين مواعيد الامتحانات فى لائحة الامتحانات.

المادة ٤٣

رأت اللجنة حذف هذه المادة على أن تعقد امتحانات الشهادات فى الأماكن التى يعينها شيخ الجامع الأزهر فى كل عام وأن يوضع هذا النص فى لائحة الامتحانات.

وبهذه المناسبة عهدت اللجنة إلى حضرة صاحب العزة محمد خالد حسنين بك فى وضع مشروع جديد للائحة الإمتحانات للنظر فيه بعد أنتهاء اللجنة من تعديل القانون.

المادة ٤٤

حصلت المناقشة فى هل يكون الإمتحان في مقرر السنة الحاصل فيها الامتحان أو فيه وفى مقرر السنوات التى قبلها. وهل يكون الإمتحان الشفوى فى كل المواد أو فى بعضها فقط.

وبعد أن بيّن حضرة صاحب العزة ووكيل وزارة المعارف الطرق المتبعة في ذلك بمختلف المدارس قررت اللجنة أن يكون امتحان النقل من سنة لأخرى فى مقرر السنة الحاصل فيها الإمتحان.

وامتحان الشهادة الإبتدائية فى مقرر القسم الإبتدائى.

وامتحان القسم الأول للشهادة الثانوية فى مقرر السنوات الثلاث الأولى.
وامتحأن القسم الثانى فى مقرر السنتين الرابعة والخامسة.

وامتحان الشهادات العالية يكون فى مقرر السنة الأخيرة لكل كلية وفى جميع مقرر سنوات الكلية لأهم علومها.

وقد وضعت اللجنة ثلاث طرائق للعلوم التى يكون الإمتحان فيها فى جميع مقرر سنوات الكلية لتنظر فيها مرة أخرى وتختار أصلحها وهى:

الطريقة الأولى – أن يكون الإمتحان إجباريا فى العلوم الاتية:

١– كلية اللغة العربية: علوم البلاغة. أداب اللغة العربية وتاريخها. فقه اللغة.

٢– كلية الشريعة الإسلامية: الفقه. الأصول. التفسير. الحديث.

٣– كلية أصول الدين: التفسير. الحديث. الفلسفة. تاريخ الأديان والفروق بينها والإنقلابات الدينية الكبرى.

الطريقة الثأنية: أن يكون الإمتحان فى المواد التى يقررها المجلس الأعلى.

الطريقة الثالثة: أن يكون الإمتحان إجباريا فى مادتين واختياريا فى مادتين يختارهما الطالب من بين المواد الأتية:

	المواد الإجبارية	المواد الإختيارية
١- كلية اللغة العربية	علوم البلاغة. آداب اللغة العربية. وتاريخها	فقه اللغة. جغرافية الأقطار الاسلامية النحو والصرف. التفسير. الحديث. الأصول. تاريخ العرب قبل الإسلام. وتاريخ الأمم الإسلامية. الفلسفة
٢- كليـة الشـريعـة الإسلامية	أصول الفقه. الفقه	التفسير. الحديث. تاريخ التشريع الإسلامى والقضاء. تاريخ العرب قبل الإسلام وتاريخ الأمم الإسلامية. علوم القرآن.
٣- كلية أصول الدين	التفسير. تاريخ الأديان والفروق بينها والإنقلابات الدينية الكبرى	التوحيد. الفلسفة. الأخلاق. الحديث. التاريخ الإسلامى. التصوف.

ورأت اللجنة إرجاء النظر فى المواد التى يكون الإمتحان فيها شفويا فى جميع المراحل إلى جلسة أخرى

المادة ٤٥

رأت اللجنة حذفها.

المادة ٤٦

رأت اللجنة حذفها اكتفاء بما تقرر فى الجلسة العاشرة من أن يكون امتحان النقل فى آخر السنة الدراسية وامتحان الشهادات يكون بعده ويزاد عليه ما يأتى (فى الأوقات التى يقررها شيخ الجامع الأزهر).

المادتان ٤٧ و٤٨

رأت اللجنة حذفهما على أن يلاحظ ما تضمناه فى لائحة الإمتحانات عند وضعها إذا رئى لزوم لذلك.

المادة ٤٩

رأت اللجنة تعديلها على الوجه الآتى:

المدة التى يعتبر الطالب إعادة الدروس فيها سنتان فى كل قسم من الأقسام الثلاثة (الإبتدائى والثانوى والعالى(بحيث أن الطالب لا يعيد دروس السنة الواحدة أكثر من مرة. ومن لم ينجح فى امتحان سنة الإعادة يرفت.

ولشيخ الجامع الأزهر أن يأذن بالإعادة سنة أخرى إذا عاق الطالب عن النجاح فى امتحان الأنتقال أو امتحان شهادة الدراسة الإبتدائية أو الثانوية أو العالية ظروف استثنائية وتبيين أسباب الإستثناء فى الأمر الصادر به (هذه الفقرة مقتبسة من المادة ٢٥ من قانون المدارس الثانوية رقم ٢٣ لسنة ١٩٢٨ ولا تغتفر الإعادة فى قسم التخصص.

وقررت اللجنة أن يزاد فى المحضر التاسع كلمة (قبل الإسلام) على تاريخ العرب المذكور ضمن علوم كلية اللغة العربية.

وأنفضت الجلسة الساعة الثانية تماما.

سكرتير اللجنة	رئيس اللجنة
إمضاء	إمضاء

لجنة تعديل قانون الأزهر
والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية
محضر الجلسة الثانية عشرة

اجتمعت اللجنة بالإدارة العامة للمعاهد الدينية الساعة الحادية عشرة قبل ظهر يوم الخميس ١١ رمضان سنة ١٣٤٧ (٢١ فبراير سنة ١٩٢٩) برياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر ورئيس مجلسه الأعلى وحضور جميع حضرات الأعضاء والسكرتير. وصدقت على محضر الجلسة الماضية.

ثم نظرت فيما يأتى:

المادة ٥٠

نظرا إلى أن اللجنة كانت قررت فى الجلسة العاشرة إرجاء النظر فى هل يكون هناك امتحان ملحق للمتخلفين لعذر قهرى.

ونظرا لما تقضى به هذه المادة من أن الطالب الذى يسقط فى امتحان

النقل أو فى إمتحان إحدى الشهادتين الأولية والثانوية فى علم أو علمين على الأكثر يعاد امتحانه فيما سقط فيه قبل إبتداء الدراسة فى السنة التالية إذا كان له من الاحوال الخصوصية ما يقتضى هذا الإستثناء.

تذاكرت اللجنة فى مبدأ إعادة الإمتحان وهل يكون هناك امتحان ملحق للمواد التى يحصل فيها الرسوب أو يكون هناك دورتان فيعاد الإمتحان للراسبين فى جميع مواد الدور الأول.

واقترح حضرة صاحب العزة بهى الدين بك أن يعاد امتحان من يرسب فى علم أو علمين بشرط أن يكون حاصلا على مقدار من الدرجات فى جميع المواد أو فى مجموعة المواد التى حصل فيها الرسوب، يزيد على المقدار الذى يشترط للنجاح فى امتحان الدور الأول.

وبهذه المناسبة قال حضرة صاحب العزة محمد خالد حسنين بك : أن المتبع فى وزارة المعارف أنه إذا كان للمادة فروع وكل فرع منها درجة قائمة بنفسها اعتبر علما مستقلا، أما إذا كان للمادة بفروعها درجة واحدة ذات نهاية كبرى ونهاية صغرى فتعتبر المادة بفروعها علما واحدا.

وبعد المناقشة فى ذلك اتفق رأى اللجنة على مبدأ إعادة امتحان الطالب الذى يرسب فى علم أو علمين فى امتحان النقل والشهادات الإبتدائية والثانوية والعالية ماعدا التخصص وأن تكون الإعادة بقيود ينظر فيها بعد تقرير درجات العلوم وبيان نهاياتها الكبرى والصغرى.

المادة ٥١ المعدلة بالقانون رقم ٢ لسنة ١٩٢٩

رأت اللجنة حذف الجزء الأول من هذه المادة اكتفاء بالمادة ٤٩ على أن ينص فيها على قطع مرتبات الطالب المرفوت التى كانت له بمقتضى كونه منتسبا. وعلى رفت الطالب الذى يمضى أقصى المدة المحددة لقسم إذا لم يحصل على شهادته.

ويكون الجزء الثانى من المادة قصراً على إعطاء هذا الطالب الحق فى التقدم للإمتحان من الخارج فى السنتين التاليتين طبقا لأحكام المادة الآتية:

المادة ٥٢ المعدلة بالقانون رقم ١٢ لسنة ١٩٢٩

تذاكرت اللجنة فى قبول طلبة من غير طلبة الأزهر والمعاهد الدينية فى امتحان احدى الشهادات أو للإلتحاق بأحد أقسام الدراسة.

وبعد ان اطلعت على القرارين رقم ٢٠ و٢١ من قرارات لجنة إصلاح نظم التعليم فى الأزهر والمعاهد الدينية التى وافق عليها مجلس الوزراء فى ١٨ أكتوبر سنة ١٩٢٨ والإطلاع على نظام تقييد الطلبة فى لائحة كلية الآداب بالجامعة المصرية.

رأت اللجنة أن تُضَمَّن هذه المادة القرارين المشار إليهما وهما:

أولا- أن يقبل فى امتحانات الشهادات من الخارج كل من أتم مرحلة من مراحل التعليم وسقط فى السنة النهائية لتلك المرحلة وشطب اسمه لمضى المدة المقررة على أن لا يباح له الدخول فى الإمتحان بعد ذلك أكثر من مرتين فى خلال السنتين التاليتين.

ثانيا- يقبل الغرباء للإمتحان إبتداء فى الشهادتين الابتدائية والثانوية ويترخص فى أمر السن معهم للإنتظام فى سلك الدراسة على أن يترك تحديد ذلك وضبط قواعده للمجلس الأعلى للأزهر والمعاهد الدينية.

ورأت (مقدما لحين النظر فى الفصل الأول من الباب الرابع من القانون) قبول الطلبة الذين يتقدمون من الخارج للإلتحاق بأحد أقسام الدراسة بشرط أن يكونوا درسوا فى مدارس أو معاهد أخرى وحصلوا على شهادات يقرر المجلس الأعلى أنها معادلة لشهادات المعاهد الدينية بعد أداء امتحان فى الفرق التى يقررها المجلس المذكور. وان يقبل كذلك الطلبة الذين ليس فى بلادهم شهادة يعترف المجلس الأعلى بمعادلتها لشهادات المعاهد الدينية إذا نجحوا فى امتحان للقبول يكون معادلا لامتحان شهادات المعاهد. ويجوز أن يقصر هذا الامتحان على بعض المواد إذا قدم الطالب شهادات تعتبر مثبتة لعلمه بالمواد الأخرى.

المادة ٥٣

تذاكرت اللجنة فى الجدول الذى أعده حضرة صاحب العزة محمد خالد حسنين بك بما يقترحه للنهايات الكبرى والنهايات الصغرى لدرجات المواد فى الأقسام الإبتدائية مع مقارنة ذلك بما هو متبع الآن فى الأزهر والمعاهد الدينية وفى وزارة المعارف.

وبعد مناقشة فى ذلك رأت أن تكون النهاية الكبرى للسيرة النبوية ٤٠ والنهاية الصغرى ٢٠ بدلا من ٢٠ و٤ لأنها تعتبر كالحديث يحتاج إليها فى

الأحكام الشرعية وإن كانت اعتبرت فى بعض الأحيان جزءا من التاريخ.

وان تكون النهاية الكبرى للغة الأجنبية الإختيارية ٤٠ والنهاية الصغرى ١٦ بدلا من ٣٠ و٩ لأنها ستكون فى الاقسام العالية إجبارية لمن ينجح فى القسمين الإبتدائى والثانوى.

وأقرت اللجنة بقية الدرجات المقترحة للمواد الأخرى على أن يكون التفسير والحديث مادة واحدة كما تقرر فى الجلسة السابعة. وان يكون النحو والصرف مادة واحدة كذلك.

ثم قررت ما يأتى:

أولا- أن يكون امتحان النقل فى القسم الإبتدائى تحريريا فقط فى كل المواد ماعدا تجويد القرآن واستذكاره فيكون شفهياً فقط. وأن يكون للإمتحان التحريرى ثلاثة أرباع الدرجات المقررة للمواد والربع الباقى لمتوسط الدرجات التى يحصل عليها الطالب للأعمال إليومية طول السنة. وتضم درجة المطالعة إلى النحو والصرف ودرجة المحفوظات إلى الإنشاء.

ثانيا- أن يكون امتحان الشهادة الإبتدائية تحريريا فى جميع المواد ماعدا تجويد القرآن واستذكاره والمطالعة والمحفوظات فالإمتحان فيها يكون شفويا فقط.

وبناء على ذلك طلبت اللجنة إلى حضرة صاحب العزة محمد خالد حسنين بك أن يضع جداول درجات العلوم فى القسمين الإبتدائى والثانوى والشروط التى تلزم للنجاح فى امتحان النقل من سنة لأخرى وفى امتحان الشهادة الإبتدائية والشهادة الثانوية بقسميها للنظر فى ذلك فى الجلسة المقبلة.

وطلبت كذلك إلى حضرة صاحب الفضيلة المدير العام للمعاهد الدينية بالاتحاد مع حضرات المفتشين وضع جداول لدرجات العلوم فى كليات القسم العالى والشروط اللازمة للنجاح فى امتحان النقل والشهادة للنظر فى ذلك فى الجلسة المقبلة.

وانفضت الجلسة عند تمام الساعة الثانية بعد الظهر

سكرتير اللجنة	رئيس اللجنة
إمضاء	إمضاء

لجنة تعديل قانون الازهر
والمعاهد الدينية العلمية الاسلامية
محضر الجلسة الثالثة عشرة

اجتمعت اللجنة بالإدارة العامة للمعاهد الدينية الساعة الثامنة من مساء يوم السبت ٢٠ رمضان سنة ١٣٤٧ (٢ مارس سنة ١٩٢٩) برياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمدمصطفي المراغي شيخ الجامع الأزهر ورئيس مجلسه الأعلى وحضور جميع حضرات الأعضاء والسكرتير

وصدقت اللجنة على محضر الجلسة الماضية

ثم عرض عليها الجداول التى أعدت طبقا لما تقرر فى الجلسة الماضية ببيان النهاية الكبرى والنهاية الصغرى لدرجة كل مادة من مواد الإمتحان للشهادة الإبتدائية والشهادة الثانوية بقسميها ولشهادات القسم العالى.

فبدأت اللجنة بنظر جدول درجات مواد الإمتحان للشهادة الإبتدائية (وهو كالصورة المرافقة) وأقرته بعد حذف مادة الأخلاق والتربية الوطنية إكتفاء بوجودها فى القسم الثانوى.

ثم لاحظت اللجنة أن تقريرتعليم لغة أجنبية فى القسمين الإبتدائى والثانوى بصفة اختيارية وفى الأقسام العالية بصفة إجبارية قد لا يتفق مع الغرض المقصود من تعلم تلك اللغة وإتقانها حتى يتيسر للطالب أن يفهم بها العلوم فى الكتب الأجنبية أو أن يفهم غيره كتابة أو كلاما. وقد تتعدد اللغات التى تعلم فتنشأ صعوبات فى تعليمها ويكون الطلبة متفاوتين فمنهم من تعلم لغة وأجادها بحسب استعداده ومنهم من تعلمها تعلما سطحيا ومنهم من لم يختر تعلمها فيكون وقته أوسع فى المواد الأخرى وتكون النتيجة تفوّقه فى هذه المواد على من تعلم اللغة الاجنبية.

وأبديت جملة اقتراحات فى ذلك منها:

١ – أن تعلم السنة الأولى فى أول سنة لغة ويستمر طلبتها فى تعلمها فى باقى السنوات وفى السنة التالية تعلم السنة الأولى لغة أخرى ويستمر طلبتها فى تعلمها فى باقى السنوات وهكذا. على أن يسقط الراسبون فى امتحان هذه اللغة من عداد من يتعلمونها.

٢ – أن تكون اللغة الأجنبية إجبارية فى السنة الأولى ومن لا يصل من الطلبة فى امتحانها إلى مستوى خاص يسقط من عداد من يتعلمونها ومن

حصل على هذا المستوى يستمر فى تعلمها مع تحديد العدد الذى يتعلم اللغة فى أول الأمر.

٣- أن يكون تعليم اللغة الأجنبية اجباريا فى جميع الأقسام أو ابتداء من القسم الثانوى للإعداد لكليات الجامعة كما فى أنجلترا.

٤- أن يكون تعليم اللغة الأجنبية اختياريا فى جميع الأقسام.

وبعد أن طالت المناقشة فى ذلك رأت اللجنة إرجاء النظر فى جعل تعليم اللغة الأجنبية إجباريا أو إختياريا إلى جلسة أخرى.

ونظرت اللجنة بعد ذلك فى جدولى درجات مواد الإمتحان للشهادة الثانوية بقسميها (وهما كالصورتين المرافقتين) وأقرتهما بعد حذف العروض والقافية من القسم الأول اكتفاء بدراسته فى القسم الثانى. وحذف الخط من القسم الثانى اكتفاء بدراسته لغاية القسم الأول من القسم الثانوى.

وقررت اللجنة أن تكون درجات مواد امتحان النقل من سنة لأخرى فى القسمين الإبتدائى والثانوى هى نفس درجات الإمتحان التحريرى المبينة فى جداول درجات امتحان الشهادات الإبتدائية والشهادة الثانوية بقسميها مع ملاحظة ما قررته فى الجلسة الماضية من أن يكون امتحان النقل تحريريا فقط ماعدا تجويد القرآن واستذكاره فى القسم الإبتدائى فيكون شفهيا فقط. ومن أن يكون للإمتحان التحريرى ثلاثة أرباع الدرجات المقررة للمواد والربع الباقى لمتوسط الدرجات التى يحصل عليها الطالب للأعمال اليومية طول السنة. وان تضم درجة المطالعة إلى النحو والصرف ودرجة المحفوظات إلى الإنشاء.

ثم حصل الكلام فى درجات السلوك والمواظبة فى امتحان النقل وقال حضرة صاحب العزة وكيل وزارة المعارف أن المتبع فى المدارس أن ينقل الطالب متى حصل على الدرجات اللازمة للنجاح فى العلوم بصرف النظر عن درجاته فى السلوك والمواظبة لأن لهذه أحكاما أخرى تتعلق بالعقوبات أو الحرمان من الامتحان.

ولم تقرر اللجنة فى هذه الجلسة النهاية الكبرى والصغرى لهذه الدرجات والأحكام الخاصة بها وأرجأت النظر فى جداول درجات كليات القسم العالى إلى الجلسة الآتية.

وانفضت الجلسة الساعة العاشرةوالنصف مساء.

سكرتير اللجنة	رئيس اللجنة
إمضاء	إمضاء

النهاية الكبري لدرجات كل مادة او فرع مادة والنهاية الصغري لدرجة كل مادة من مواد الإمتحان في الشهادة الابتدائية

(١) الإمتحان التحريري

المـــــادة	النهاية الكبرى لكل مادة	النهاية الكبرى لفرع كل مادة	النهاية الصغرى لكل مادة	النسبة المئوية للنهاية الصغرى
١ – الفقه	٤٠	–	٢٠	٥٠ ٪
٢ – التفسير والحديث	٤٠	–	٢٠	٥٠ ٪
التفسير	–	٢٠	–	–
الحديث	–	٢٠	–	–
٣ – التوحيد	٤٠	–	٢٠	٥٠ ٪
٤ – السيرة النبوية	٤٠	–	٢٠	٥٠ ٪
٥ – الإنشاء	٤٠	–	٢٠	٥٠ ٪
٦ – النحو والصرف	٤٠	–	٢٠	٥٠ ٪
النحو	–	٢٠	–	–
الصرف	–	٢٠	–	–
٧ – الإملاء	٢٠	–	٨	٤٠ ٪
٨ – الحساب	٤٠	–	١٦	٤٠ ٪
٩ – الخط	٢٠	–	٤	٢٠ ٪
١٠ – الجغرافيا	٢٠	–	٤	٢٠ ٪
١١ – التاريخ	٢٠	–	٤	٢٠ ٪
١٢ – الهندسة العملية	٢٠	–	٤	٢٠ ٪
١٣ – مبادئ العلوم	٢٠	–	٤	٢٠ ٪
١٤ – الرسم	٢٠	–	٤	٢٠ ٪
١٥ – تربية صحية	٢٠	–	٤	٢٠ ٪
١٦ – اللغة الأجنبية الإختيارية جعلت إجبارية فى الجلسة ال ١٤	٤٠	–	١٦	٤٠ ٪

ويلاحظ ما يأتى:

أولاً – لا يعد الطالب ناجحاً إلا إذا حصل على النهاية الصغرى لكل مادة وكذلك على ٤٠ ٪ على الأقل من مجموع النهايات الكبرى لدرجات المواد التى نهايتها الصغرى ٢٠ ٪

ثانياً – النجاح فى اللغة الأجنبية الاختيارية يكون امتيازا ولا يسقط الطالب بالسقوط فيها ومن ينجح فيها ينص فى شهادته على ذلك

(٢) الاختبار الشفوي

١ – تجويد القرآن واستذكاره	٤٠	–	٢٠	٥٠ ٪	ملحوظة
٢ – المطالعة والمحفوظات	٤٠	–	٢٠	٥٠ ٪	لا يعد الطالب ناجحاً إلا إذا
المطالعة	–	٢٠	–	–	حصل على النهاية الصغرى
المحفوظات	–	٢٠	–	–	لكل مادة.
٣ – اللغة الأجنبية الإختيارية جعلت إجبارية	٤٠	–	١٦	٤٠ ٪	

النهاية الكبري لدرجات كل مادة او فرع مادة والنهاية الصغري لدرجة كل مادة من مواد الإمتحان في القسم الاول من الشهادة الثانوية

(١) الإمتحان التحريري

المـــــادة	النهاية الكبرى لكل مادة	لفرع كل مادة	النهاية الصغرى لكل مادة	النسبة المئوية للنهاية الصغرى
١ – الفقه	٤٠	–	٢٠	٥٠٪
٢ – التفسير	٤٠	–	٢٠	٥٠٪
٣ – الحديث	٤٠	–	٢٠	٥٠٪
٤ –التوحيد	٤٠	–	٢٠	٥٠٪
٥ – النحو والصرف	٤٠	–	٢٠	٥٠٪
النحو	–	٢٠	–	–
الصرف	–	٢٠	–	–
٦ – البلاغة	٤٠	–	٢٠	٥٠٪
٧ – الإنشاء	٤٠	–	٢٠	٥٠٪
٨ – أدب اللغة	٤٠	–	٢٠	٥٠٪
٩ – الخط	٢٠	–	٤	٢٠٪
١٠ – الحساب	٢٠	–	٤	٢٠٪
١١ – الهندسة	٢٠	–	٤	٢٠٪
١٢ – الجبر	٢٠	–	٤	٢٠٪
١٣ – الطبيعة	٢٠	–	٤	٢٠٪
١٤ – الكيمياء	٢٠	–	٤	٢٠٪
١٥ –التاريخ الطبيعى	٢٠	–	٤	٢٠٪
١٦ – التاريخ	٢٠	–	٤	٢٠٪
١٧ – الجغرافيا وعلم طبقات الارض	٢٠	–	٤	٢٠٪
١٨ – الرسم	٢٠	–	٤	٢٠٪
١٩ – الأخـــلاق والتربية الوطنية	٢٠	–	٤	٢٠٪
٢٠ – اللغـــة الأجنبيـــة الإختيارية جعلت إجبارية فى الجلسة رقم١٤	٤٠	–	١٦	٤٠٪

(٢) الاختبار الشفوي

المادة	النهاية الكبرى	لفرع كل مادة	النهاية الصغرى	النسبة المئوية	ملاحظة
١ – المطالعة والمحفوظات	٤٠	–	٢٠	٥٠٪	لا يعد الطالب ناجحاً إلا إذا
المطالعة	–	٢٠	–	–	حصل على النهاية الصغرى
المحفوظات	–	٢٠	–	–	لكل مادة
٢ – اللغة الأجنبية الإختيارية	٤٠	–	١٦	٤٠٪	

ويلاحظ ما يأتى: أولاً– لا يعد الطالب ناجحا إلا إذا حصل على النهاية الصغرى لكل مادة وكذلك على ٤٠٪ على الأقل من مجموع النهايات الكبرى لدرجات المواد التى نهاياتها الصغرى ٢٠٪.

ثانياً– النجاح فى اللغة الأجنبية الاختيارية يكون امتيازاً ولا يسقط الطالب بالسقوط فيها ومن ينجح فيها ينص فى شهادته على ذلك.

النهاية الكبري لدرجات كل مادة أو فرع مادة والنهاية الصغري لدرجة كل مادة من مواد الإمتحان في القسم الثاني للشهادة الثانوية

(١) الإمتحان التحريري

المـــــادة	النهاية الكبرى لكل مادة	لفرع كل مادة	النهاية الصغرى لكل مادة	النسبة المئوية الثانوية للنهاية الصغرى
١- الفقه	٤٠	-	٢٠	٥٠٪
٢- التفسير	٤٠	-	٢٠	٥٠٪
٣- الحديث	٤٠	-	٢٠	٥٠٪
٤- التوحيد	٤٠	-	٢٠	٥٠٪
٥- النحو والصرف	٤٠	-	٢٠	٥٠٪
النحو	-	٢٠	-	-
الصرف	-	٢٠	-	-
٦- البلاغة	٤٠	-	٢٠	٥٠٪
٧- الإنشاء	٤٠	-	٢٠	٥٠٪
٨- ادب اللغة	٤٠	-	٢٠	٥٠٪
٩- العروض والقافية	٢٠	-	٤	٢٠٪
١٠- التاريخ	٢٠	-	٤	٢٠٪
١١- الجغرافيا وعلم طبقات الأرض	٢٠	-	٤	٢٠٪
١٢- الرسم	٢٠	-	٤	٢٠٪
١٣- المنطق وعلم النفس	٢٠	-	٤	٢٠٪
١٤- اللغة الأجنبية الإختيارية	٤٠	-	١٦	٤٠٪

ويلاحظ ما يأتي: أولاً- لا يعد الطالب ناجحا الا إذا حصل على النهاية الصغرى لكل مادة وكذلك على ٤٠٪ على الأقل من مجموع النهايات الكبرى لدرجات المواد التى نهاياتها الصغرى ٢٠٪

ثانياً- النجاح فى اللغة الأجنبية الإختيارية يكون امتيازا ولا يسقط الطالب بالسقوط فيها. ومن ينجح فيها ينص فى شهادته على ذلك

(٢) الاختبار الشفوي.

١- المطالعة والمحفوظات	٤٠	-	٢٠	٥٠٪	ملاحظة
المطالعة	-	٢٠	-	-	لا يعد الطالب ناجحاً إلا إذا
المحفوظات	-	٢٠	-	-	حصل على النهاية الصغرى
٢- اللغة الأجنبية الإختيارية جعلت إجبارية	٤٠	-	١٦	٤٠٪	لكل مادة.

لجنة تعديل قانون الأزهر
والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية
محضر الجلسة الرابعة عشرة

اجتمعت اللجنة بالإدارة العامة للمعاهد الدينية في منتصف الساعة الثانية عشرة قبل ظهر يوم الأحد ٢٨ رمضان سنة ١٣٤٧ (١٠ مارس سنة ١٩٢٩) برياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغي شيخ جامع الأزهر ورئيس مجلسه الأعلى وحضور حضرات الأعضاء والسكرتير وصدقت على محضر الجلسة الماضية.

ثم أخذت تنظر في جداول درجات العلوم لكليات الجامعة الأزهرية المشتملة على بيان النهاية الكبرى لكل مادة أو فرع مادة والنهاية الصغرى لكل مادة وشروط النجاح في الامتحان.

ورأت لإظهار أهمية بعض المواد على البعض الآخر أن تكون النهاية الكبرى للمواد ذات الأهمية في كل كلية ثلاثين والنهاية الكبرى للمواد الاخرى عشرين. ماعدا «الوضع»[1] في كلية اللغة العربية فتكون نهايته الكبرى عشر فقط.

ورأت أن تكون اللغة الشرقية التي تعلم في كلية اللغة العربية بصفة إجبارية هي العبرية لارتباطها الوثيق باللغة العربية. وان تكون اللغة الشرقية الاختيارية فيها هي إحدى اللغات السريانية أو التركية أو الفارسية.

ورأت أن من تقاليد الأزهر التي يحسن المحافظة عليها لفائدتها أن يشتمل الإمتحان الشفوى للشهادة العالمية إمتحانا بطريق التعيين في مادة من المواد الهامة بكل كلية وهذه المادة يعينها المجلس الأعلى سنويا. على أن يقصر الإمتحان بهذه الطريقة في أدب اللغة العربية على القرآن والحديث — وأن يبين في لائحة الامتحانات المدة اللازمة لتعيين المادة قبل الإمتحان فيها.

وبناء على ذلك قد أقرت اللجنة جداول درجات العلوم للكليات الثلاث على الصورة الملحقة بهذا العمل بها في متحانات النقل والشهادة ماعدا الإمتحان الشفوى بطريق التعيين فإنه يكون في امتحان الشهادة فقط.

ثم تداولت اللجنة في موضوع تعليم اللغة الأجنبية التي تناقشت فيه في الجلسة الماضية وأرجأت البت فيه إلى هذه الجلسة. وبعد أن بحثت في عدد الطلبة الموجودين الآن بالمعاهد والعلم بأنه في الإمكان تكليف المدرسين

(١) المقصود به علم «الوضع» (الباحث)

الموجودين بها من خريجى مدرسة المعلمين العليا تدريس اللغة الأجنبية الآن فى السنة الأولى.

قررت اللجنة أن يكون تعليم اللغة الأجنبية إجباريا فى جميع الأقسام الإبتدائية والثانوية والعالية وان يبدأ من السنة الدراسية المقبلة بتعليمها لطلبة السنة الأولى من كل قسم. وتعلم بصفة اختيارية لمن يريد من طلبة السنوات الأخرى فى القسمين الإبتدائى والثانوى.

وانفضت الجلسة الساعة الثانية بعد الظهر.

سكرتير اللجنة	رئيس اللجنة
إمضاء	إمضاء

النهاية الكبري لدرجات كل مادة او فرع مادة والنهاية الصغري لدرجات كل مادة من مواد الإمتحان في كلية اللغة العربية

(١) الإمتحان التحريري

	المواد	النهاية الكبرى	الصغرى	المئوية
(١) اللغة العربية	الأنشاء	٣٠	١٢	٤٠٪
	علوم البلاغة	٣٠	١٢	٤٠٪
	آداب اللغة العربية وتاريخها	٣٠	١٢	٤٠٪
	فقه اللغة	٢٠	٨	٤٠٪
	الأصول	٢٠	٨	٤٠٪
	النحو	٢٠	٨	٤٠٪
	الصرف	٢٠	٨	٤٠٪
	الوضع	١٠	٤	٤٠٪
	المجموع	١٨٠	١٠٨	٦٠٪
	٢- التفسير	٢٠	٨	٤٠٪
	٣- الحديث	٢٠	٨	٤٠٪
	٤- التاريخ	٢٠	٨	٤٠٪
	٥- الجغرافيا والهيئة	٢٠	٨	٤٠٪
	٦- الفلسفة	٢٠	٨	٤٠٪
	٧- اللغة العبرية	٢٠	٨	٤٠٪
	٨- اللغة الغربية	٢٠	٨	٤٠٪
	المجموع	١٤٠		
	المجموع الكلى لدرجات جميع المواد	٣٢٠	١٦٠	٥٠٪
	٩- اللغة الشرقية أو التركية أو الفارسية الاختيارية السريانية	٢٠	٨	٤٠٪

(٢) الإمتحان الشفوي

المواد	النهاية الكبرى	فرع	النهاية الصغرى	المئوية للنهاية الصغرى
اللغة العربية	٤٠	١٠	٢٤	٦٠٪
النحو		١٠		
الصرف		١٠		
أدب اللغة العربية وتاريخها		١٠		
علوم البلاغة				
مادة من المواد السابقة تعين فى امتحان الشهادة فقط	٢٠		١٢	٦٠٪
٢- اللغة العبرية	٢٠		٨	٤٠٪
٣- اللغة الغربية	٢٠		٨	٤٠٪
٤- اللغة الشرقية الاختيارية	٢٠		٨	٤٠٪

ويلاحظ ما يأتى: ١- لا يعد الطالب ناجحاً إلا إذا حصل على الأقل على ٦٠٪ من مجموع الدرجات المخصصة للغة العربية وعلى ٤٠٪ فى كل فرع من فروعها وكذلك على ٤٠٪ فى المواد الأخرى وبشرط أن يحصل على ٥٠٪ على الأقل فى المجموع الكلى لجميع المواد منضمة بعضها إلى بعض.

٢- النجاح فى اللغة الشرقية الإختيارية يكون امتيازاً ولا يسقط الطالب بالسقوط فيها، ومن ينجح فيها ينص فى شهادته على ذلك.

النهاية الكبرى لدرجات كل مادة أو فرع مادة والنهاية الصغرى لدرجات كل مادة من مواد الإمتحان فى كلية الشريعة

(١) الإمتحان التحريري

	المواد	النهاية الكبرى	النهاية الصغرى	النسبة المئوية
(١) العلوم الشرعية	التفسير	٣٠	١٢	٤٠٪
	الحديث	٣٠	١٢	٤٠٪
	أصول الفقه	٣٠	١٢	٤٠٪
	الفقه	٣٠	١٢	٤٠٪
	علوم القرآن	٢٠	٨	٤٠٪
	تاريخ التشريع	٢٠	٨	٤٠٪
	الاسلامى			
	والقضاء			٤٠٪
	حكمة التشريع	٢٠	٨	٦٠٪
	المجموع	١٨٠	١٠٨	٤٠٪
٢-	أصول القوانين	٢٠	٨	٤٠٪
٣-	الطب الشرعى	٢٠	٨	٤٠٪
٤-	تاريخ العرب ق.م	٢٠	٨	٤٠٪
٥-	وتاريخ الأمم الإسلامية	٢٠	٨	٤٠٪
٦-	أدب اللغة .ع	٢٠	٨	٤٠٪
٧-	فقه اللغة	٢٠	٨	٤٠٪
٨-	الاقتصاد السياسى	٢٠	٨	٤٠٪
	اللغة الغربية			
	المجموع	١٤٠	١٦٠	٥٠٪
	المجموع الكلى لجميع الدرجات	٣٢٠		

(٢) الإمتحان الشفوي

المواد	النهاية الكبرى للمادة	النهاية الكبرى لفرع المادة	النهاية الصغرى للمادة	النسبة المئوية للنهاية الصغرى
العلوم الشرعية	٤٠		٢٤	٦٠٪
الفقه				
التفسير		١٠		
الحديث		١٠		
أصول الفقه		١٠		
مادة من المواد		١٠		
السابقة تعين فى				
امتحان الشهادة	٢٠		١٢	٦٠٪
فقط				
٢- اللغة العربية	٢٠		٨	٤٠٪

ملاحظة

لا يعد الطالب ناجحاً الا إذا حصل على النهاية الصغرى لكل مادة.

ويلاحظ ما يأتى: لا يعد الطالب ناجحاً الا إذا حصل على الأقل على ٦٠٪ فى مجموع الدرجات المخصصة للعلوم الشرعية وعلى ٤٠ فى كل فرع من فروعها وكذلك على ٤٠٪ فى المواد الأخرى ويشترط أن يحصل على ٥٠٪ على الأقل فى المجموع الكلى لجميع المواد منضمة بعضها إلى بعض.

النهاية الكبري لدرجات كل مادة او انرع مادة والنهاية الصغري لدرجات كل مادة من مواد الإمتحان في كلية الشريعة

(١) الإمتحان التحريري

	المواد	النهاية الكبرى	النهاية الصغرى	النسبة المئوية
	التوحيد	٣٠	١٢	٤٠٪
	التفسير	٣٠	١٢	٤٠٪
	الفلسفة	٣٠	١٢	٤٠٪
(١) علوم الدين	تاريخ الأديان والفروق بينها والانقلابات الدينية الكبرى	٣٠	١٢	٤٠٪
	المنطق والمناظرة	٢٠	٨	٤٠٪
	الحديث	٢٠	٨	٤٠٪
	الأخلاق	٢٠	٨	٤٠٪
	المجموع	١٨٠	١٠٨	٦٠٪
٢-	آداب اللغة العربية وتاريخها	٢٠	٨	٤٠٪
٣-	التاريخ الإسلامى	٣٠	١٢	٤٠٪
٤-	أشهر الفرق الإسلامية والتصوف والفرق المعروفة فى العالم	٣٠	١٢	٤٠٪
٥-	علم النفس	٢٠	٨	٤٠٪
٦-	لغة شرقية	٢٠	٨	٤٠٪
٧-	اللغة الغربية	٢٠	٨	٤٠٪
	المجموع	١٤٠		
	المجموع الكلى	٣٢٠	١٦٠	٥٠٪

(٢) الإمتحان الشفوي

المواد	النهاية الكبرى للمادة	النهاية الكبرى للفرع	النهاية الصغرى	النسبة المئوية للنهاية الصغرى
١- علوم الدين	٤٠			
التوحيد		١٠	٢٤	٦٠٪
التفسير		١٠		
الحديث		١٠		
تاريخ الأديان		١٠		
مادة من المواد				
الثلاثة الأولى			١٢	٦٠٪
تعين فى امتحان	٢٠			
الشهادة فقط				
٢- اللغة الغربية	٢٠		٨	٤٠٪

ملاحظة

لا يعد الطالب ناجحاً الا إذا حصل على النهاية الصغرى لكل مادة.

ويلاحظ ما يأتى: لا يعد الطالب ناجحاً الا إذا حصل على الأقل على ٦٠٪ فى مجموع الدرجات المخصصة للعلوم الشرعية وعلى ٤٠ فى كل فرع من فروعها وكذلك على ٤٠٪ فى المواد الأخرى ويشترط أن يحصل على ٥٠٪ على الأقل فى المجموع الكلى لجميع المواد منضمة بعضها إلى بعض.

لجنة تعديل قانون الازهر
والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية
محضر الجلسة الخامسة عشرة

اجتمعت اللجنة بالإدارة العامة للمعاهد الدينية فى منتصف الساعة السادسة بعد ظهر يوم الثلاثاء ٨ شوال سنة ١٣٤٧ (١٩ مارس سنة ١٩٢٩) برياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر ورئيس مجلسه الأعلى وحضور جميع حضرات الأعضاء والسكرتير. وصدقت على محضر الجلسة الماضية.

ثم نظرت فيم اقترحته اللجنة الفرعية لتعديل مواد الفصل الثانى من القانون في الشهادات فبدأت بنظر التعديل الذى اقترحته اللجنة للمادة ٥٤ المشتملة على أنواع الشهادات.

وحصلت مناقشة أثارها حضرةصاحب العزة وكيل وزارة المعارف حول الشهادة الإبتدائية وكان من رأيه عدم إعطاء شهادة لمن أتم دراسة القسم الإبتدائى والإكتفاء بنجاحه فى الإمتحان النهائى لهذا القسم لقبوله فى القسم الثانوى. وقال قد ألغت وزارة المعارف الشهادة الإبتدائية فترة من الزمن لأن الحاصل عليها صار يؤمل من ورائها حقوقا لا تخولها لحاملها واستعاضت عنها بامتحان للقبول فى المدارس الثانوية والمدارس المتوسطة كمدارس التجارة والصناعة والفنون والزراعة ولكن لما تعددت امتحانات القبول فى تلك المدارس واختلفت حسب اختلاف أغراضها أحيت الوزارة الشهادة الإبتدائية ثانيا رغبة فى توحيد نظام الإمتحان وجعله فى مستوى واحد.

ثم رأت اللجنة أن الحالة فى المعاهد الدينية مازالت تتطلب بقاء هذه الشهادة وقد ينتفع بها حاملها فى سبيل من سبل الحياة إذا لم يمكنه مواصلة الدرس وكان فى حاجة إلى الإرتزاق فتكون مميزا له عن غيره ممن لم يتعلم ولم يحرز شهادة.

ثم حصل الكلام فى الاسم الذى يطلق على شهادة إتمام الدراسة العالية وشهادة قسم التخصص وبعد المداولة فى ذلك قررت اللجنة أن تعدل المادة ٥٤ على الوجه الآتى:

الشهادات التى تعطى للناجحين فى الإمتحانات النهائيةهى الآتية:

١ – الشهادة الإبتدائية وهى لمن أتموا القسم الإبتدائى.

٢ – الشهادة الثانوية للقسم الأول وهى لمن أتموا دراسة السنوات الأولى والثانية والثالثة من القسم الثانوى.

٣ – الشهادة الثانوية للقسم الثانى وهى لمن أتموا دراسة السنتين الرابعة والخامسة من القسم الثانوى.

٤ – الشهادة العالية وهى لمن أتم دراسة كلية من كليات القسم العالى.

٥ – شهادة العالمية وهى لمن أتم دراسة التخصص فى مهنة التدريس أو مهنة القضاء الشرعى أو مهنة الوعظ والارشاد.

٦ – شهادة العالمية مع لقب أستاذ وهى لمن تخصص فى مادة من المواد حسب النظام الذى يقرر فيما بعد بقانون.

المادة ٥٥

رأت اللجنة حذف هذه المادة اكتفاء بالمادة السابقة.

المادة ٥٦

رأت اللجنة أن يرتب الناجحون فى امتحان الشهادات بأنواعها وفى امتحان النقل بالقسم العالى على حسب مجموع درجاتهم التى نالوها فى الامتحانين التحريرى والشفوى.

وان يرتب الناجحون فى امتحانات النقل بالقسمين الإبتدائى والثانوى بحسب مجموع درجاتهم التى نالوها فى الإمتحان التحريرى لكل علم مضموما إليها متوسط درجاتهم للأعمال إليومية فى السنة مع ملاحظة أن لامتحان التحريرى ثلاثة أرباع الدرجة فى كل علم والباقى لمتوسط درجات الأعمال إليومية وان ينشر كشف الناجحين فى إمتحان الشهادات بأنواعها فى الجريدة الرسمية.

المادة ٥٧

رأت اللجنة تعديلها على الوجه الآتى:

يمنح شيخ الجامع الأزهر الشهادات الإبتدائية والثانوية بقسميها والشهادات العالية بأنواعها وتختم بختم رياسة المجلس الأعلى للأزهر والمعاهد الدينية.

المادة ٥٨

رأت اللجنة تعديلها على الوجه الاتى:

شهادات العالمية تمنح بها براءات ملكية بناء على طلب شيخ الجامع الأزهر.

وانفضت الجلسة الساعة السابعة والنصف مساء

سكرتير اللجنة	رئيس اللجنة
إمضاء	إمضاء

لجنة تعديل قانون الازهر
والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية
محضر الجلسة السادسة عشرة

اجتمعت اللجنة بالادارة العامة للمعاهد الدينية الساعة الخامسة بعد ظهر يوم الأربعاء ١٦ شوال سنة ١٣٤٧ (٢٧ مارس سنة ١٩٢٩) برياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر ورئيس مجلسه الأعلى وحضور جميع حضرات الأعضاء والسكرتير. وصدقت على محضر الجلسة الماضية.

ثم نظرت فى رأى اللجنة الفرعية فى تعديل المواد ٥٩ وما بعدها لغاية المادة ١٠١ من القانون ورأت ما يأتى:

المادة ٥٩

رأت اللجنة تعديلها على الوجه الاتى:

الحائزون لشهادة الإبتدائية يكونون أهلا لأن يدرجوا ضمن طلبة القسم الثانوى بالقسم الأول منه.

والحائزون للشهادة الثانوية قسم أول يكونون أهلا لأن يدرجوا ضمن طلبة القسم الثانوى بالقسم الثانى منه.

والحائزون للشهادة الثانوية قسم ثان يكونون أهلا لأن يدرجوا ضمن طلبة كليات القسم العالى بالجامعة الأزهرية.

والحائزون للشهادة العالية يكونون أهلا لأن يدرجوا ضمن طلبة قسم التخصص بنوعيه (التخصص فى المهنة والتخصص فى المادة) وكذلك يكونون أهلا للوظائف الكتابية بالجامع الأزهر والمعاهد الدينية والمحاكم الشرعية والأوقاف وللتدريس فى المساجد والوظائف الخطابة والإمامة والمأذونية.

المادة ٦٠

رأت اللجنة تعديلها على الوجه الاتى:

الحائزون لشهادة العالمية من قسم التخصص فى مهنة التدريس يكونون اهلا للتدريس فى المعاهد الدينية ومدارس الحكومة.

والحائزون لشهادة العالمية من قسم التخصص فى مهنة القضاء الشرعى يكونون أهلا للوظائف القضائية بالمحاكم الشرعية والفتيا والمحاماة أمام المحاكم الشرعية والمجالس الحسبية.

والحائزون لشهادة العالمية من قسم التخصص فى مهنة الوعظ والارشاد يكونون أهلا لوظائف الوعظ والإرشاد.

والحائزون لشهادة العالمية مع لقب أستاذ من قسم التخصص فى المادة يكونون أهلا للتدريس فى الجامعة الأزهرية.

المادة ٦١

يشترط لقبول الطالب فى السنة الأولى من القسم الإبتدائى من المعاهد الدينية ألا تنقص سنه عن اثنتى عشرة سنة ولا تزيد على خمس عشرة سنة وأن يؤدى امتحانا فى الحساب والخط والإملاء والمطالعة حسبما يقرر فى اللائحة الداخلية (على أن يلاحظ فى هذا القراران الثانى والثالث من قرارات لجنة إصلاح الأزهر التى وافق عليها مجلس الوزراء فى ٨ اكتوبر سنة ١٩٢٨) وأن يكون حافظا لنصف القرآن الكريم على الأقل وأن ينجح فى الكشف الطبى طبقا للقيود التى تحدد فى اللائحة الداخلية.

ويترخص مع الغرباء فى حفظ نصف القرآن وفى السن بحيث لا يتجاوز طالب السنة الأولى الإبتدائية الثامنة عشرة. ويحدد المجلس الأعلى للأزهر والمعاهد الدينية فى كل سنة العدد الذى يقبل فى السنة الأولى من القسم الإبتدائى بالمعاهد الدينية النظامية.

المادة ٦٢

رأت اللجنة حذفها وأن توضع بدلها مادة تنص على أن يضع المجلس الأعلى نظام التعليم الدينى العام (الغير النظامى).

المادة ٦٣

رأت اللجنة تعديلها على الوجه الآتى:

شروط استماع الغرباء والمكفوفين فى المعاهد النظامية وفى كليات الجامعة تبين فى لائحةيضعها المجلس الاعلى.

المادة ٦٤

رأت اللجنة حذفها

المادة ٦٥

رأت اللجنة تعديلها كما يأتى:

يقبل الطلبة الذين يتقدمون من الخارج للإلتحاق بأحد أقسام الدراسة بشرط أن يكونوا درسوا فى مدارس أو معاهد أخرى وحصلوا على شهادات يقرر المجلس أنها معادلة لشهادات المعاهد الدينية بعد أداء امتحان فى الفروق التى يقررها المجلس المذكور. وأن يقبل كذلك الطلبة ليس فى بلادهم شهادة يعترف المجلس الاعلى بمعادلتها لشهادات المعاهد. ويجوز أن يقصر هذا الإمتحان على بعض المواد إذا قدم الطالب شهادات تعتبر مثبتة لعلمه بالمواد الأخرى.

المادة ٦٦

رأت اللجنة حذفها

المواد من ٦٧ لغاية ١٠١

رأت اللجنة أن تبين واجبات الطلبة وأجازاتهم فى اللائحة الداخلية أما عقوباتهم وتأديبهم فتبين فى القانون وتنظر فى الجلسة الآتية بعد مراجعة ما هو متبع فى ذلك بالمدارس الأخرى.

وأن يوضع قانون خاص يشمل جميع ما يتعلق بالموظفين والمستخدمين من شروط الاستخدام وأحكام التأديب والواجبات والأجازات.

وانفضت الجلسة الساعة الثامنة مساء

سكرتير اللجنة	رئيس اللجنة
إمضاء	إمضاء

لجنة تعديل قانون الازهر
والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية
محضر الجلسة السابعة عشرة

اجتمعت اللجنة بالادارة العامة للمعاهد الدينية الساعة الخامسة بعد ظهر الخميس ٢٤ شوال سنة ١٣٤٧ (٤ ابريل سنة ١٩٢٩) برياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الرئيس وحضور جميع حضرات الأعضاء والسكرتير

وصدقت على محضر الجلسة الماضية

ثم نظرت فى المادة ٨٨ من القانون الخاصة بعقوبات الطلبة، وبعد الاطلاع على أنواع العقوبات التى توقع على تلاميذ المدارس الإبتدائية والثانوية والعالية وهى المبينة فى المادة الثامنة والثمانين من قانون نظام المدارس الصادر به قرار نظارة المعارف فى ١١ يوليه سنة ١٩٠٣ نمرة ٩٦٨ وفى المادة الثامنة من قانون نظام مدرسة القضاء الشرعى رقم ٢٢ لسنة ١٩٢٧ وفى الباب الثالث من لائحة النظام الدراسى والتأديبى للجامعة المصرية.

رأت اللجنة تعديل المادة ٨٨ على الوجه الآتى:

العقوبات البدنية ممنوعة منعا قطعيا.

والعقوبات التى يجوز توقيعها على الطلبة هى:

١- التوبيخ ٢- الإنذار ٣- الطرد من الدراسة مدة أكثرها أسبوعا

٤- قطع المرتب مدة أكثرها سنة

٥-الحرمان من دخول امتحان آخر السنة سواء أكان فى النقل أم فى الشهادة.

٦- الرفت

وللمدرس توقيع العقوبة الأولى. ولشيوخ المعاهد ورؤساء الكليات توقيع العقوبات الثلاث الأولى. ولشيخ الجامع الأزهر توقيع باقى العقوبات بالنسبة لطلبة المعاهد. أما بالنسبة لطلبة الكليات فلشيخ الجامع الأزهر توقيع العقوبتين الرابعة والخامسة بعد الوقوف على رأى رئيس الكلية، وتوقيع العقوبة السادسة بعد أخذ رأى مجلس الكلية.

ورفت الطالب من أى معهد يقتضى عدم قبوله فى أى معهد آخر.

وقد راعت اللجنة فى هذه العقوبات مصلحة التعليم، و أن عقوبة الطرد من الدراسة يقصد بها الطرد من جميع الدروس فى المدة التى تحدد لذلك لا

من الدرس الذى حصلت فيه المخالفة فقط كما نص على ذلك فى المادة القديمة.

أما الإجراءات الخاصة بهذه العقوبات من اثباتها فى السجلات وفى ملفات الطلبة واخطار ولى الأمر بها أو ببعضها الخ فمما يراعى تفصيله فى اللائحة الداخلية.

و أنفضت الجلسة الساعة السادسة والنصف مساء على أن تعقد جلستان في كل اسبوع في بومي السبت والاربعاء وعلى أن تكون الجلسة المقبلة يوم الأحد لانعقاد مجلس الأزهر الأعلى يوم السبت.

سكرتير اللجنة	رئيس اللجنة
إمضاء	إمضاء

لجنة تعديل قانون الأزهر
والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية
محضر الجلسة الثامنة عشرة

اجتمعت اللجنة فى الإدارة العامة للمعاهد الدينية الساعة الخامسة بعد ظهر يوم الأحد ٢٧ شوال سنة ١٣٤٧ (٧ ابريل سنة ١٩٢٩) برياسة حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر ورئيس مجلسه الأعلى وحضور حضرات الأعضاء والسكرتير عدا فضيلة الأستاد الشيخ محمد عاشور الذى اعتذر وصدقت اللجنة على محضر الجلسة الماضية.

ثم نظرت فى المادة ١٠١ من القانون الخاصة بالعالم الذى يقع منه مالا يناسب وصف العالمية والحكم عليه بإخراجه من زمرة العلماء ومحو اسمه من سجلات الأزهر والمعاهد وطرده من كل وظيفة الخ.

وبعد المناقشة فى المبدأ الذى تضمنته هذه المادة وهل هناك ضرورة لبقائه فى القانون أولا استقر رأى اللجنة على ضرورة بقائه محافظة على الشرع الشريف وصى أنة لكرامة العلماء.

ثم حصل البحث فى هل يكون هذا الحكم إلى الأبد أم يصح العفو عن المحكوم به عليه بعد مدة إذا استقام وعاد إلى ما ينبغى أن يكون عليه العلماء.

وبعد المناقشة فى ذلك رئى فتح باب العفو ليكون ذلك مشجعا على التوبةوالعمل على الإصلاح.

وتداولت اللجنة فى تحديد مالا يناسب وصف العالمية ثم رئى تحديد ذلك بأن يكون الشخص طعن فى الدين الاسلامى أو سلك سلوكا يحط من كرامة رجال الدين أو خرج عن العقيدة الإسلامية بأن انكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع.

ولتفسير هذا الإنكار قال حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر الرئيس إن القاعدة الإسلامية هى: «قال الغزالى فى المستصفى وإما الفقهية فالقطعية منها وجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب وكل ما علم قطعا من دين الله فالحق فيها واحد وهو المعلوم والمخالف فيها آثم ثم ينظر فأن أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كأنكار تحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فهو كافر لأن هذا إنكار لا يصدر الا عن مكذب بالشرع و إن علم قطعا بطريق النظر لا بالضرورة ككون الإجماع حجة وكون القياس وخبر الواحد حجة وكذلك الفقهيات الظنية التى ليس عليها دليل قاطع فهو فى محل الإجتهاد فليس فيها عندنا حق معين ولا إثم على المجتهد إذا تم اجتهاده وكان من اهله.

وفى التحرير وشرحه وأما المسائل الفقهية فمنكر الضرورى منها كالأركان الأربعة الصلاة والصوم والزكاة والحج وحرمة الزنا وشرب الخمر وقتل النفس والربا كافر آثم وأما إنكار كون الإجماع حجة وخبر الواحد حجة والقياس حجة فغير موجب للكفر ولكن صاحبه آثم. و أنكار الإجماع السكوتى والإجماع على الحروب ونحوها لا تأثيم فيه. أما ماعدا ذلك من المسائل الفقهية فلا إثم فى إنكاره قطعا بشرط أن يكون الإنكار غير مصادم لنص أو اجماع. وقد أجمع الصحابة على ذلك وشاع اختلافهم فى المسائل الإجتهادية ولم يكن جميعهم محقا قطعا ولم ينقل أن بعضهم أثم بعضا ولو حصل ذلك منهم لنقل. أنتهى بتصرف يسير.

ثم رأت اللجنة أن يراعى ما ذكر فى تعديل المادة ١٠١ المذكورة.

ونظرت اللجنة فى المواد رقم ١٠٢ لغاية ١١٣ الخاصة بهيئة كبار العلماء وبعد المناقشة فيما أعدته اللجنة الفرعية فى هذا الباب رأت اللجنة أن يستعاض عن هذه المواد بالمواد الآتية:

مادة

تؤلف بالجامع الأزهر هيئة من كبار العلماء لا يتجاوز عددهم الثلاثين يطلق عليهم إسم (هيئة كبار العلماء).

مادة

يعتبر من هيئة كبار العلماء جميع العلماء الذين تتألف منهم هيئة كبار العلماء وقت صدور هذا القا نون ومن ينتخب طبقا للمواد الآتية:

مادة

يشترط فيمن ينتخب ضمن هيئة كبار العلماء

اولا– أن يكون حائزا لشهادة العالمية مع لقب أستاذ ومضى على ذلك خمس سنوات

ث أنيا– أن تكون سنه خمسا وأربعين سنة ميلادية على الأقل

ثالثا– أن يكون أمضى مدة لا تقل عن خمس سنوات فى التدريس باحدى الكليات أو أمضى فى وظائف القضاء الشرعى أو الإفتاء أو فى وظيفة من الوظائف العلمية التابعة للجامع الأزهر والمعاهد الدينية مدة أقلها عشر سنوات وكان فى الدرجة الثالثة – أو ما فوقها. أو نال منصبا من المناصب الدينية السامية التى يكون التعيين فيها بأمر ملكى أو بمرسوم.

(ملاحظة). ينص فى المذكرة على أن العشر السنوات المذكورة يجوز أن تمضى فى مهنة أو مهنتين أو أكثر من المهن المذكورة).

رابعا– أن تقبل اغلبية هيئة كبار العلماء ترشيحه لأن يكون ضمن الهيئة.

خامسا– أن يكون قد ألف كتابا قيما فى فن تخصص فيه من الفنون المقررة فى إحدى الكليات الثلاث وتقره اللجنة التى تؤلفها الهيئة لفحصه بعد أن تناقشه فيه بحيث لا يقل أعضاء هذه اللجنة عن عشرة.

سادسا– أن يكون معروفا بالورع والتقوى وليس له ماض يشينه

مادة

إلى أن يحين الوقت لاستيفاء الشرط الأول من المادة السبقة وهو نيل العالمية مع لقب استاذ يشترط فيمن ينتخب ضمن الهيئة أن يكون امضى فى التدريس خمس عشرة سنة منها خمس فى الاقسام العالية. أو أمضى فى

وظائف القضاء الشرعى أو الافتاء أو فى وظيفة من الوظائف العلمية التابعة للجامع الأزهر والمعاهد الينية السامية التى يكون التعيين فيها بأمر ملكى أو بمرسوم بحيث يكون مضى على نيله شهادة العالمية خمس عشرة سنة على الاقل مع استيفاء باقى الشروط المبينة فى المادة السابقة.

مادة

توزع الكراسى على الفنون المتخصص فيها هيئة كبار العلماء بمقتضى قرار يصدره المجلس الاعلى.

مادة

يكون تعيين اعضاء هيئة كبار العلماء بأمر ملكى.

مادة

تجتمع هيئة كبار العلماء كلما دعاها للاجتماع شيخ الجامع الأزهر. ويكون اجتماعها صحيحا متى حضر اكثر من نصف الاعضاء.

مادة

تصدر قرارات الهيئة بأغلبية الآراء فاذا تساوت الاصوات رجح الجانب الذى ينضم اليه الرئيس.

مادة

من كان موجودا من هيئة كبار العلماء وقت العمل بهذا القانون يعامل باحكام المادة ١٠٩ من القانون رقم ١٠ لسنة ١٩١١ المعدلة بمقتضى القانون رقم ٣٨ لسنة ١٩٢٠).

وقررت اللجنة أن ينص فى المادة الخاصة بشيخ الجامع الأزهر على أنه رئيس هيئة كبار العلماء

و أنفضت الجلسة الساعة الثامنة والربع مساء

سكرتير اللجنة	رئيس اللجنة
إمضاء	إمضاء

وهذا ولم يكتمل البحث في هذا العدد لظروف خارجة عن الارادة وسننشر بقيته في العدد رقم ١٩ بحول اله تعالي واذا كان في العمر بقية

أ. د. مجاهد توفيق الجندى

بحث في
مناقشــة تحامــل الذهبــي علــي
يزيد بن معاوية في كتابه
سير أعلام النبلاء

د/ السيد عبد الفتاح بلاط

مقدمـــة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، اللهم صلى وسلم وبارك عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين. وبعد:

فشخصية يزيد بن معاوية (سنة ٦٠ – ٦٤هـ / سنة ٦٨٠ – ٦٨٣م) من الشخصيات التاريخية التى أثير حولها الكثير من الاتهامات. ووقف المؤرخون حيالها بين المؤيد والمعارض – حسب الميل المذهبى والسياسى – ومن هؤلاء مؤرخنا (الذهبى) فى كتابه (سير أعلام النبلاء). فقد تحامل على يزيد ووجه إليه عدة اتهامات – خطيرة – فى:

أخلاقه، ودينه، وخلافته. وعدواته لعلى بن أبى طالب. وآل البيت، وتأييده لثورة أهل المدينة عليه (سنة ٦٣هـ / ٦٨٢م) وتقليله من إنجازاته.

فهل يزيد – خليفة المسلمين – بمثل ما وصفه الذهبى؟ حتى أنه لم يكن – من وجهة نظره – جديراً بالخلافة؟ وهل كان أهل المدينة على حق فى خلعه وثورتهم عليه؟ وهل كان يبغض علياً بن أبى طالب – رضى الله عنه –؟ وألم يكن له من الإنجازات سوى غزو القسطنطينية (سنة ٤٩هـ / ٦٦٩م)؟.

هذا ما نناقشه – إن شاء الله – مع مؤرخنا الذهبي فى هذا البحث: ((مناقشة تحامل الذهبى على يزيد بن معاوية فى كتابه سير أعلام النبلاء)).

والله نسأل أن يوفقنا ويهدينا إلي سواء السبيل.

الذهبي وأخلاق ودين يزيد[1]:

تحامل مؤرخنا الذهبى[2] على يزيد بن معاوية فى أكثر من زاوية، فى أخلاقه، ودينه، وخلافته، وموقفه من أهل البيت، وإنجازاته.

أما أخلاقه فيصفها – فى كتابه سير أعلام النبلاء – بأنه كان:

«فظاً غليظا جلفا»[3] وبمراجعة المصادر التى تناولت حياة يزيد نجد أنها أفاضت فى الحديث عن لينه وشفقته وتسامحه. الذى علمه إياه والده منذ صباه، فقد ذكر أن معاوية رأى يزيدا يضرب غلاما له،وأراد أن يعلمه كيف يسوس رعيته – ويخوفه من انتقام الله – عز وجل – ويشعره بأن الله مطلع عليه، وعليه أن يخشى عقابه، ويحذر سوء العاقبة، فقال له: أعلم أن الله أقدر عليك منك عليه سوأة لك!! أتضرب من لا يستطيع أن يمتنع منك؟ والله لقد منعتنى القدرة من الانتقام من ذوى الإحسان – وإن أحسن من عفا لمن قدر[4].

---

(١) يزيد بن معاوية بن أبي سفيان – ولد بالماطرون (سنة ٢٥هـ أو سنة ٢٦هـ) وولي الخلافة بعد أبيه بعهد منه (سنة ٦٠هـ) وفي عهده استشهد الحسين بن علي (سنة ٦١هـ) وكانت وقعة الحرة (سنة ٦٣هـ) كان كثير الشعر توفي بحوارين – من حمص – (سنة ٦٤هـ) وصلي عليه ابنه معاوية بن يزيد (ابن الأثير (أبو الحسن علي بن أبي الكرم): دار الكتب العلمية ١٩٨٧م – ٤٦٤/٣ – ٤٦٧، الذهبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد): تاريخ الإسلام دار الغد ١٩٩٦ – ٥١٦/٢ – ٥١٨، ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل): البداية والنهاية دار الغد ١٩٩٠م ٧٦١/٨ – ٧٧٤، ابن العماد الحنبلي (أبو الفلاح عبد الحي) شذرات الذهب – دار الفكر سنة ١٩٧٩م – ٧١/١، ٧٢، الزركلي (خير الدين): – الأعلام – بيروت ١٩٩٠م ١٨٩/٨).

(٢) محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، شمس الدين، أبو محمد حافظ، مؤرخ، علامة، محقق. من أهل ميافارقين، مولده ووفاته بدمشق (سنة ٦٧٣ – ٧٤٨هـ). وهو سني المذهب (يميل إلي أراء الحنابلة).

من مؤلفاته «كتاب السير»: تناول فيه «الأعلام» – يعرفه هو لا يعرف غيره – في كافة أنحاء العالم الاسلامي إلي وقته، وأسقط المشهورين والمغمورين. وحاول أن يوجد موازنة بين الأعلام في النوعية والأزمان والأمكنة، واجتهد أن يقدم ترجمة كاملة، مختصرة في ذات الوقت، مع اختلاف المادة العلمية والأدبية والسياسية. مع العناية بالنقد، فقد عني بنقد المترجمين وتبيان أحوالهم، وأصدر أحكاماً وتقويمات تاريخية، (انظر: مقدمة تحقيق كتاب «سير أعلام النبلاء للذهبي» – الجزء الأول – للدكتور: حسين الأسد – مؤسسة الرسالة – بيروت ط (٢) سنة ١٩٨٢ – ص٨ – ١٣٤.

(٣) الذهبي (أبو عد الله محمد بن أحمد): سير أعلام النبلاء – تحقيق مأمون الصاغرجي – مؤسسة الرسالة – بيروت ط (١) سنة ١٩٨١م ٣٧/٤، والفظ: الجافي المسئ، والغليظ: الذي فيه فظاظة وقسوة. (المعجم الوسيط ٦٨٣/٢، ٧٢١)، والجلف – الكز الغليظ الجافي . (المعجم الوسيط ١٣٥/١).

(٤) ابن كثير: البداية والنهاية ٨/ ٧٦٣.

وكان لهذا التعليم أثره في يزيد فيما بعد. وتأكد والده معاوية من ذلك بنفسه لما طلب منه أن يسأله حاجته - في مناظره بينه وبين أخيه عبد الله - من فاختة[1] فطلب يزيد من والده معاوية أن يزيد أهل الشام عشرة دنانير لكل رجل في عطائه، وأن يتكفل بعطاء - خاص - لأيتام بني جمح، وأيتام بني سهم، وأيتام بني عدى - فأجابه إلى ذلك[2]، فزيادة أهل الشام عشرة دنانير في العطاء يندرج تحت باب الرحمة بالرعية وحبذا لو كانت الزيادة عامة لبقية الأمصار الأخرى. والتكفل بمنحة خاصة للأيتام ناحية إنسانية عالية لشدة حاجتهم للمال.

ويطالعنا البلاذرى بأمثلة عديدة تدل على عفو وحلم يزيد - الذى اكتسبه من والده - منها أنه بعد توليه الخلافة كان قد أمر بالقبض على ابن همام السلولى[3]، وكان قد وجد عليه فى قصيدته التى يقول فيها:

خشينا الغيظ حتى لو شربنا ... دماء بنى أمية ما روينا

فقبض عليه عبيد الله بن زياد[4] فسأله أن يكلفه عريفه - وكان اسم العريف مالكاً - ففعل وهرب ابن همام وأخذ عريفه به، وقدم على يزيد فعزاه عن معاوية وهنأه بالخلافة وأتى ابنه معاوية - ابن يزيد - فاستجار به فأمنه يزيد وصفح عنه وكتب إلى ابن زياد يأمره أن لا يعرض له وأوصاه به، فقال بن همام حين رجع:

فلما أنخت إلى بابه ... رأيت خليفتنا ذلك

فقلت أجرنى أبا خالد ... وإلا فهبنى امرءاً هالكاً

---

(١) هي: فاختة بنت قرظة. (ابن كثير: البداية ٨/٧٦٢).

(٢) ابن كثير: البداية - ٨/ ٧٦٢.

(٣) أبو عبد الرحمن عبد الله بن همام السلولي. أحد الشعراء الفصحاء. (الذهبي: تاريخ الإسلام - ٢/ ٦٠٢).

(٤) عبيد بن زياد بن أبية، وال فاتح، من الشجعان، جبار خطيب. ولد بالبصرة (سنة ٢٨هـ) وولاه معاوية خراسان (سنة ٥٣هـ) ففتح عدة فتوحات ظهرت فيها شجاعته وبأسه ثم نقله إلي البصرة (سنة ٥٥هـ) وأقره يزيد علي إمارته (سنة ٦٠هـ) وضم إليه الكوفة وهو الذي أرسل الجيش لقتال الحسين - رضي الله عنه - فقتله إبراهيم بن الأشعر بثأر الحسين (سنة ٦٧هـ). (ابن لأثير: الكامل ٤/ ٦٠ - ٦٣ - الذهبي: تاريخ الإسلام ٢/٤٧٦ - ٤٧٨، ابن كثير: البداية ٨/ ٨٣٢ - ٨٣٦، ابن العماد الحنبلي: شذرات ١/٧٤، الزركلي: الأعلام ٤/ ١٩٣).

فــــجــاد بنا ثم قلت اعطفى بنا ياصــــفى وياعــــتكا
فـــــأطت لنـا رحـم بـرة ولم يحـقـر النسب الشـابكا
فكم طرحت بلدة من كـربة ومن حلقـــة عند أبو بـكا[1]

ويذكر البلاذرى أيضاً أن عبد الرحمن بن حسان[2] أتى يزيد فرأى منه جفوة وإغفالاً له - لعله كان مشغولاً عنه بأمر هام - فهجاه بشعر استبطأه فيه، فقال حصين بن نمير[3] - أو مسلم بن عقبة[4] - اقتله فإن حلم أمير المؤمنين معاوية جرأ الناس عليكم فقال يزيد: جفوناه وحرمناه فاستحققنا ذلك منه، وبعث إليه بثلاثين ألف درهم فمدحه[5].

ووقع بين غلمان يزيد وغلمان عمرو بن سعيد الأشدق[6] شر فأغضبه ذلك، وأمر بإحضار أولئك الغلمان، فلما أتى بهم قال: خلو سبيلهم فإن

---

(١) البلاذري (أحمد بن يحيى) :أنساب الأشراف - تحقيق د/ إحسان عباس - دار نشر فرانتس شتاينر - بيروت سنة ١٩٧٩م - ق ٤ جـ١ / ٢٩٣، ٢٩٤.

(٢) عبد الرحمن بن حسان بن ثابت الأنصاري الخزرجي، شاعر بن شاعر وهو ابن خالة ابراهيم بن النبي صلي الله عليه وسلم. كان مقيماً في المدينة، وتوفي بها سنة ١٠٤هـ. (ابن الأثير: الكامل ٤/٣٦٥، الذهبي: تاريخ الإسلام ٣/ ٢٧٤، ٢٧٥، الزركلي: الأعلام ٣/ ٣٠٣، ٣٠٤).

(٣) الحصين بن نمير بن نائل الكندي السكوني. قائد من القساة الأشداء، المقدمين في العصر الأموي. وهو الذي حاصر عبد الله بن الزبير بمكة. قتل مع عبيد الله بن زياد في حربه مع ابراهيم بن الأشتر (سنة ٦٧هـ). (ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسين): تهذيب تاريخ دمشق - دار المسيرة - بيروت سنة ١٩٧٩م - ٤/ ٣٧٤، ٣٧٥، الذهبي: تاريخ الإسلام ٢/ ٤٥٠، ابن كثير: البداية ٨/ ٢٣٠، ٨٣، الزركلي: الأعلام ٢/ ٢٦٢).

(٤) مسلم بن عقبة بن رباح المري، قائد من القساة في العصر الأموي. أدرك النبي صلي الله عليه وسلم. وشهد صفين مع معاوية، وقلعت بها عينه، ولاه يزيد قيادة جيش الحرة (سنة ٦٣هـ) فأسرف في الإنتقام من أهل المدينة. فسماه أهل الحجاز «مسرفاً». توفي (سنة ٦٣هـ) وهو متوجه إلي مكة لقتال عبد الله بن الزبير. (الذهبي: تاريخ الإسلام ٢/ ٥٠٢، ابن العماد الحنبلي: شذرات ١/ ٧١، الزركلي: الأعلام ٧/ ٢٢٢).

(٥) البلاذري: أنساب ق ٤ ج١/ ٢٩٩.

(٦) عمرو بن سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس القرشي، أبو أمية أحد الأشراف الأمويين. أمير، من الخطباء البلغاء الفصحاء، فلقب (بالأشدق)، ولد (سنة ٣هـ) وروي عن عمر وعثمان وأم المؤمنين عائشة - رضي الله عنهم - ولي مكة والمدينة لمعاوية وابنه يزيد وقدم الشام وأحبه أهلها، وجعله مروان بن الحكم وليا للعهد بعد ابنه عبد الملك ولما ولي عبد الملك أراد خلعه فنفر منه، واستغل خروجه إلي الرحبة لقتال زفر بن الحارث الكلابي فاستولي علي دمشق وبايعه أهلها بالخلافة ولما عاد عبد الملك حاصره وأجبره علي التسليم فتمكن من قتله (سنة ٧٠هـ). (ابن الأثير: الكامل - ٤/ ٨٦ - ٩٠، ابن شاكر الكتبي (محمد بن شاكر) فوات الوفيات - دار صادر - بيروت سنة ١٩٧٤م - ٢/ ٢٣٢، ٢٣٣، ابن كثير: البداية ٨/ ٢٦٦ - ٢٦٨، الزركلي: الأعلام ٥/ ٧٨).

القدرة تذهب الحفيظة[١].

وموقف يزيد من سلامة - مغنية المدينة - لما جئ بها إليه ووقعت منه موقعاً عظيماً، وفضلها على جميع من عنده - وعرف بحبها الكبير للأحوص[٢] والذى وصفته ليزيد بقولها:

حباً شديداً جرى كالروح فى الجسد فهل يفرق بين الروح والجسد؟

ووصفه الأحوص - لما سأله يزيد عنه - بقوله:

حباً شديداً تليداً غير مطرف بين الجوانح مثل النار يضطرم

فقال يزيد لما سمع هذا منهما: إنكما لتصفان حباً شديداً خذها يا أحوص فهى لك، ووصله وصلة سنية[٣]، فغلّب يزيد شفقته على سلطانه، ولم يفرق بين حبيبين.

والثابت أن يزيد وازن بين اللين والشدة فى سياسته - وحياته العامة - فقد دعا الناس إلى الألفة وحذرهم الفتنة، وخوفهم عواقبها، ووعدهم أن ينظر في حاجاتهم وأن يعترف بالأخطاء ويصلحها[٤]، وهذا واضح فى خطبته الأولى فى تولية الخلافة والتى يقول فيها: «... ولن آنى عن طلب، ولن أعتذر من تفريط، وعلى رسلكم إذا أراد الله شيئاً كان»[٥].

ووصلت به شفقته فى هذه الخطبة أنه وعدهم بأن لا يحملهم على أن يحاربوا فى البحر[٦] إلا برضاهم - ولن يجمرهم[٧] ببلاد الروم - وخاصة فى فصل الشتاء - وسيدفع لهم رواتبهم دفعة واحدة وليس كوالده معاوية

(١) البلاذري: أنساب ق ٤ جـ١ / ٢٨٦.

(٢) عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عاصم بن ثابت الأنصاري. شاعر هجاء، نفاه عمر بن عبد العزيز إلي دهلك لكثرة هجائه، وهو من طبقة جميل بن معمر، وكان معاصراً لجرير والفرزدق. كان يسكن المدينة، وتوفي بدمشق (سنة ١٠٥هـ). (الذهبي: تاريخ الإسلام ٣/٢٢٥، الزركلي: الأعلام ٤/١١٦).

(٣) ابن كثير: البداية ٨/ ٧٧١ ، ٧٧٢.

(٤) د/ حسين عطوان: الأمويون والخلافة - دار الجيل - بيروت ط (١) سنة ١٩٨٦م ص٨٩.

(٥) انظر بمعني متقارب: المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين) : مروج الذهب - المكتبة العصرية - بيروت سنة ١٩٨٧م - ٣/ ٧٥، ابن كثير: البداية ٨/ ٦٨٥.

(٦) أحد المآخذ عليه من البعض - كما سيأتي إن شاء الله -.

(٧) جمر الجند: أبقاهم في ثغور العدو ولم يقفلهم، وقد نُهي عن ذلك. (ابن منظور: لسان العرب ١/ ٦٧٥) (مادة جمر).

الذى كان يدفعها على ثلاثة أقساط» فافترق الناس عنه وهم لا يفضلون عليه أحداً[(١)]..

فكان الطبع الغالب على يزيد الرفق واللين، وإن كانت هناك حالات شدة وقسوة فكانت حين يلزم الموقف وذلك كأهل المدينة لما اتهموه وخلعوه، وطردوا عامله - عثمان بن محمد بن أبى سفيان -، وعرضوا بنى أمية فى المدينة للخطر هنا تغرى يزيد وتمثل بقول القائل:

لقد بدلوا الحلم الذى فى سجيتى فبدلت قومى غلظة بليان(٢)

ومع هذا لم يأخذهم بالشدة مباشرة وإنما أرسل إليهم النعمان بن بشير[(٣)] يحذرهم الفتنة، ويدعوهم إلى الدخول فى الطاعة، ومعه كتاب فيه: «من عبد الله يزيد أمير المؤمنين إلى أهل المدينة، أما بعد فقد أنظرتكم حتى لا نظره ورفقت بكم حتى عجزت عندكم، وحملتكم على رأسى ثم على عينى ثم على نحرى.. وهكذا أنظرهم ورفق بهم حتى قلت هيبته عندهم وطمعوا فيه ومع هذا كان يتمنى أن يثوبوا إلى رشدهم وإلا - الوجه الآخر فى يزيد - وأيم الله لئن وضعتكم تحت قدمى لأطأنكم وطأة اجعلنكم بها أحاديث تؤثر مع أحاديث عاد وثمود، وتمثل بهذين البيتين:

أظن الحلم دل على قومى وقد يستضعف الرجل الحليم
ومارست الرجال ومارسونى فمعوج على وسقيم(٤)

وحتى بعد هذا التهديد - الصريح - أ مر يزيد قائده مسلم بن عقبه أن

(١) اللذهبي: سير ٤/ ٣٧، ابن كثير: البداية ٨/ ٦٥٨.
(٢) الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير): تاريخ الأمم والملوك - دار المعارف - ٥/ ٤٨٣، ابن الأثير: الكامل في التاريخ ٣/ ٤٥٥.
(٣) النعمان بن بشير بن سعد بن ثعلبة الخزرجي الأنصاري. وهو أول مولود ولد في الأنصار بعد الهجرة، خطيب شاعر. من أجلاء الصحابة. شهد صفين مع معاوية، وتنقل في الولاية بين اليمن والكوفة وحمص. وبعد وفاة يزيد بن معاوية (سنة ٦٤هـ) بايع لابن الزبير. قتل (سنة ٦٥هـ). (الذهبي: تاريخ الإسلام ٢/٥١٣، ٥١٤، ابن كثير: البداية ٨/٧٨٣، ٧٨٤، ابن حجر (أحمد بن علي بن محمد): الإصابة في تميز الصحابة - المطبعة الشرفية - مصر سنة ١٩٠٧م - ٦/ ٢٤، الزركلي: الأعلام ٨/٣٦).
(٤) البلاذري: أنساب ق ٤ ج١ / ٣٢١.

يتخذ المدينة طريقا لمواجهة ابن الزبير[1] بمكة، وأن لا يقاتل أهلها أذا أقروا بالطاعة، ونزعوا عن غيهم[2] وإذا فعلوا ذلك: «فلهم على عهد الله وميثاقه أن لهم عطائين فى كل عام – مالا أفعله بأحد من الناس طول حياتى، عطاء فى الشتاء، وعطاء فى الصيف، ولهم على عهد أن أجعل الحنطة عندهم كسعر الحنطة عندنا – (فى الشام) – والحنطة عندهم سبعة آصع بدرهم –، والعطاء الذى يذكرون أنه احتبس عنهم فى زمان معاوية فهو على أن أخرجه لهم وافرا كاملا..»[3]، وإن أبوا لا يبدأهم بالقتال بل ينذرهم ثلاثة أيام، فإن أجابوا وإلا قاتلهم بمثلها[4]، فالشدة فى يزيد بعد اللين، وبسببها.

وتهمة اخلاقية اخري ليزيد بأنه «كان يفعل المنكر»[5]:

ووضح المؤرخون منكر يزيد بأنه كان قد اشتهر بالمعازف، والغناء واتخاذ الغلمان، والقيان[6]، والكلاب، والنطاح بين الكباش، والدباب[7]، ويذكر ابن شاكر:- على لسان الكيا الهراسى – أن يزيد كان يلعب بالشطرنج والنرد، والمعاقرة بين الكلاب والديكة[8]، وكان ولعا بالصيد[9].

ليس هذا فقط وإنما كان صاحب قرود، وكان له قرد يكنى بأبى قيس

---

(١) عبد الله بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي، أبو بكر، أول مولود في المدينة بعد الهجرة. فارس قريش في زمانه، له صحبة ورواية، وشهد اليرموك، وفتح إفريقية في خلافة عثمان – رضي الله عنه – بويع بالخلافة في مصر والحجاز واليمن والعراق وخراسان وبعض الشام، وكانت له مع الأمويين وقائع هائلة فسير إليه عبد الملك بن مروان الحجاج بن يوسف فقتله بمكة (سنة ٧٣هـ)، وكان من الخطباء الفصحاء، وله في كتب الحديث ثلاثة وثلاثون حديثا (ابن الأثير: الكامل ٤/ ١٢٨، ١٢٩، اللهبي:، تاريخ الإسلام ٥٨٦/٢ – ٥٩٢، ابن شاكر الكتبي: فوات ١/ ٤٤٥ – ٤٥٠، ابن كثير: البدية ٨/ ٨٩٤ – ٩١٠، ابن العماد الحنبلي: شذرات ١/ ٧٩، ٨٠، الزركلي: الأعلام ٤/ ٨٧).

(٢) ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم): الإمامة والسياسة – تحقيق د/ طه الزيني – مؤسسة الحلبي – مصر – بدون – ١/ ١٧٧، اللهبي: تاريخ الإسلام ٢/ ٤١١.

(٣) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة ١/ ١٧٧.

(٤) الطبري: تاريخ – ٥/ ٤٨٤، ابن الأثير: الكامل – ٣/ ٤٥٦.

(٥) اللهبي: سير أعلام النبلاء ٤/ ٣٧.

(٦) القيان: جمع القن: وهو العبد الذي كان أبوه مملوكا لمواليه. (ابن منظور لسان العرب ٥/ ٣٧٥٨) (مادة قنن).

(٧) البلاذري: أنساب ق ٤ ج١ / ٢٨٦، المسعودي: مروج ٣/ ٦٧.

(٨) فوات الوفيات ٤/ ٣٢٨.

(٩) البلاذري: أنساب ق ٤ ج١ / ٢٨٦، ابن شاكر الكتبي: فوات ٣٢٨/٤.

يحضره مجلس منادمته، ويطرح له متكئاً، وكان يحمله على أتان وحشيه قد ريضت وذللت لذلك بسرج ولجام ويسابق بها الخيل يوم الحلبة، فجاء في بعض الأيام سابقاً فتناول القصبة ودخل الحجرة قبل الخيل وعلى أبى قيس قباء من الحرير الأصفر والأحمر، وعلى رأسه قلنسوة من الحرير ذات ألوان بشقائق، وعلى الأتان سرج من الحرير الأحمر، فقال يزيد في ذلك - أو بعض شعراء الشام :-

تمسك أبا قيس بفضل عنانها فليس عليها إن سقطت ضمان
ألا من رأى القرد الذى سبقت به جياد أمير المؤمنين أتان[١].

ويذكر ابن شاكر الكتبى: أنه يوم وفاة أبى قيس هذا حزن عليه يزيد وأمر بدفنه بعد أن كفنه، وأمر أهل الشام أن يعزوه فيه، وأنشأ يقول:

لم يبق قرم كريم ذو محافظة إلا أتانى يعزى فى أبى قيس
شيخ العشيرة أقضاها وأحملها له المساعى من القربوس والد يس
لا يبعد الله قبراً أنت ساكنه فيه الجمال وفيه لحية التيس[٢]

هذه هى المآخذ التى أخذت على يزيد، وجعلت كثيرا من المسلمين يبغضون إمارته[٣]، فما حقيقة هذه التهم؟

يشك ابن كثير فى صحة إلصاق هذه التهم بيزيد، بقوله: «وذكروا عنه غير ذلك، والله أعلم بصحة ذلك»[٤]، ويرى الدكتور حسن إبراهيم[٥]: أن هذه التهم من صنع وتلفيق أعداء الأمويين - يقصد الشيعة - ويقول: «وما أذاعه أعداء الأمويين عن صفات يزيد الخلقية مما حط قدره وباعد بينه وبين أحقيته بالخلافة فى نظر المسلمين».

وأضيف إلى ذلك أن أعداء يزيد - الذين عاصروه - كان لهم أيضا -

---

(١) المسعودي: مروج ٣/ ٧٧، عبد الملك بن حسين: سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي - المطبعة السلفية - مصر - بدون - ٣/ ١٠٠، ١٠١.
(٢) فوات ٤/ ٣٣٠، ٣٣١.
(٣) د/ الوكيل (محمد السيد): الأمويون بين الشرق والغرب - دار القلم - بيروت ط (١) سنة ١٩٩٥م - ١/ ١٧١.
(٤) البداية ٨/ ٧٧٢.
(٥) (حسن): تاريخ الإسلام السياسي - النهضة المصرية ط (٧) سنة ١٩٦٤م - ١/ ٤١١.

دور في ترويج هذه التهم، فعبد الله بن الزبير - مع تقديرنا له - بعد كربلاء - (سنة ٦١هـ) - وعلمه بنهاية الحسين - المفجعة - يخطب الناس في مكة خطبة يتهم فيها يزيد بأنه كان يستبدل بالقرآن الغناء والملاهي، وبالبكاء من خشية الله اللغو والحداء، وبالصيام شرب الخمر وأكل الحرام، وبالجلوس في حلق الذكر طلب الصيد، لتأليب الناس عليه وخلعه[١].

وكرر عبد الله بن الزبير التعريض بيزيد - بعد قتله لأخيه عمرو بن الزبير[٢]، الذى وجهه عامل المدينة عمرو بن سعيد الأشدق لقتاله - وقال: يزيد الخمور، ويزيد الفجور، ويزيد الفهود، ويزيد القرود، ويزيد الكلاب، ويزيد النشوات، ويزيد الفلوات[٣]، ثم دعا الناس إلى إظهار خلعه، وكتب إلى أهل المدينة بذلك، فاجتمع أهل الحجاز على طاعته، وأخذ له عبد الله بن مطيع[٤] البيعة على أهل المدينة[٥]. والسؤال: هل كان لدى يزيد كل هذا الوقت لممارسة هذا اللهو المتنوع؟ ومتى كان يباشر مهام الخلافة؟ لا شك إنها المبالغة الواضحة لحاجة في نفس يعقوب - إن صح التعبير!.

وعبد الله بن مطيع الذى عرف بأنه داعية ابن الزبير[٦]، كان أحد أعضاء وفد المدينة الذين زاروا يزيد وبعد عودتهم أشاعوا أنهم قدموا من عند

(١) ابن كثير: البداية ٨/٧٤٢، ٧٤٣.

(٢) عمرو بن الزبير بن العوام الأسدي القرشي. أخو عبد الله بن الزبير،. وكان مع بني أمية علي أخيه. استعمله عمرو بن سعيد الأشدق علي شرطة المدينة (سنة ٦٠هـ). واستشاره الأشدق فيمن يرسله إلي مكة لقتال أخيه عبد الله. فقال لن تجد رجلاً توجهه أنكأ له مني!، فوجهه لحربه فقتل تحت السياط (سنة ٦٠هـ). (ابن الأثير: الكامل ٣/ ٣٨٠، ٣٨١، الزركلي: الأعلام ٥/ ٧٧، ٧٨).

(٣) النشوات: جمع نشوة، وهي السكر، أو بدايته. (ابن منظور: لسان العرب ٦/ ٤٤٣٣)، (مادة نشا). والفلوات: جمع فلاة، وهي الأرض الواسعة المقفرة، (ابن منظور: لسان العرب ٥/ ٣٤٧٠)، (مادة فلا)، والمراد: ولعه بالصيد.

(٤) عبد الله بن مطيع بن الأسود بن حارثه الكعبي القرشي العدوي - من رجال قريش جلدا وشجاعة، ولد في حياة النبي - صلي الله عليه وسلم - وحنكه ودعا له بالبركة. كان علي قريش يوم لحرة (سنة ٦٣هـ) فلما انهزم أصحابه تواري في المدينة. ثم سكن مكة، واستعمله ابن الزبير علي الكوفة، فأخرجه المختار بن أبي عبيد منها، فعاد إلي مكة، فلم يزل فيها إلي أن قتل مع ابن الزبير - بحجر منجنيق - في حصار الحجاج له (سنة ٧٣هـ) (ابن الأثير: الكامل ٤/ ١٢٥، ١٢٦، والذهبي: تاريخ الإسلام ٢/ ٦٠١، ٦٠٢، ابن كثير: البداية ٨/ ٩١١، الزركلي: الأعلام ٤/ ١٣٩).

(٥) البلاذري: أنساب ق٤ ج١/ ٣١٩.

(٦) عبد الملك بن حسين: سمط النجوم ٣/ ٨٨ - هامش (١).

رجل ليس له دين، يشرب الخمر، ويضرب بالطنابير، ويعزف عنده القيان...[1].

وبهذا يتضح أنه كان لأعداء يزيد - عامة - دور أساسى - والله أعلم - فى ترويج هذه التهم وإشاعتها عن يزيد، مع مبالغتهم فيها لتنفير الناس منه ليخلوا لهم الجو - كعبد الله بن الزبير - أو للنيل منه - كالشيعة وحنقهم عليه بسبب حادثة كربلاء ونهاية الحسين بن على - على الرغم من أنهم يتحملون - جزءاً كبيراً - مما حدث له بتخليهم المشين عنه.

ولا أبرئ يزيد من كل هذه التهم، وأرى أنها تنقسم إلى قسمين: قسم أستبعده كالقرود، والديكة، والنرد، والكلاب، واتخاذ الغلمان، والفهود، وهى - والله أعلم - وضعت - كما سبق - لتشويه خلافته لأسباب مذهبية وسياسية.

وقسم - ربما كان فى يزيد كالغناء، وحبه للصيد، وبعض من أنواع الترف، وكان حبه للصيد بسبب حياة البادية التى عاشها منذ نعومة أظفاره، فالبادية فيها الإنطلاق والخشونة وحب المغامرة مما غرس فيه حبه للصيد، أما الغناء وبعض أنواع الترف فهذا أمر كان عليه - معظم أولاد الخلفاء والأمراء لحياة القصر التى كانوا يعيشونها. وربما كان هذا - الترف وبعض اللهو فى يزيد - رد فعل لتعويض الفترة التى عاشها فى البادية الخشنة وما فيها من شظف وقسوة[2]. وهذا ما يؤكده ابن خلدون فى معرض حديثه عن الإنتقال من البداوة إلى الحضر، يقول: «ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش - (البدو) - وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة ... واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها، وتوسعت البيوت ... ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبلغها...»[3].

---

(١) البلاذري: أنساب ق٤ ج١/ ٣١٩، ٣٢٠، الطبري: تاريخ ٥/ ٤٧٩، ٤٨٠، ابن كثير: البداية ٨/ ٧٤٨.

(٢) أقام يزيد مع أمه ميسون بين أهلها في البادية - فترة الصبا - (ابن الوردي (زين الدين عمر بن مظفر): تتمة المختصر في أخبار - دار المعرفة - بيروت - ط (١) سنة ١٩٧٠م - ١/ ١٦٣).

(٣) (عبد الرحمن بن محمد): المقدمة - مكتبة شقرون - بدون - ص١٠٦.

وعاش يزيد حياة الترف واللهو - فترة - إلى أن بدأ والده معاوية يفكر في إعداده للخلافة، فبدأ يتعهده بالتربية القويمة دون عنف ولا تشديد[1]، فعزله عن سماع الغناء، ونهاه عنه[2]، وعن غيره من أنواع اللهو الأخرى. وكانت سنة (٤٩هـ / ٦٦٩م) - من وجهة نظرى - حداً فاصلاً بين حياة اللهو والجد بالنسبة ليزيد، ففيها أرسل للجهاد لفتح القسطنطنية[3]، فاشتهر لذلك «بفتى العرب»[4]. فكف - بدرجة كبيرة عن حياة اللهو، وبدأ يعد للخلافة، فاستقامت حياته، وإن بقى شئ يسير فلا تخلو منه حياة القصر، ولا يخلو منه إنسان، كما قال - ﷺ - (كل ابن آدم خطاء...)[5].

أما دين يزيد:

فيقدح فيه الذهبى، ويرى أنه كان: «يتناول المسكر»[6].

ويروى - الذهبى - عن محمد بن مسمع: أن يزيد سكر، فقام يرقص فسقط على رأسه فانشق وبدا دماغه[7].

ويتابع الذهبى فى هذا بعض المؤورخين، فيذكر البلاذرى - عن أبى مخنف - المتشيع المعادى لبنى أمية:-

أن يزيد كان أول من أظهر شرب الشراب[8]، وابن شاكر الكتبى يذكر على لسان (الكيا الهراسى) أنه أدمنها[9]، ويصف لنا المسعودى مجلسا من مجالس شراب يزيد: أنه جلس على شرابه ذات يوم، وعن يمينه عبيد بن زياد - وذلك بعد مقتل الحسين - رضى الله عنه -(سنة ٦١هـ / سنة ٦٨٠م)-

---

(١) د/ الوكيل: الأمويون بين الشرق والغرب ١/ ١٧٣.

(٢) ابن خلدون: المقدمة ص١٨٥.

(٣) ابن الأثير: الكامل ٣/ ٣١٤، ٣١٥.

(٤) د/ ماجد (عبد المنعم): التاريخ السياسي للدولة العربية - الأنجلو المصرية - ط (٥) سنة ١٩٧٦م - ٢/ ٤٣.

(٥) الألباني (محمد ناصر الدين): صحيح سنن ابن ماجة - المكتب الاسلامي - بيروت - ٢/ ٤١٨.

(٦) سير أعلام النبلاء ٤/ ٣٧.

(٧) نفس المصدر السابق.

(٨) أنساب ق٤ ج١ / ٢٨٦.

(٩) فوات ٤/ ٣٢٨.

فأقبل على ساقيه فقال:

اسقني شربة تروى مشاشى	ثم مل فاسق مثلها ابن زياد
صاحب السر والأمانة عندى	والتسديد لمغنمى وجهادى

ثم أمر المغنيين فغنوا بها[١].

بل ولم يتوقف يزيد عنها (الخمر) حتى فى أطهر الأماكن وأقدسها - مكة والمدينة - ، وأثناء رحلة إيمانية خالصة (الحج) فيذكر ابن الأثير عن عمر بن سبينة[٢]: أن يزيد حج فى حياة أبيه - فلما بلغ المدينة جلس على شراب له، فاستأذن عليه ابن عباس والحسين بن على- رضى الله عنهما -، فقيل له: إن ابن عباس إن وجد ريح الشراب عرفه، فحجبه وأذن للحسين، فلما دخل وجد رائحة الشراب مع الطيب، فقال: لله در طيبك ما أطيبه! فما هذا؟ قال: هو طيب يصنع بالشام. ثم دعا بقدح فشربه، ثم دعا بآخر فقال: اسق أبا عبد الله، فقال له الحسين: عليك شرابك أيها المرء لا عين عليك منى، فقال يزيد:

ألا يا صاح للعجب	دعوتك ولم تجب
إلى الفتيات والشهوا	ت والصهباء والطرب
باطية مكللة	عليها سادة العرب
وخيهن التى تبتلت	فؤادك ثم لم تثب

فنهض الحسين وقال: بل فؤادك يا ابن معاوية تبتلت(٣)، وواضح تماما - التلفيق فى هذا الخبر، وأقل ما فيه تعهد الحسين بالتستر على المنكر، وأى منكر!.

وإذا كان الناس على دين ملوكهم - أو أمرائهم - كما يقولون - فقد غلب على أصحاب يزيد وعماله ما كان يفعله من الفسوق، وأظهر الناس فى أيامه شرب الشراب[٤]، كما يرى المسعودى.

(١) مروج الذهب ٣/ ٧٧.
(٢) لم أعثر له علي ترجمة. ولعله ممن حضر هذا الموقف مصادفة لعلة ما!.
(٣) الكامل ٣/ ٤٦٥، ٤٦٦.
(٤) مروج الذهب ٣/ ٧٧.

وذكروا من شعر يزيد فى الخمر:

أقول لصحب ضمت الكاس شملهم ... وداعى صبابات الهوى يترنم
خذوا بنصيب من نعيم ولذة ... فكل وإن طال الهوى يتصرم
ولا تتركوا يوم السرور إلى غد ... فرب غد يأتى بما ليس يعلم(١).

وقوله:

ولقد طعنت الليل فى أعجازه ... بالكاس بين غطارف كالأنجم
يتمايلون على النعيم كأنهم ... قضب من الهندى لم تتثلم
ولقد شربناها بخاتم ربها ... بكرا وليس البكر مثل الأيم
ولها سكون فى الإناء ودوله ... شغب يطرح بالكمى المعلم(٢).

وغيره مما أورده المؤرخون، مما يستنتج منه أن يزيد كان لا يكف عن الخمر لحظة من ليل أو نهار مما يستلزم الوقوف على حقيقة هذا الأمر!

بداية ينقل ابن كثير عن الطبرانى: أن هذا (تناول الخمر) كان من يزيد فى حداثة سنه(٣)، ولما علم والده معاوية بذلك عز عليه وأنكره(٤)، وبدأ يعظه فى رفق وينصحه فى لين(٥)، عدة مرات، فاستجاب لنصح والده، وكف عن تناولها - والله أعلم -.

فقاس أعداء يزيد وخصومه ما وقع منه فى حداثة سنه - تقريبا - والله أعلم - من الثانية عشرة إلى السابعة عشرة - على أنها كانت صفة ملازمة له طوال حياته، دون تحقيق وإثبات، وهذا لا يجوز كما قال بذلك ابن العربى(٦): فإن قيل: كان يزيد خمارا. قلنا: لا يحل إلا بشاهدين، فمن شهد عليه بذلك؟ بل شهد العدول بعدالته:

---

(١) البلاذري: أنساب ق٤ ج١ / ٣٣١، عبد الملك بن حسين: سمط النجوم ٣/ ٩٦.
(٢) البلاذري: أنساب ق٤ ج١ / ٣٣١.
(٣) البداية ٨ / ٧٦٣.
(٤) ابن شاكر الكتبي: فوات ٤/ ٣٣٢.
(٥) ابن كثير: البداية ٨ / ٧٦٣، د/ الوكيل: الأمويون بين الشرق والغرب ١/ ١٧٤.
(٦) (أبو بكر): العواصم من القواصم - تحقيق الشيخ محب الدين الخطيب - دار الجيل - بيروت ط (٢) سنة ١٩٨٧م - ص٢٣٢ - ٢٣٤.

فروى يحيى بن كثير عن الليث بن سعد[١]، قال: توفى أمير المؤمنين يزيد في تاريخ كذا، فسماه الليث: «أمير المؤمنين». بعد ذهاب ملكهم وانقراض دولتهم، ولولا كونه «كذلك ما قال إلا: «توفى يزيد».

فما اتهموه به - من الخمر وغيرها - ظنا ونقلا عن أناس ليسوا موثقين ولم يقل أحد من الموثقين أنه رآه، أو نقله عن موثوق[٢]، وقد رد هذه التهمة - الخمر وغيرها - معاصر ليزيد من آل البيت، وهو محمد بن الحنفية[٣]: فإنه لما رجع وفد أهل المدينة من عند يزيد (٦٢هـ / ٦١٨م) مشى عبد الله بن مطيع - داعية ابن الزبير - وأصحابه إلى محمد هذا وطلبوا منه خلع يزيد فأبى عليهم، فقال له ابن مطيع: إن يزيد يشرب الخمر، ويترك الصلاة، ويتعدى حكم الكتاب[٤]، فقال لهم: ما رأيت منه ما تذكرون، وقد حضرته وأقمت عنده فرأيته مواظبا على الصلاة متحريا للخير يسأل عن الفقه ملازما للسنّة[٥]، قالوا: فإن ذلك كان منه تصنعا لك، فقال وما الذى خاف مني أو رجا حتى يظهر الخشوع؟ أفأطلعكم على ما تذكرون من شرب الخمر؟ فلئن كان أطلعكم على ذلك إنكم لشركاؤه.، وإن لم يكن أطلعكم فما يحل لكم أن تشهدوا بما لم تعلموا. قالوا: إنه عندنا لحق وإن لم يكن

---

(١) الليث بن سعد بن عبد الرحمن، أبو الحارث. إمام أهل مصر في عصره حديثاً وفقهاً. أصله من أصبهان، ومولده في قلقشندة، ووفاته في القاهرة (سنة ١٧٥هـ)، سمع من نافع مولي بن عمر - رضي الله عنهما - قال فيه الإمام الشافعي: «الليث أفقه من مالك، إلا أن أصحابه لم يقوموا به»، وكان ثقة سخيا. (ابن خلكان (أحمد بن محمند): وفيات الأعيان - النهضة المصرية سنة ١٩٤٨م - ٣/ ٢٨٠، ٢٨١، ابن العماد الحنبلي: شذرات ١/ ٢٨٥، ٢٨٦، للزركلي: الأعلام ٥/ ٢٤٨). ولم أعثر ليحيي بن كثير علي ترجمة.

(٢) د/ الوكيل: الأمويون بين الشرق والغرب ١/ ٢٧٩.

(٣) محمد بن علي بن أبي طالب، الهاشمي، القرشي - المعروف بابن الحنفية، نسبه إلي أمه خولة بنت جعفر الحنفية - من سبي اليمامة . تمييزاً له عن الحسن والحسين ابنا فاطمة - رضي الله عنهم - ولد (سنة ٢١هـ) بالمدينة، وكان واسع العلم، ورعا، ذا قوة وشجاعة، وكانت راية أبيه يوم الجمل بيده، وكان المختار الثقفي يدعو إلي إمامته، ويزعم أنه المهدي.
وفد علي معاوية وعبد الملك بن مروان - توفي بالطائف (سنة ٨١هـ) هاربا من ابن الزبير . روي عن أبيه، وعثمان وعمار بن ياسر وأبي هريرة وغيرهم. (ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٣١٠ - ٣١٣، الذهبي: تاريخ الإسلام - ٣/ ٦٨ - ٧٥، ابن كثير: البداية ٩/ ٥٢ - ٥٤، الزركلي: الأعلام ٦/ ٢٧٠).

(٤) اتهامات خطيرة جدا تكاد تخرج يزيد عن الملة!.

(٥) هذا هو الراجح - فعلا - بعد تقويم والده معاوية المستمر له.

رأيناه. فقال: لهم أبى الله ذلك على أهل الشهادة، فقال: «إلا من شهدبالحق وهم يعلمون»[(١)] ولست من أمركم في شئ[(٢)].

وتأتى أهمية هذا الحوار في معايشة محمد بن الحنفية ليزيد - وليست المعاصرة فقط مما يؤكد صحة تبرئته ليزيد لعدالته، وأيضا تأكيده على ملازمة يزيد للصلاة، وامتثال شرع الله - على العكس مما اتهموهبه - على الرغم من التباعد بين الأمويين وآل البيت، فهي شهادة حق ليزيد من محمد بن الحنفية.

وبالنسبة لشعر يزيد في الخمر فأرى أنه مدسوس عليه - كالصفات السابقة التى اتهم بها - وما أكثر الاختلاف في نسبة الشعر لقائليه. وإن كان قال شيئا فربما للحنين إليها فقط - على أساس الفترة القصيرة التى تناول فيها شيئا يسيرا - وليس للفعل والشرب على الحقيقة، كما هو الحال في أبى محجن الثقفى[(٣)] - في موقعة القادسية - لما سألته سلمى - زوج سعد بن أبي وقاص : في أى شئ حبسك هذا الرجل - لأنها كانت مغاضبة له - ..؟ فقال: والله ما حبسني بحرام أكلته ولا شربته ولكنني كنت صاحب شراب في الجاهلية وأنا أمرؤ شاعر - ويزيد كذلك - يدب الشعر على لساني فقلت:

إذا ما مت فادفنى إلى أصل كرمة	تروى عظامى بعد موتى عروقها
ولا تدفنى في الفلاة فإننى	اخاف إذا مامت أن لا أذوقها

فلذلك حبسني[(٤)]. فما قاله يزيد في الخمر يقاس على هذا - والله أعلم.

الذهبي وخلافة يزيد:

يرى مؤرخنا الذهبى - وهو يترجم ليزيد - أنه لم يكن جديرا بالخلافة، وكان يعاصره من هم أولى بها منه، وضرب مثلا على ذلك بعبد الله بن

(١) سورة الزخرف: آية ٨٦.
(٢) ابن كثير: البداية ٨/ ٧٦٩.
(٣) عمرو بن حبيب بن عمرو بن عمير بن عوف. أحد الأبطال الشعراء الكرماء في الجاهلية والإسلام. أسلم (سنة ٩هـ)، وروى عدة أحاديث. كان منهمكاً في شرب النبيذ فحده عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - مراراً، ثم نفاه إلي جزيرة بالبحر، فهرب ولحق بسعد بن أبي وقاص وهو بالقادسية (سنة ١٤هـ)، وأبلى فيها بلاء حسناً. توفي بأذربيجان (سنة ٣٠هـ) (ابن حجر: الإصابة ٧/ ١٧٠ - ١٧٢، الزركلي: الأعلام ٥/ ٧٦).
(٤) ابن الأثير: الكامل ٢/ ٣٢٤ - ٣٢٦.

عمر[1] - رضى الله عنهما - يقول: «... والصحابة موجودون، كابن عمر الذى كان أولى بالأمر منه ومن أبيه وجده»[2].

ومسألة ولاية المفضول مع الأفضل محل خلاف بين العلماء، وكثير منهم يجوزها، يقول الماوردى[3]: «فلو تعين لأهل الاختيار واحد هو أفضل الجماعة فبايعوه على الإمامة وحدث بعده من هو أفضل منه انعقدت ببيعتهم إمامة الأول ولم يجز العدول عنه إلى من هو أفضل منه».

ويقول فى موضع آخر: «قال الأكثر من الفقهاء والمتكلمين تجوز إمامته - المفضول - وصحت بيعته، ولا يكون وجود الأفضل مانعا من إمامة المفضول إذا لم يكن مقصرا عن شروط الإمامة - كما يجوز فى ولاية القضاء تقليد المفضول مع وجود الأفضل، لأن زيادة الفضل مبالغة فى الاختيار وليست معتبرة فى شرط الاستحقاق»[4].

ويبين ابن تيمية العلة فى ذلك بقوله: «وإذا تولى خليفة كيزيد .... فإما أن يقال يجب منعه من الولاية وقتاله حتى يولى غيره كما يفعله من يرى السيف، فهذا رأى فاسد فإن مفسدته أعظم من مصلحته وقل من خرج على إمام ذى سلطان إلا ما تولد على فعله من الشر أعظم مما تولد من الخير...»[5].

ويتفق معه ابن خلدون بقوله: «والذى دعا معاوية - رضى الله تعالى عنه - لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون سواه إنما هو مراعاة المصلحة فى اجتماع

(1) عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي، أبو عبد الرحمن، صحابي نشأ في الإسلام، وهاجر إلى المدينة مع أبيه، وشهد الخندق وما بعدها، أفتى الناس ستين سنة، وكان من أعلم الناس بمناسك الحج، وشهد فتح إفريقية مرتين: الأولى مع عبد الله بن سعد بن أبي السرح، والثانية مع معاوية بن حديج (سنة ٣٤هـ)، وكف بصره في آخر حياته، توفي بمكة (سنة ٧٣هـ) وله في كتب الحديث ألفان وستمائة وثلاثون حديثا، قل فيه عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه -: إن من أملك شباب قريش لنفسه عن الدنيا عبد الله بن عمر، ويقال: أنه ما مات حتى أعتق ألف رقبة، (ابن الأثير: الكامل ٤/ ١٣٠، ابن خلكان: وفيات الأعيان ٢/ ٢٣٤ - ٢٣٧، الذهبي: تاريخ الإسلام ٢/ ٥٩٤ - ٦٠٠، ابن كثير: البداية ٩/ ٧ - ٩، الزركلي : الأعلام٤/ ١٠٨).

(2) سير أعلام النبلاء ٤/ ٣٦.

(3) (علي بن محمد بن حبيب): الأحكام السلطانية والولايات الدينية: دار الفكر - مصر ط (١) سنة ١٩٨٣م - ص٧.

(4) المصدر السابق ص٨.

(5) (أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية - مكتبة الجمهورية - مصر - بدون - ٢/ ٣١٣.

واتفاق أهوائهم باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بنى أمية، إذ بنو أمية يومئذ لا يرضون سواهم، وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع وأهل الغلب منهم، فآثره بذلك دون غيره ممن يظن أنه أولى بها، وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصا على الإتفاق واجتماع الأهواء الذى شأنه أهم عند الشارع وإن كان لا يظن بمعاوية غير هذا لعدالته، وصحبته مانعة من سوى ذلك وحضور أكابر الصحابة لذلك وسكوتهم عنه دليل على انتفاء الريب فيه، فليسوا ممن يأخذهم فى الحق هوادة»[1].

وأما كونه - يزيد وغيره من الخلفاء - برا أو فاجرا أو مطيعا أو عاصيا، فأهل السنة يرون ولايته، يقول ابن تيمية[2]: «وأما كون الواحد من هؤلاء معصوما فليس هذا اعتقاد أحد من العلماء، وكذلك كونه عادلا فى كل أموره مطيعا لله فى جميع أفعاله ليس هذا اعتقاد أحد من أئمة المسلمين، ولكن مذهب أهل السنّة أن هؤلاء يشاركون فيما يحتاج إليهم فيه من طاعة الله فنصلى خلفهم الجمعة والعيدين، وغيرهما من الصلوات التى يقيمونها، ونجاهد معهم الكفار، ونحج معهم البيت العتيق، ويستعان بهم فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وإقامة الحدود، ويستعان بهم أيضا فى العدل فى الحكم».

ويؤكد فى موضع آخر أن خلفاء بنى أمية - وبنى العباس - مسلمون ظاهرا وباطنا، وذنوبهم من جنس ذنوب المسلمين، ليسوا كفارا ولا منافقين،[3] وبالتالى تصح بيعتهم، ولا يجوز الخروج عليهم.

وبعد هذا لو ألقينا الضوء على صفات يزيد لرأينا أنها تؤهله للخلافة، وجاء كثير منها على لسان الذهبى نفسه - الذى يرى عدم أحقيته للخلافة - ويذكر أن يزيد كان قويا شجاعا، ذا رأى وحزم، وفطنة وفصاحة[4]، بجانب

---

(١) المقدمة ص١٨٤، ١٨٥.

(٢) منهاج السنّة ٢/ ٣١١، ٣١٢.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٣٠٩.

(٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/ ٣٧، وكلها من شروط الخلافة، (انظر: القلقشندي (أحمد بن علي): مآثر الأنافة في معالم الخلافة - تحقيق عبد الستار أحمد فراج - عالم الكتب - بيروت - بدون ١/ ٣١ - ٣٩، ابن خلدون: المقدمة ص١٦٩).

عدله وعلمه، أما عدله[1] فقد شهد به محمد بن الحنفية - كما سبق -[2] وشهد بأنه كان يواظب على الصلاة، ويتحرى الخير، ويسأل عن الفقه، ويلازم السنة، ويذكر ابن كثير[3]: أن يزيد قال لوالده معاوية لما أصر على أن يسأله حاجته - في مفاضلة بينه وبين أخيه عبد الله: أسأل - وأطال الله عمر أمير المؤمنين - أن أكون ولى عهده من بعده، فإنه بلغنى أن عدل يوم فى الرعية كعبادة خمسمائة عام. وقال معاوية ليزيد يوما: كيف تراك فاعلا إن وليت؟ قال: يمتع الله بك يا أمير المؤمنين، قال: لتخبرنى، قال: كنت والله يا أبة عاملا فيهم عمل عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - [4].

وأما علمه فكان عنده منه ما يجعله موضع الرضا، فقد روى المدائنى أن ابن عباس وفد إلى معاوية - بعد وفاة الحسن بن على بن أبى طالب - رضى الله عنهما - فدخل يزيد على ابن عباس وجلس منه مجلس المعزى، فلما نهض يزيد وخرج من عنده، قال ابن عباس: إذا ذهب بنو حرب ذهب علماء الناس[5].

بجانب مميزاته العسكرية - التى يعرفها والده معاوية - ولهذا استهدف من وراء قيادته للحملة على القسطنطينية (سنة ٤٩هـ / ٦٦٩م)[6]، أن يعطى ابنه فرصة يعلى فيها من ذكره ورفع اسمه فى ميدن الجهاد ضد البيزنطيين، وليرد بذلك على الأشخاص الذين أبدوا امتعاضهم من يزيد والمحاولات التى بذلها أبوه لأخذ البيعة له بعده، إذ صدرت الدعايات المعادية لبنى أمية شخصية يزيد بحبها للمجون والخلاعة، وعدم أهليتها للتصرف فى شؤون المسلمين، ومن ثم كان ميدان القسطنطينية خير مجال يدحض فيه يزيد افتراءات منافسيه وأعدائه ويعلن عن مواهبه الحربية وما اتصف به من شجاعة وإقدام[7]، ويكفى يزيد وهذا الجيش شهادة رسول الله - صلى الله عليه

(١) يصف المسعودي - المتشيع - يزيد بقوله: «وسيره سيرة فرعون بل كان فرعون أعدل منه في رعيته وأنصف منه لخاصته وعامته» (مروج الذهب - ٣/ ٧٨).

(٢) انظر ص١٤ من البحث.

(٣) البداية ٨/ ٥٧٨.

(٤) المصدر السابق ٨/ ٧٦٥.

(٥) المصدر السابق ٨/ ٧٦٤.

(٦) ابن الأثير: الكامل ٣/ ٣١٤.

(٧) د/ العدوي (ابراهيم): الأمويون والبيزنطيون - الأنجلو المصرية - سنة ١٩٥٣م - ص١٥٥، ١٥٦.

وسلم – لهم بالمغفرة، فعن أم حرام أن رسول الله صلى الله عليه وسلم – قال: (أول جيش من أمتى يغزون مدينة قيصر مغفور لهم)(١).

وعبد الله بن عمر، الذى ضرب به الذهبى مثلا على أحقيته فى الخلافة من يزيد، بايع يزيد والتزم ما التزم الناس، ودخل فيما دخل فيه المسلمون، وحرم على نفسه ومن إليه أن يخرج على هذا أو ينقضه، فقد روى البخارى(٢): أن أهل المدينة لما خلعوا يزيد بن معاوية جمع ابن عمر حشمه وولده وقال: إنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: (ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة). وإنا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله ورسوله، وإنى لا أعلم غدرا أعظم من أن نبايع رجلا على بيع الله ورسوله ثم ننصب له القتال، وإنى لا أعلم أحداً منكم خلعه ولا بايعه فى هذا الأمر إلا كنت الفيصل بينى وبينه.

وفى صحيح مسلم(٣): أن عبد الله بن عمر جاء إلى ابن مطيع – داعية ابن الزبير، ومؤلب الناس على يزيد – فقال ابن مطيع اطرحوا لأبى عبد الرحمن وسادة، فقال ابن عمر: إنى لم آتك لأجلس، أتيتك لأحدثك سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (من خلع يدا من طاعة، لقى الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية).

ومن الأحاديث التى وردت فى شأن الخلافة فى صدر الإسلام، وتؤكد صحة خلافة يزيد ما روى عن جابر بن سمرة أن رسول الله ﷺ قال: (لا يزال أمر الناس ماضيا ما وليهم اثنى عشر رجلا كلهم من قريش)(٤).

وعن جابر بن سمرة – أيضا – أن رسوله الله ﷺ قال: (لا يزال الإسلام عزيزا إلى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش)(٥).

ونذيل الحديث عن صحة خلافة يزيد بقول الشيخ محب الدين الخطيب: «أنه إذا كان مقياس الأهلية الاستقامة فى السيرة، والقيام بحرمة الشريعة، والعمل بأحكامها، والعدل فى الناس، والنظر فى مصالحهم، والجهاد

---

(١) البخاري (محمد بن إسماعيل): الصحيح – دار إحياء الكتب العربية – بدون – ٢/ ١٥٧.
(٢) الصحيح ٤/ ٢٣٠.
(٣) (أبو الحسين مسلم بن الحجاج): الصحيح – دار إحياء التراث العربي – بيروت – بدون ١٢/ ٢٤٠.
(٤) مسلم: الصحيح ١٢/ ٢٠٢.
(٥) نفس المصدر السابق.

في عدوهم، وتوسيع الآفاق لدعوتهم، والرفق بأفرادهم وجماعتهم، فإن يزيد يوم تمحص أخباره، ويقف الناس على حقيقة حاله كما كان في حياته، يتبين من ذلك أنه لم يكن دون الكثير ممن تغنى التاريخ بمحامدهم، وأجزل الثناء عليهم»[1].

رأي الذهبي في أسباب الحرة[2] (سنة ٦٣هـ / ٦٨٢م):

ومما تحامل به الذهبي على يزيد تأييده لثورة أهل المدينة عليه في موقعة الحرة المشهورة (سنة ٦٣هـ / ٦٨٢م)، يقول[3]: «... واختتمها – (خلافته) – بواقعة الحرة، فمقته الناس، ولم يبارك في عمره، وخرج عليه غيره واحد بعد الحسين، كأهل المدينة الذين قاموا لله...».

ننظر في أسباب موقعة الحرة، وسيتضح لنا إن كان أهل المدينة قاموا لله وكانوا على حق فعلاً في ثورتهم على يزيد أم لا؟

الذي عليه أكثر المؤرخين في ثورة أهل المدينة على يزيد إسرافه على نفسه في ارتكاب المعاصي[4]. وهذا بشهادة الوفد[5] الذي أرسله والي المدينة عثمان بن محمد إلى يزيد (سنة ٦٢هـ / ٦١٨م)، ليثبت له ولاء أهل المدينة[6]، أو ليقربهم إليه ويصلهم فيعودوا معلنين رضاهم عنه[7]، ويرجح

---

(١) ابن العربي: العواصم من القواصم ص٢٢١ هامش ٤١٤.

(٢) الحرة: كل أرض ذات حجارة سود نخرة، كأنما أحرقت بالنار. وهي حرة واقم إحدي حرتي المدينة، وهي الشرقية. (ياقوت الحموي (أبو عبد الله): معجم البلدان – دا صادر بيروت – بدون – ٢ / ٢٤٥، ٢٤٩. ابن عبد الحق (صفي الدين عبد المؤمن): مراصد الاطلاع علي أسماء الأمكنة والبقاع – دار إحياء الكتب العربية ط (١) سنة ١٩٥٤م – ١/ ٣٩٤، ٣٩٦).

(٣) سير أعلام النبلاء ٤/ ٣٨.

(٤) المسعودي: مروج ٣/٧٧. الذهبي: دول الإسلام – دار إحياء التراث الإسلامي – قطر سنة ١٩٨٨م – ١/ ٤٥. ابن كثير: البداية ٨/ ٧٦٨. السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر): تاريخ الخلفاء – دار الفكر – بيروت – بدون ص١٩٥. ابن العماد الحنبلي: شذرات ١/ ٧٠. وانظر الحديث عن أخلاق يزيد ودينه من البحث ص٢ – ١٥.

(٥) كان في هذا الوفد: عبد الله بن حنظلة، وعبد الله بن أبي عمرو بن حفص بن المغيرة، والمنذر ابن الزبير، وكثير من أشراف المدينة (الطبري: تاريخ ٥/ ٤٧٩، ٤٨٠. ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٩٩). وكان معظم رجال هذا الوفد يخالفون بني أمية، وينقمون عليهم لاغتصابهم الحكم ونقلهم العاصمة إلي خارج الحجاز. (د/ نبيه عاقل: تاريخ خلافة بني أمية – دار الفكر – دمشق ط (٤) سنة ١٩٨٤ – ص١٠٨).

(٦) د/ الوكيل: الأمويون بين الشرق والغرب ١/ ٢١٦٧.

(٧) د/ العش (يوسف): الدولة الأموية – دار الفكر سورية – ط (٢) ١٩٨٥م –ص١٧٠. د/ نبيه عاقل: تاريخ خلافة ص١٠٨.

عبد الملك بن حسين أن إرسال هذا الوفد كان من ترتيب عبد الله بن مطيع داعية عبد الله بن الزبير[١].

فلما قدموا على يزيد أكرمهم وأحسن وفادتهم وأعظم جوائزهم[٢] فأعطى عبد الله بن حنظلة[٣] مائة ألف درهم، وكان معه ثمانية بنين فأعطى كل ولد منهم عشرة آلاف[٤]، وبقية الوفد أعطى كل واحد منهم خمسين ألف درهم[٥]. ولما رجعوا المدينة قاموا فيها وأظهروا شتم يزيد وعيبه، وقالوا: جئنا من عند رجل ليس له دين يشرب الخمر ويضرب بالطنابير ويعزف عنده القيان ويلعب بالكلاب ويسمر عنده الخراب – (اللصوص) – وإنا نشهدكم أنا قد خلعناه[٦].

وقام عبد الله بن حنظلة – قائد الوفد – وقال: جئتكم من عند رجل لو لم أجد إلا بنى هؤلاء لجاهدته بهم، فقال له الناس: إنه قد أعطاك وأكرمك، فقال: ما قبلت منه عطائه إلا لأتقوى به[٧]، وخلع أهل المدينة يزيد وولوا عليهم عبد الله ابن حنظلة[٨].

والسؤال الذى يطرح نفسه لم لم يشيعوا هذا عن يزيد – وقد رأوه على هذا المنكر – بالشام؟ نقول: ربما لتخوفهم على أنفسهم!. مع أن الأصل فى

(١) سمط النجوم ٣/ ٨٨، هامش ١.

(٢) تنفيذا لوصية والده معاوية له: «انظر أهل الحجاز فإنهم أهلك فاكرم من قدم إليك منهم، وتعاهد من غاب..» (ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد): العبر وديوان المبتدأ والخبر – دار الكتب العلمية – بيروت – ٢/ ٢٣).

(٣) عبد الله بن عمرو (حنظلة) بن صيفي بن النعمان، الأوسي أدرك النبي صلي الله عليه وصحبه، وهو من صغار الصحابة، توفي الرسول صلي الله عليه وسلم وله سبع سنين. وكان قد استشهد والده في غزوة أحد (سنة ٣هـ) وخلفه جنيناً فنشأ يتيماً عرف بالشجاعة، وأبدي ضروباً منها في موقعة الحرة (سنة ٦٣هـ) التي ظل يقاتل فيها حتي قتل. (ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٥٨، الذهبي: تاريخ الإسلام ٢/ ٣٦٣، الزركلي: الأعلام ٤/ ٩).

(٤) خليفة بن خياط (أبو عمرو العصفري): تاريخ – تحقيق د/ أكرم ضياء العمري – دار القلم – بيروت ط (٢) سنة ١٩٧٧م – ص٢٣٦، ٢٣٧، الذهبي: تاريخ الإسلام ٢/ ٤١٠.

(٥) البلاذري: أنساب ق٤ ج١ / ٣٢٠.

(٦) الطبري: تاريخ ٥/ ٤٧٩، ٤٨٠، ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٤٩، ٤٥٠، ابن كثير: البداية ٨/ ٧٤٨.

(٧) خليفة بن خياط: تاريخ ص٢٣٧، الطبري: تاريخ ٥/ ٤٩٥، ابن الأثير: الكامل ٤/ ١٠٣، الذهبي: تاريخ الإسلام ٣/ ٢٤.

(٨) الطبري: تاريخ ٥/ ٤٨٠، ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٥٠، ابن كثير: البداية ٨/ ٧٤٨.

المسلم أن لا يخاف في الله لومة لائم، ويقول الحق في أى زمان ومكان. والسؤال الآخر: لماذا لم يشيعوها في المناطق التى مروا بها بعد خروجهم من الشام[١]، وقد أصبحوا في مأمن من يزيد؟!

لذا أرى - والله أعلم - أنه حدث تغيير مفاجئ عند أصحاب هذا الوفد، وهو أنه ربما - التقى بهم عبد الله بن مطيع - داعية ابن الزبير - وحرضهم على إشاعة هذه الفرى في يزيد لتأليب الناس عليه، وبالتالى ينتقل ولاء أهل الحجاز إلى داعيته عبد الله بن الزبير وعليه أرى أن ما فعله هذا الوفد يعد من باب النفاق، يقبلون هدايا يزيد، ثم يرجعون ويتهمونه بكذا وكذا!!.

وعموماً فقد رد هذه التهم[٢] - عن يزيد - محمد بن الحنفية لما مشوا إليه - عبد ابن مطيع وأصحابه - وطلبوا منه خلع يزيد، وقال لهم: «ما رأيت منه ما تذكرون، وقد حضرته وأقمت عنده فرأيته مواظبا على الصلاة متحريا للخير يسأل عن الفقه ملازماً للسنّة...»[٣] وبالتالى لا يجوز لأهل المدينة الخروج على يزيد لاتهام ظنى مشكوك فيه.

ويرى المسعودى أن من أسباب ثورة أهل المدينة على يزيد - وخلعه - جوره وظلمه[٤]. وهذا الرأى انفرد به السعودى - حسب ما طلعت عليه - فلم أعثر في المصادر التى تحت يدى[٥] ما يدل على رأيه هذا، بل وجدت العكس، فيذكر ابن كثير[٦]: أن يزيد قال لوالده معاوية - لما أصر على أن يسأله حاجته :- أسأل - وأطال الله عمر أمير المؤمنين - أن أكون ولى عهده من بعده، فإنه بلغنى أن عدل يوم في الرعية كعبادة خمسمائة عام.

---

(١) كان الطريق من دمشق إلي المدينة يشمل المرور ببصري، البتراء، أيلة، تيماء، مدائن صالح، ثم المدينة المنورة. (د/ شوقي أبو خليل: أطلس التاريخ العربي الإسلامي - دار الفكر - دمشق ١٩٩٤م - ص٢٨).

(٢) انظر تحليلها ص٢ - ١٥ من البحث.

(٣) ابن كثير: البداية ٨/ ٧٦٩.

(٤) مروج ٣/ ٦٨، ٦٩.

(٥) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة ١/ ١٧٤ - ١٨٧، ٢/ ٣ - ١٠، الدينوري (أبو حنيفة أحمد بن داود): الأخبار الطوال - تحقيق عبد المنعم عامر - نشر وزارة الثقافة والإرشاد - مصر - بدون - ص٢٢٧ - ٢٦٩، الطبري: تاريخ - ٥/ ٤٧٨ - ٤٩٥، ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٥٥ - ٤٦٧، اللذهبي: تاريخ الإسلام ٢/ ٤١٠ - ٤١٥، ٥١٦ - ٥١٨، ابن كثير: البداية ٨/ ٧٥٠ - ٧٥٨، ٧٦١، ٧٧٣، السيوطي: تاريخ الخلفاء - ص٢٠٥ - ٢١٠.

(٦) البداية - ٨/ ٥٧٨، وانظر ص١٨ من البحث.

ويرى البعض أن السبب المباشر للحرة سبب اقتصادى بحت[1]، وهو ما عرف بمسألة الصوافى[2]. فقد كان ابن مينا[3] عاملا على صوافى المدينة لمعاوية بن أبى سفيان، والتى كان يحصل منها ألف وخمسين ألف وسق[4] تمرا[5]، ومائة ألف وسق حنطة، وأراد ابن مينا أن يحصل هذه الأموال فى خلافة يزيد فأبوا عليه فشكاهم إلى عثمان بن محمد - والى المدينة - الذى أمره بالتشدد معهم مما أهاجهم عليه، فرفع - عثمان - أمرهم إلى يزيد فغضب غضبا شديدا، وأرسل إليه كتابا يأمره أن يقرأه عليهم. وفيه: «... فإنى لبستكم حتي أخلقتكم، ورفعتكم على رأسي ووضعتكم على بطنى، والله لئن ثرت بكم لأضعنكم تحت رجلى ثم لأطأنكم وطأة أقل ما فيها عددكم وأترككم أحاديث كأحاديث عاد وثمود...» فلما قرئ عليهم هذا الكتاب أجمعوا أمرهم على خلاف يزيد[6]، وخلعه.

إذا كانت الصوافى الأملاك والأرض التى جلا عنها أهلها وماتوا ولا وارث لها، فتنتقل إلى بيت المال ميراثا لكافة المسلمين وتصرف فى مصالحهم[7]، ولا يجوز لمعاوية ولا خلفه يزيد أخذ شئ منها. أما إذا كان المقصود بها سيطرة الأمويين على أراضى المدينة وامتلاكها بأثمان بخسة[8]، فلا شئ فيها - والله أعلم - لأنهم بشراءها أصبحت ملكاً لهم، إن لم يكونوا استغلوا نفوذهم فى شراءها بالثمن البخس.

وعلى كل فالسؤال: إذا كانت الصوافى منذ خلافة معاوية، فلماذا لم

---

(١) التميمي (أبو العرب محمد بن أحمد): كتاب المحن - تحقيق د/ يحيي وهيب الجبوري - دار الغرب الإسلامي - بيروت سنة ١٩٨٣م - ص١٤٦، د/ بيضون (ابرهيم) من دولة عمر إلي دولة عبد الملك - دار النهضة العربية - بيروت سنة ١٩٩١م - ص١٩٠.

(٢) الصوافي: الأملاك والأرض التي جلا عنها أهلها وماتوا أو لا وارث لها. (ابن منظور: لسان العرب ٤/ ٢٤٦٨) (مادة صفا)، والمقصود هنا - من وجهة نظر د/ بيضون - سيطرة الأمويين علي أراضي المدينة وامتلاكها بأثمان بخسة. (من دولة عمر إلي دولة عبد الملك ص١٩٠ هامش (٢)).

(٣) وقيل: ابن ميناء. (ابن قتيبة: الإمامة ١/ ١٧٦).

(٤) الوسق: ستون صاعا. (ابن منظور: لسان العرب ٦/ ٤٨٣٦) (مادة وسق).

(٥) وقيل مائة ألف وستين ألف وسق. (ابن قتيبة: الإمامة ١/ ١٧٦).

(٦) ابن قتيبة: الإمامة ١/ ١٧٦ - ١٧٨، التميمي: المحن ص١٤٦ - ١٤٨.

(٧) الماوردي: الأحكام السلطانية ص١٦٧.

(٨) د/ بيضون: من دولة عر إلي دولة عبد الملك ص١١٠ هامش (٢).

يعترض عليها أهل المدينة إلا فى عهد يزيد؟ لعل ابن مينا تشدد بالفعل - مع بعض أهل المدينة - فى تحصيل تمر وحنطة هذه الصوافى، فتعاطف معهم بقية سكان المدينة فثاروا على ابن مينا وعثمان بن محمد. وربما كان لعبد الله ابن الزبير - بواسطة عبد الله بن مطيع - دور فى إثارة موضوع الصوافى، خاصة بعد فشل ابن الزبير فى استغلال حادثة كربلاء - (سنة ٦١هـ) لتأليب الناس على يزيد.

ويرجع د/ حسن إبراهيم سبب الحرة إلى كراهة أهل المدينة حكم يزيد[١].

لاشك أنه بعد معركة كربلاء (سنة ٦١هـ / ٦٨٠م)، واستشهاد الحسين بن على - رضى الله عنه - حدثت موجة من السخط والكراهية ليزيد وحكمه، وهذا باعتراف يزيد نفسه[٢]. على الرغم من أنه لا يتحمل مسئولية نهاية الحسين وحده، بل يشاركه المسئولية الحسين - نفسه -، وأهل العراق، وعبيد الله بن زياد - وشمر بن ذى الجوشن[٣]، وعمر بن سعد بن أبى وقاص[٤]، فكان من سوء حظ يزيد أن تكون كربلاء فى عهده.

ولكن هل لمجرد سخط وكراهية طائفة أو قطر للحاكم تبادر وحدها إلى خلعه دون تدبر لعواقب هذا من الإستعداد للقتال، وتسيير الجيوش، والصدام بين الفريقين، وضياع الأموال والسلاح، وهو ما حدث بالفعل[٥].

ولنا أن نتصور حال الدولة الإسلامية وفيها بيعة ليزيد فى الشام ومصر والعراق، وثانية لابن حنظلة فى المدينة، وثالثة لابن الزبير فى مكة، كيف

---

(١) تاريخ الإسلام ١/ ٢٨٦.

(٢) ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٣٩، ٤٤٠، اللذهبي: تاريخ الإسلام ٢/ ٤٠٧، عبد الملك بن حسين: سمط النجوم ٣/ ٧٨.

(٣) شمر بن ذي الجوشن، واسمه (شرحبيل) بن قرط الضبابي الكلابي. كن في أول أمره من ذوي الرياسة في هوازن، وشهد صفين مع علي،، وأقام بالكوفة يروي الحديث. وهو من كبار قتلة الحسين بن علي، وقيل هو الذي احتز رأسه، قتله رجال المختار الثقفي (سنة ٦٦هـ). (اللذهبي: تاريخ الإسلام ٢/ ٤٥٥، ابن كثير: البداية ٨/ ٨١٥ - ٨١٨، الزركلي: الأعلام ٣/ ١٧٥، ١٧٦).

(٤) عمر بن سعد بن أبي وقاص الزهري المدني. من القادة الشجعان، سيره عبيد الله بن زياد لقتال الديلم، وكتب له عهده علي الري. ثم طلب منه التوجه لقتال الحسين بن علي فاستعفاه، فهدده بعزله فأطاع. قتله رجال المختار الثقفي (سنة ٦٦هـ). (اللذهبي: تاريخ الإسلام ٢/ ٤٨٣، ٤٨٤، ابن كثير: البداية ٨/ ٨١٩ - ٨٢٢، الزركلي: الأعلام ٥/ ٤٧).

(٥) ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٥٥ - ٤٦٢، ابن كثير: البادية ٨/ ٧٥٠ - ٧٥٨.

سيكون حالها؟ ضعفها وتفرق كلمتها، وهو ما نهى الله عنه بقوله تعالى: «ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات..»[1].

هذه أسباب الحرة كما أوردها المؤرخون، وواضح من تحليلها أنها غير جوهرية فى الخروج على يزيد - طالما أنه ينفذ شرع الله تعالى - وهو ما حذر منه رسول الله - ﷺ - بقوله: (من خلع يدا من طاعة لقى الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية)[2].

وحجة أهل المدينة فى فجور وفسوق ردها محمد بن الحنفية، وأما ظلمه فلم يثبت ذلك، وأما مسألة الصوافى فكانت منذ خلافة والده معاوية ولم يثر بشأنها أى شئ مما يضع حول إثارتها فى عهده أكثر من علامة استفهام؟، وأما كراهة الناس له ولحكمه فليس لمجرد عامل الكره من جانب قطر واحد نفرق ونمزق وحدة الأمة. يقول القلقشندى[3]: وإن كان - (الخليفة) - مستقيم الحال فليس لهم ذلك - (خلعه) - لأنا لو جوزنا ذلك لأدى إلى الفساد، لأن الآدمى ذو بدرات، فلابد من تغير الأحوال فى كل وقت، فيعزلون واحدا ويولون آخر، وفى كثرة العزل والتولية زوال الهيبة وفوات الغرض من انتظام الأمر..».

وعليه فلم يكن خروج أهل المدينة لله - كما قال بذلك مؤرخنا الذهبى - وهو كما قال الشيخ الخضرى[4]: «وإن الإنسان ليعجب من هذا التهور الغريب والمظهر الذى ظهر به أهل المدينة فى قيامهم وحدهم بخلع خليفة فى إمكانه أن يجرد عليهم من الجيوش مالا يمكنهم أن يقفوا فى وجهه. ولا يدرى ما الذى كانوا يريدونه بعد خلع يزيد أيكونوا مستقلين عن بقية الأمصار الإسلامية لهم خليفة منهم يلى أمرهم؟ أم حمل بقية الأمة على الدخول فى أمرهم؟ وكيف يكون هذا وهم منقطعون عن بقية الأمصار، ولم يكن معهم فى هذا الأمر أحد من الجنود الإسلامية؟».

---

(١) سورة آل عمران: آية ١٠٥.

(٢) مسلم: الصحيح ١٢/ ٢٤٠.

(٣) مآثر الأناقة ١/ ٦٦.

(٤) (محمد بك): محاضرات تاريخ الأمم - المكتبة التجارية - مصر - بدون - ٢/ ١٣٢.

الذهبي وعلاقة يزيد بأهل البيت:

ومما تحامل به الذهبى على يزيد اتهامه بأنه كان يبغض ويعادى عليا بن أبى طالب – رضى الله عنه –، يقول: «... وكان ناصبياً»[1].

وسبق – المسعودى الذهبى فى هذا الاتهام، ذاكراً أن من مثالب يزيد لعن الوصى – على رضى الله عنه –[2]. ويذكر أبو الفداء أن معاوية وعماله كانوا يدعون لعثمان بن عفان – رضى الله عنه – فى الخطبة يوم الجمعة ويسبون عليا – رضى الله عنه – ويقعون فيه[3] ومن عمال معاوية الذين اشيع عنهم هذا المغيرة بن شعبة[4] – والى الكوفة (سنة ٤١ – ٥٠هـ) – فكثيرا ما كان يتعرض لعلى بن أبى طالب – رضى الله عنه – فى خطبه ومجالسه، ويترحم على عثمان – رضى الله عنه – ويلعن قتلته[5].

وزياد بن أبيه[6] – عبيد – والى البصرة (سنة ٤٥هـ)، وضمت إليه الكوفة (سنة ٥٠هـ)– الذى كان يأمر أهل الكوفة بلعن على والبراءة منه، ومن رفض ضرب عنقه[7].

---

(١) سير أعلام النبلاء ٤/ ٣٧. يقال: ناصبه الشر والحرب والعداوة مناصبة: أظهره له ونصبه. والنواصب: قوم يتدينون ببغضة علي – رضي الله عنه.
(ابن منظور: لسان العرب ٦/ ٤٤٣٦، ٤٤٣٧). (مادة نصب).

(٢) مروج – ٣/ ٣٥.

(٣) (عماد الدين إسماعيل): المختصر في أخبار البشر – مكتبة المتنبي – مصر – بدون ١/ ١٨٦.

(٤) المغيرة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود الثقفي، أبو عبد الله. أحد دهاة العرب وقادتهم وولاتهم. صحابي يقال له مغيرة الرأي – أسلم (سنة ٥هـ)، وشهد الحديبية واليمامة، وعدة فتوح بالشام وفارس وذهبت عينه في اليرموك، وقيل القادسية، ولاه عمر بن الخطاب البصرة ففتح عدة بلاد، ثم عزله وولاه الكوفة، وأقره عليها عثمان ثم عزله. اعتزل الفتنة بن علي ومعاوية. وحضر مع الحكمين، وولاه معاوية الكوفة فلم يزل فيها إلي أن توفي (سنة ٥٠هـ).
(الطبري: تاريخ ٥/ ٢٣٤، ابن الأثير: الكامل ٣/ ٣١٧، الذهبي: تاريخ الإسلام ٣٠٦ – ٣٠٩، ابن الأثير: البداية ٨/ ٥٣٧، ٥٣٨، الزركلي: الأعلام ٧/ ٢٧٧).

(٥) الطبري: تاريخ ٥/ ٢٥٤، ابن الأثير: الكامل ٣/ ٣٢٦، ابن خلدون العبر ٣/ ١٣.

(٦) زياد بن أبية – عبيد –، أمير من الدهاة، والقادة الفاتحين. ولد بالطائف (سنة ١هـ)، وأدرك النبي صلي الله عليه وسلم ولم يره. أسلم في عهد أبي بكر الصديق – رضي الله عنه –. وكان كاتبا للمغيرة بن شعبة، ثم لأبي موسي الأشعري. ولاه علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – فارس فضبطها، وبعد وفاة علي استماله معاوية وولاه البصرة والكوفة فكان أول من جمعا له. وظل واليا للعراق حتي توفي بالطاعون (سنة ٥٣هـ) وكان كريما، شجاعا، ذكيا، داهية......
ابن الأثير: الكامل ٣/ ٣٤١، ابن كثير: البداية ٨/ ٥٥٤، ٥٥٥، الزركلي: الأعلام ٣/ ٥٣).

(٧) المسعودي: مروج ٣/ ٣٥، ٣٠، ابن كثير: البداية ٨/ ٥٥٤.

واستمر هذا – اللعن والسب لعليّ – إلى خلافة عمر بن عبد العزيز(١) (سنة ٩٩ – ١٠١هـ / ٧١٧ – ٧١٩م) – فأبطله وكتب إلى عماله بإبطاله، وأقر مكانه قول الله تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان.......﴾(٢).

وكان السبب فى هذا عبيد الله بن عبد الله بن عتبه بن مسعود – من فقهاء المدينة – قال له – وكان من خاصته: متى علمت أن الله غضب على أهل بدر وبيعة الرضوان بعد أن رضى عنهم، فقال له عمر: لم أسمع ذلك. قال: فما الذى بلغنى عنك فى على؟ فقال عمر: معذرة إلى والله وإليك وترك ما كان عليه. فلما استخلف أبطل ذلك(٣)، ويقول الشيخ الخضرى معقبا على عمل عمر هذا: «فأى شئ رفع، وأى خير وضع(٤)». وقال فى ذلك كثير عزة:

وليت فلم تشتم عليا ولم تخف	بريا ولم تتبع مقالة مجرم
تكلمت بالحق المبين وإنما	تبين آيات الهدى بالتكلم
وصدقت معروف الذى قلت بالذى	فعلت فاضحى راضيا كل مسلم(٥)

وقضية تعرض خلفاء بنى أمية وولاتهم باللعن أو السب والشتم لعلى بن أبى طالب – رضى الله عنه – بالرغم من ورودها فى بعض المصادر التاريخية كالطبرى وابن الأثير والمسعودى وغيرهم، إلا أننى لا أرجحها، لأن اللعن – إن

(١) عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي القرشي، أبو حفص الخليفة الصالح، وقيل له خامس الخلفاء الراشدين تشبيها له بهم. ولد بمصر، وقيل المدينة (سنة ٦١هـ)، وولي إمارتها للوليد، ثم استوزره سليمان بن عبد الملك، وولي الخلافة بعهد منه (سنة ٩٩هـ) وسكن الناس في أيامه، ولم تطل مدته فتوفي سنة (١٠١هـ)، وله أخبار كثيرة في العدل وحسن السياسة، قال فيه أنس بن مالك: ما صليت خلف إمام أشبه برسول الله صلي الله عليه وسلم من هذا الفتي. ورثاه الشريف الرضي بقوله:

يا ابن عبد العزيز لو بكت العين # فتي من أميه لبكيتك

وروي عن أبيه، وأنس بن مالك، وعبد الله بن جعفر، وسعيد بن المسيب، وغيرهم، وروي عنه جماعة منهم محمد بن المنكدر، والزهري، ومسلمة بن عبد الملك..... (ابن الأثير: الكامل ٤/ ٣٢٦ – ٣٣١، الذهبي: تاريخ الإسلام ٣/ ٢٩٣ – ٣٠٣، ابن شاكر الكتبي: فوات – النهضة المصرية ٢/ ٢٠٦، ٢٠٩ – ابن العماد الحنبلي: شذرات ١/ ١١٩ – ١٢١، الزركلي: الأعلام ٥/ ٥٠).

(٢) سورة النحل: آية ٩٠، وانظر: أبو الفداء المختصر – ١/ ٢٠١، السيوطي: تاريخ الخلفاء ص٢٤٣.

(٣) ابن الأثير: الكامل ٤/ ٣١٤، ٣١٥، ابن كثير: البداية ٩/ ٢٥٣.

(٤) محاضرات تاريخ الأمم ٢/ ١٨٤.

(٥) ابن الأثير: الكامل ٤/ ٣١٥، أبو الفداء: المختصر ١/ ٢٠١.

كان قد حدث - فكان وقت معركة صفين (سنة ٣٧هـ) وكان من الفريقين كما ذكر ابن تيمية[١]. ولم يكن برأى على ولا معاوية، وإنما كان من دعاة الفتنة في الفريقين، وبعدها توقف تماما.

مع الأخذ في الإعتبار أن التاريخ الأموى دون في العصر العباسي، ومعروف موقف العباسيين من الأمويين[٢]، فهذه فرية قصد بها تشويه تاريخ بني أمية، وفي المصادر التاريخية ما ينفيها - عن معاوية ومن جاء بعده من خلفاء بنى أمية، فيذكر ابن كثير[٣]: أن معاوية لما علم بمقتل على - رضى الله عنه - بكى، فقالت له امرأته: أتبكيه وقد قاتلته؟ فقال: ويحك! إنك لا تدرين ما فقد الناس من الفضل والفقه والعلم!. هذا تقدير معاوية - الحقيقى - لعلى بن أبى طالب.

وحتى لو كان بينهما - على ومعاوية - خصومة، فقد عُرف معاوية بالحلم المتناهى حتى مع أعدائه ومناوئيه، وقال معاوية عنه: «إنى لأستحى أن يكون ذنب أعظم من عفوى، أو جهل أكبر من حلمى»[٤].

وما ورد من أن بسر بن أبى أرطاة[٥] كان عند معاوية فنال من على وزيد بن عمر بن الخطاب حاضر - وأمه أم كلثوم بنت على - فعلاه بالعصا وشجه، فقال معاوية لزيد: عمدت إلى شيخ من قريش، وسيد أهل الشام فضربته!، وأقبل على بسر فقال: تشتم عليا وهو جده! وهو ابن الفاروق على رؤوس الناس!.

أترى أن يصبر على ذلك[٦]! فمعاوية نفسه مقتنع بأن السب واللعن سيؤلب الناس عليه، وتركه أولى من الناحية الشرعية والسياسية، فكيف يفعله،

---

(١) (تقي الدين أحمد بن عبد الحليم): شبهات حول الصحابة والرد عليها - جمع مال الله - مكتبة ابن تيمية ط (١) سنة ١٩٨٩م - ص١١٠، ١١١.

(٢) انظر بتفصيل أكثر: كتاب (زياد بن أبية (عبيد) وسياسته في بلاد العراق - ص١٢٤ - ١٢٦ (للباحث).

(٣) البداية: ٨/ ٦٤٢.

(٤) ابن الأثير: الكامل ٣/ ٣٧٣، ابن كثير: البداية ٨/ ٦٤٨.

(٥) بسر بن أبي أرطاة العامري القرشي. قائد فتاك من الجبارين، ولد بمكة قبل الهجرة، وأسلم صغيرا. شهد فتح مصر، وولاه معاوية علي البصرة (سنة ٤١هـ)، وقيل غزا الروم (سنة ٥٠هـ). توفي بدمشق، وقيل بالمدينة (سنة ٨٦هـ)، عن نحو تسعين عاما. (ابن عساكر: تهذيب ٣/ ٢٢٣ - ٢٢٨، الزركلي: الأعلام ٢/ ٥١).

(٦) الطبري: تاريخ ٥/ ٣٣٥، ابن الأثير: الكامل ٣/ ٣٧٣.

أو يأمر به ولاته؟!. والعلاقة الطيبة بين معاوية والحسن والحسين - ابنا علي - تؤكد أنه لم يلعن أو يشتم والدهما، وهذا ما أكده الدينوري بأن الحسن والحسين طول حياة معاوية لم يريا منه سوءا في نفسهما ولا مكروها، ولا قطع عنهما شيئا مما كان شرط لهما، ولا تغير لهما عن بر، ولهذا كان رد الحسين على معاوية لما نمى إلى خبره مراسلة أهل الكوفة له، وحذره معاوية الفتنة، قال له - الحسين:- «لا أريد حربك، ولا الخلاف عليك»[(١)].

والكثرة من الصحابة والتابعين - رضي الله عنهم أجمعين - الذين أدركوا خلافة معاوية مثل: أسامة وسعد وجابر وابن عمر وزيد بن ثابت وأبو سعيد ورافع بن خديج وأبو أمامة وأنس بن مالك،... ومن التابعين: المسور بن مخرمة، وعبد الرحمن بن الأسود بن عبد يغوث، وسعيد بن المسيب وغيرهم، لو كان معاوية لعن عليا أو سبه لنهوه، لأنهم لا تأخذهم في الله لومة لائم[(٢)]، ولا يعقل أبدا سكوتهم على مثل هذا.

ويؤكد د/ شعوط: أن هذه الحكاية - اللعن والسب لعلي - لا تتفق أبدا مع منطق الحوادث، ولا طبيعة المتخاصمين، ويتساءل: ماذا يعني بني أمية من سب عليّ - رضي الله عنه - وهم الغالبون المنتصرون[(٣)]؟. لا شئ.

وعليه فلم يقم يزيد - كوالده معاوية - بلعن أو سب علي - رضي الله عنه -، ولو فعل لعادى آل بيته ولكن وجد العكس- باستثناء كربلاء ونهاية الحسين بن علي، وقسمه بالله: أنه لو كان صاحبه لعفا عنه[(٤)]- فيزيد - حتى قبل توليه الخلافة - كان يعرف قدر علي وآل بيته، فبعد وفاة الحسن بن علي (سنة ٥٠هـ) - وفد ابن عباس على معاوية بالشام - فوجدها معاوية فرصة يقدم فيها ولده يزيد ليظهر احترامه لآل البيت، ويختلط بالناس[(٥)]، فأمره أن يذهب إلى ابن عباس ويعزيه في الحسن، فلما دخل عليه عزاه قائلا: رحم الله أبا محمد أوسع رحمة وأفسحها، وأعظم الله أجرك، وأحسن عزاءك،

---

(١) االدنيوري لأخبار الطوال ص٢٢٤، ٢٢٥.

(٢) ابن كثير: البداية ٨/ ٦٤٥.

(٣) (إبراهيم) أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ - مطبعة خطاب سنة ١٤٠٣هـ - ص٢٤٣ - ٢٤٤.

(٤) الطبري: تاريخ ٥/ ٤٦٠، الذهبي: تاريخ الإسلام ٣/ ١٨.

(٥) د/ الوكيل: الأمويون بين الشرق والغرب ١/ ١٧٥، ١٧٦

وعوضك عن مصابك ما هو خير لك ثواباً وخير عقبى[١]. هكذا يترحم يزيد على الحسن - رضى الله عنه - ويطلب من الله له أوسع الرحمة وأفسحها.

وبعد تولية الخلافة كانت علاقته بآل البيت طيبة وودية جداً - عدا كربلاء[٢] فروى أن عبد الله بن جعفر[٣] كان يفد إلى معاوية كل عام فيعطيه ألف ألف درهم(٤) فلما استخلف يزيد ووفد عليه أعطاه مثل والده مليون درهم، فقال عبد الله ليزيد: بأبى أنت وأمي، فأمر له بألف ألف أخرى. فقال عبد الله: والله لا أجمعهما لأحد بعدك[٥]. وقيل إن يزيد أعطاه ألفى ألف، ولما قال له: بأبى أنت وأمى، أمر له بألف ألف أخرى - فكان المجموع ثلاثة ملايين[٦].

ويبين البلاذرى سبب منح يزيد هذا المال لعبد الله بن جعفر - لما سئل عن سبب ذلك - فقال: إنه يفرق ماله، فإعطائى إياه إعطائى أهل المدينة[٧]، وهذه سياسة حسنة من يزيد، يقرب إليه عبد الله من جانب، ويحبب إليه أهل المدينة من جانب آخر، وله فى والده الأسوة الحسنة!.

ولما خرج عبد الله من عند يزيد - معه ثلاثة ملايين درهم - رأى على باب يزيد بخاتى عليها هدايا ليزيد من خراسان، فرجع إلى يزيد وسأله ثلاثة منها ليركب عليها إلى الحج والعمرة، وإذا قدم إلى الشام، فقال يزيد للحاجب: ما هذه البخاتى التى على الباب؟- ولم يعرف بقدومها - ، فقال: يا أمير المؤمنين، هذه أربعمائة بختية جاءتنا من خراسان تحمل أنواع

---

(١) ابن كثير: البداية ٨/ ٧٦٤.

(٢) سأفرد لها - إن شاء الله - بحثاً مستقلاً تحت عنوان: (ما يتحمله يزيد في نهاية الحسين بن علي).

(٣) عبد الله بن جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب، الهاشمي القرشي صحابي، ولد بالحبشة لما هاجر أبوه إليها، وله صحبة ورواية، وأتي البصرة، والكوفة، والشام. وكان كريماً يسمي (بحر الجود) وللشعراء فيه مدائح، وكان أحد الأمراء في جيش علي يوم صفين (سنة ٣٧هـ)، توفي بالمدينة (سنة ٨٠هـ). وقيل كان أخري من رأي النبي صلي الله عليه وسلم من بني هاشم.
(الذهبي: تاريخ الإسلام - ٢/ ٥٨٤، ابن شاكر الكتبي: فوات - النهضة المصرية - ١/ ٤٤٤، ٤٤٥، ابن العماد الحنبلي: شذرات ١/ ٨٧، ٨٨، الزركلي: الأعلام ٤/ ٧٦).

(٤) وقيل: ستمائة ألف. (ابن كثر: البداية ٨/ ٧٦٦).

(٥) البلاذري: أنساب ق٤ جـ / ٢٨٩، الذهبي: تاريخ الإسلام ٢/ ٥١٧).

(٦) عبد الملك بن حسين : سمط النجوم ٣/ ٩٥.

(٧) أنساب ق٤ جـ١ / ٢٨٩.

الألطاف،فقال: أصرفها إلى أبي جعفر بما عليها فكان عبد الله بن جعفر يقول: أتلومونني على حسن الرأى فى هذا؟ - يعني يزيد - (١).

وبعد انتهاء معركة كربلاء (سنة ٦١هـ) أرسل عبيد الله بن زياد بقايا آل البيت إلى يزيد بدمشق، فأستقبلهم استقبالاً طيباً قالت عنه فاطمة بنت الحسين: لما أجلسنا بين يدى يزيد رق لنا وأمر لنا بشيء وألطفنا(٢).

ثم استشار الناس فى أمرهم فقال النعمان بن بشير: اعمل معهم كما كان يعمل معهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لو رآهم على هذه الحال، فأمر بإرسالهم إلى الحمام، وأجرى علهم الكساوى والأطعمة، وأنزلهم فى داره(٣)، وأدخل بنات الحسين على يزيد فقالت فاطمة: والله ما ترك لنا خرص(٤)، فقال لها: أما أنى سأوصل إليكن ما هو أعظم مما أخذ منكن. وسأل عما أخذ منهن فأضعفه لهن(٥).

ويعقب ابن كثير على تصرف يزيد هذا - تجاه بنات الحسين - بقوله: «وهذا يرد قول الرافضة(٦) أنهم حملوا على جنائب الإبل سبايا عرايا - حتى كذب من زعم منهم أن الأبل البخاتى إنما لها الأسنمة من ذلك اليوم لتستر عوراتهن من قبلهن ودبرهن»(٧). ويوافقه الرأى ابن تيمية موضحاً أن ما ذكر من سبى نساء الحسين والدوران بهم فى البلدان وحملهم على الجمال بغير أقتاب كله كذب وباطل، وأن المسلمين ماسبوا - ولله الحمد - هاشمية قط، ولكن أهل الهوى والجهل يكذبون كثيرا(٨)، ويقول المقدسى(٩): «واعلم أن للروافض فى هذه القصة - كربلاء ومقتل الحسين والموقف من أهله - من

---

(١) ابن كثير: البداية ٨/ ٧٦٦.

(٢) المصدر السابق ٧/ ١٩٤.

(٣) ابن قتيبة: الإمامة ٢/ ٧، التميمي: المحن ص١٣٥.

(٤) الخرص: الحلقة الصغيرة من الحلي كهيئة القرط وغيرها. (ابن منظور / لسان العرب ٢/ ١١٣٤). (مادة خرص).

(٥) الطبري: تاريخ ٥/ ٤٦٤، ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٣٨، ابن كثير: البداية ٨/ ٧٢٣، عبد الملك بن حسين: سمط النجوم ٣/ ٧٤.

(٦) الروافض: طائفة من الشيعة كانوا قد بايعوا زيد بن علي، وقالوا له: ابرأ من الشيخين نقاتل معك، فأبي وقال: كانا وزيري جدي، فلا أبرأ منهما، فرفضوه وأرفضوا عنه، فسموا رافضة. (ابن منظور: لسان العرب ٣/ ١٦٩٠). (مادة رفض).

(٧) البادية ٨/ ٧٢٤. (٨) منهاج السنّة ٢/ ٢٤٢.

(٩) (مطهر بن طاهر): البدء والتاريخ، مكتبة الثقافة الدينية - مصر - بدون م٢ جـ٦ / ١٣.

الزيادات والتهويل شيئا غير قليل».

ويؤكد المؤرخون أن يزيد كان لا يتغدى ولا يتعشى – فى الفترة التى قضاها آل البيت عنده – إلا ومعه على وعمر ابنا الحسين[(١)]، وبعد اكرامهم غاية الكرم خيرهم بين البقاء عنده بالشام أو الذهاب إلى المدينة المنورة، فأختاروا الرجوع إلى المدينة[(٢)] فأمر بتجهيزهم أحسن جهاز فى محامل وأهبة عظيمة[(٣)]، وسير معهم رجلاً أميناً[(٤)]، فى ثلاثين فارسا – لحما يتهم فى الطريق[(٥)]، وعند وداعهم أكد لعلى بن الحسين أنه لم يكن يرغب فى قتل والده – تكرر هذا ثلاث مرات –، وأنه لو كان صاحبه لدفع عنه الموت ولو بهلاك بعض ولده، وأعطاه مالاً كثيراً وقال له: كاتبنى بكل حاجة تكون لك[(٦)].

وقدر على بن الحسين هذا الموقف ليزيد، فإنه لما كانت موقعة الحرة (سنة ٦٣هـ – ٦٨٢م) لم يدخل فيما دخل فيه أهل المدينة[(٧)] بل وتعهد بحماية بعض بنى أمية، كزوجة مروان بن الحكم[(٨)]، وحفظ أموالهم ومتاعهم لما طردهم أهل المدينة[(٩)]، ولهذا أوصى يزيد مسلم بن عقبة – قائد جيش الحرة – بعلى قائلا له: «وانظر على بن الحسين فاكفف عنه واستوص به خيراً وأدن مجلسه فقد أتانى كتابه ولم يدخل مع الناس.....»[(١٠)].

ونفذ مسلم وصية أميره يزيد، فإنه لما جاء مروان وابنه عبد الملك بعلى إلى مسلم – بعد انتهاء معركة الحرة فسألهما: من هذا؟ قالا: هذا على بن الحسين[(١١)].

---

(١) الدينوري: الأخبار الطوال ص٢٦١، الطبري: تاريخ الأمم ٥ / ٤٦٢، ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٣٩، وقيل: عمرو بن الحسن (ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٣٩، وقيل: عمر بن الحسن (الطبري: تاريخ ٥/ ٤٦٢).

(٢) ابن تيمية: منهاج السُنّة ٢/ ٣٢٥.

(٣) ابن كثير: البداية ٨/ ٧٦٨.

(٤) الطبري: تاريخ ٥/ ٤٦٢، ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٤٠.

(٥) الدنيوري: الأخبار الطوال ص ٢٦١.

(٦) الطبري: تاريخ ٥/ ٤٦٢، ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٤٠. عبد الملك بن حسين: سمط النجوم ٣/ ٧٤، ٧٥.

(٧) الطبري: تاريخ ٥/ ٤٨٥، ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٥٦.

(٨) وهي: عائشة ابنة عثمان بن عفان – رضي الله عنه – (ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٥٦).

(٩) الطبري: تاريخ ٥/ ٤٩٣، ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٥٦.

(١٠) انظر بمعني متقارب: الطبري: تاريخ ٥/ ٤٨٥، ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٥٦، عبد الملك بن حسين: سمط النجوم ٣/ ٨٩.

(١١) وقيل: كان معه ابنان لمحمد بن الحنفية، فسأل عنهما فلما عرفهما رحب بهما. (الذهبي: تاريخ الإسلام ٢/ ٤١٨).

فقال: مرحباً وأهلاً[1] وأدناه إليه وقربه، وقال: لولا أن أمير المؤمنين أمرني ببره وإكرامه وعرفت براءته وسلامته ما شفعتكما فيه[2]. ولم يكرهه على البيعة كما فعل بأهل المدينة، الذين بايعوا على أنهم عبيد ليزيد[3] وحمله على بغلة مسرجة، وصرفه إلى منزله[4]. كل هذا بوصية يزيد.

كل هذه الشواهد من طلب يزيد الرحمة الواسعة للحسن بن علي - رضي الله عنه -، ومنحه المال والإبل بما عليها لعبد الله بن جعفر، واستقباله الطيب لبقايا آل البيت الذين نجوا من كربلاء، وتقريبهم إليه وإحسانه إليهم، وتعويضهم عما فقد منهم، وتخييرهم في البقاء عنده - بالشام - أو الذهاب إلى المدينة، فلما اختاروا المدينة أرسلهم إليها في محامل وأهبة عظيمة، مع تأمينهم في ثلاثين فارساً، ووصيته لهم بأن يكتبوا إليه بحاجاتهم، ووصيته مسلم بن عقبة - قائد جيش الحرة - بعلي بن الحسين خيراً.

وهم من جانبهم يقدرون كل هذا ليزيد، ولم يشاركوا أهل المدينة في الثورة عليه (سنة ٦٣هـ / ٦٨٢م)، بل ويقومون بحماية بعض بني أمية - وكيف يفعلون هذا ويزيد يعلن أو يشتم جدهم علي بن أبي طالب - رضي الله عنه؟ - كل هذا ينفي عن يزيد - من وجهة نظري - اتهامه بلعن أو سب علي، ومعاداته لآل البيت.

والشاهد الوحيد على عكس ذلك استشهاد الحسين بن علي - رضي الله عنه - في خلافته (سنة ٦١هـ / ٦٨٠م) والثابت أنه لما علم بمقتله بكي ودمعت عيناه(٥)، وقال: «... لعن الله ابن سمية - (عبيد الله بن زياد) - أما والله لو أني صاحبه لعفوت عنه، فرحم الله الحسين»[6]، ويقول الإمام الغزالي[7]: وما صح قتله الحسين - رضي الله عنه - ولا أمره ولا رضاه بذلك، ومهما لم يصح ذلك منه لا يجوز أن يظن ذلك به - فإن إساءة الظن بالمسلم حرام..».

---

(١) البلاذري: أنساب ق٤ جـ١ / ٣٢٩، الطبري: تاريخ ٥/ ٤٩٣.
(٢) البلاذري: أنساب ق٤ جـ١ / ٣٢٩.
(٣) المسعودي: مروج ٣/ ٧٩، ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٦١.
(٤) الدنيوري: الأخبار الطوال ص٢٦٦، الطبري: تاريخ ٥/ ٤٩٤، ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٦١.
(٥) الطبري: تاريخ ٥/ ٤٦٠، الذهبي: تاريخ الإسلام ٢/ ٤٠٦.
(٦) الطبري: تاريخ ٥/ ٤٦٠، ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٣٧، ابن كثير: البداية ٨/ ٧١٨.
(٧) نقلاً عن: ابن شاكر الكتبي، فوات ٤/ ٣٢٩، ٣٣٠.

الذهبي يقلل من إنجازات يزيد:-

وأخيراً يرى الذهبى قلة إنجازات خلافة يزيد، قائلاً: له على هناته[١] حسنة، وهى غزو القسطنطنية[٢] وكان أمير ذلك الجيش[٣].

نعم بشهادة الذهبى هذه حسنة - كبيرة - لأن هذا الجيش هو أول جيش يغزو القسطنطنية[٤]، (سنة ٤٩هـ / ٦٦٩م) وقاتل حولها قتالاً شديداً[٥] أثبت قدرة يزيد على قيادة الجيوش، وشجاعته وتفوقه فى إدارة المعارك العسكرية، فقد طرق بجيشه هذا أسوار القسطنطينية، وإن لم يستطع فتحها - فبرغم الأسوار الشاهقة، والتحصينات الهائلة، والقوات الكبيرة المادفعة، أستطاع جيش يزيد أن يهدد القسطنطنية[٦].

وكان لهذه الحملة أثرها الكبير، فقد أقضت مضاجع الأباطرة البزنطيين وجعلتهم يدركون أن مطرقة الجيوش الإسلامية قد وصلت إلى مشارف عاصمتهم نفسها، وأن المسلمين على استعداد لأستئناف حملاتهم على هذه المدينة بشكل أعنف وأقوى مما اضطلعوا به من قبل[٧]، وليس أصعب على أى أمة أو دولة أن تشعر أنها مهددة فى أى لحظة، وأنها ليست بعيدة المنال!.

وشهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحاب هذا الجيش بالمغفرة، فعن أم حرام أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «أول جيش من أمتى يغزون مدينة قيصر مغفور لهم»[٨]، هذا الإنجاز قبل خلافته.

أما فى خلافته والتى كانت أربع سنوات تقل قليلاً[٩]، وهى فترة

---

(١) هناته: شروره وفساده، وفي الحديث: (ستكون هنات وهنات). (ابن منظور: لسان العرب ٦/ ٤٧١٣). (مادة هنا).

(٢) القسطنطينية: كان أسمها بزنطية فنزلها قسطنطين الأكبر، وبني عليها سوراً، وسماها بأسمه - وصادت دار ملك الروم، وهي الأن مدينة استانبول في جمهورية تركيا ولها خليج من البحر يطيف بها من وجهين مما يلي الشرق والشمال، وجانبها الغربي والجنوبي في البر.
(ياقوت الحموي: معجم البلدان ٤/ ٣٤٧، ٣٤٨، ابن عبد الحق: مراصداً الإطلاع ٣/ ١٠٩٢).

(٣) سير أعلام النبلاء ٤/ ٣٦.

(٤) ابن تيمية: منهاج السنّة ٢/ ٣١٩، ابن كثير: البداية ٨/ ٥١٧.

(٥) ابن الأثير: الكامل ٣/ ٣١٤، ٣١٥.

(٦) د/ الوكيل: الأمويون بين الشرق والغرب ١/ ١٧٤، ١٧٥.

(٧) د/ العدوي: الأمويون والبيزنطيون ص١٥٧، ١٥٨.

(٨) البخاري: الصحيح، در إحياء الكتب العربية ٢/ ١٥٧.

(٩) تولي يزيد في رجب (سنة ٦٠هـ / ٦٨٠م)، وتوفي في ربيع الأول (سنة ٦٤هـ / ٦٨٣م). (ابن الأثير: الكامل ٣/ ٣٧٧، ٤٦٤).

قصيرة فى عرف المؤرخين، وإن كانت كافية لأن يحدث فيها الحاكم أحداثاً جساماً فى حياة الأمة التى يحكمه[١]، إلا أنه لم يكد يبايع بالخلافة - فى رجب (سنة ٦٠هـ / ٦٨٠م) حتى خرج عليه الحسن بن على فلم يكن بين توليه الأمر وبين خروج الحسين سوى خمسة أشهر، وانتهت خلافته بمعركة الحرة (سة ٦٣هـ / ٦٨٢م)، وبينهما كان خروج ابن الزبير واعتصامه بمكة[٢]، فلا شك أن هذه الأحداث أعاقت يزيد عن مواصلة حركة الفتوح التى كانت على أشدها فى عهد والده.

ولكن بالرغم من هذا سجلت له مصادر التاريخ بعض الفتوح والإصلاحات منها: فتح خوارزم[٣] (سنة ٦١هـ / ٦٨٠م)[٤]. بقيادة سلم ابن زياد[٥] وصالحوه على مال كثير[٦]. ثم عبر إلى سمرقند[٧]، فصالحه أهلها أيضا[٨] وفى السنة نفسها (سنة ٦١هـ / ٦٨٠م) ولى يزيد سلم بن زياد - أيضا -

---

(١) د/ الوكيل: الأمويون بين الشرق والغرب ١/ ٢٥٣.

(٢) المرجع السابق ١/ ٢٥٤.

(٣) خوارزم: تقع علي نهر جيحون، وهي واسعة الرقعة متصلة العمارة، ذات مدن وأسواق كثيرة. (ابن عبد الحق: مراصد الإطلاع ١/ ٤٨٧، القرماني (أحمد بن يوسف): أخبار الدول وأثار الأول في التاريخ - عالم الكتب - بيروت سنة ١٩٩٢م - ط (١) - ٣/ ٣٥٩، كي لسترنج: بلدان الخلافة الشرقية - تعريب: بشير فرنسيس، وكوركيس عواد - مؤسسة الرسالة - بيروت ط (٢) سنة ١٩٨٥م - ص٤٩١.

(٤) بعد انتهاء كربلاء (ابن كثير - البداية ٨/ ٧٤٢).

(٥) سلم بن زياد بن أبيه - عبيد - أمير - كنيته أبو حرب. وكانت اقامته بالبصرة وولاه يزيد خراسان (سنة ٦١هـ) وبعد وفاة يزيد وابنه معاوية بن يزيد دعا سلم أعيان خراسان إليه، فبايعوه (سنة ٦٤هـ)، ثم نكثوا بيعتهم بعد شهرين، فاستخلف عليهم المهلب بن أبي صفرة، ورحل إلي سرخس ومنها إلي سابور، توفي بالبصرة (سنة ٧٣هـ). (ابن عساكر: ٦/ ٢٣٧ - ٢٣٩، ابن الأثير: الكامل ٤/ ١٣٠، ١٣١. الزركلي: الأعلام ٣/ ١١٠).

(٦) حدده البلاذري: بأربعمائة ألف - دينار - (فتوح البلدان - دار الكتب العلمية - بيروت سنة ١٩٨٣م - ص٤٠٣).

(٧) سمرقند: ببلاد ما وراء النهر، تقع شرقي بخاري بحوالي مائة وخمسون ميلاً، وهي قصبة بلاد الصغد ويقال لها اثني عشر باباً، وعليها سور حوله خندق عميق، ولها قلعة مرتفعة عن الأرض، وذات أنهار وبساتين. (ياقوت الحموي: معجم البلدان ٣/ ٢٤٦ - ٢٥٠، القرماني: أخبار الدول ٣/ ٣٨٠، كي لسترنج: بلدان الخلافة ص٥٠٦، ٥٠٧).

(٨) خليفة بن خياط: تاريخ ص٢٣٥، البلاذري: فتوح ص٤٠٣، الطبري: تاريخ ٥/ ٤٧٣، ٤٧٤، الذهبي: تاريخ الإسلام ٢/ ٤٠٩، ابن العماد الحنبلي: شذرات ١/ ٧٠.

خراسان وسجستان[١] لشجاعته وكفايته[٢]، فخرج إليهما وعمل على ترغيب الناس في الجهاد، وكان يختار وجوه الناس وفرسانهم فاجتمع له ستة الاف مقاتل أو أربعة آلاف - فخرج بهم - ومعه زوجته أم محمد بنت عبد الله بن عثمان بن أبى العاص الثقفية، وهى أول أمرأة قطع بها النهر.

وكان عمال خراسان من قبل الخلفاء يغزون فإذا دخل الشتاء رجعوا إلى مدينة مرو، فإذا انصرف المسلمون عن الغزو اجتمع ملوك خراسان فى مدينة قريبة من خوارزم، فيتعاهدون فيما بينهم أن لا يغزو بعضهم بعضاً، ولا يعين بعضهم على بعض، ويتشاورون فى كيفية التصدى للمسلمين.

وكان قواد المسلمين يستأذنون أمراءهم فى غزو هذه المدينة ولكن الأمراء كانوا يرفضون ذلك، فلما قدم سلم خراسان وأدركه الشتاء شتا، واجتمع ملوك خراسان كعادتهم، وألح عليه المهلب بن أبى صفرة[٣] أن يوجهه إلى هذه المدينة ليفاجئ الملوك المجتمعين فيها فأذن له فحاصرهم المهلب وأذعنوا له وطلبوا إليه أن يصالحهم على فداء أنفسهم، فأجابهم إلى ذلك، فصالحوه على نيف وعشرين ألف ألف - دينار -.

وكان من شروط هذا الصلح أن يأخذ منهم عروضاً، فكان يأخذ الرأس بنصف ثمنه والدابة بنصف ثمنها، فبلغت قيمة ما أخذه منهم خمسين ألف ألف فحظى المهلب بذلك عند سلم، واصطفى سلم من ذلك ما أعجبه، وأرسل به إى يزيد بن معاوية[٤]. وفى سلم يقول يزيد:

(١) سجستان: ولاية كبيرة واسعة، بينها وبين هراة عشرة أيام - وهي جنوبي هراة - غالب أرضها سهلة لا يري فيها الجبال، وهي كثيرة الطعام والتمر والأعناب. (ياقوت الحموي: معجم البلدان ٣/ ١٩٠ - ١٩٢، ابن عبد الحق: مراصد الإطلاع ٣/ ٦٩٤، كي لسترنج: بلدان الخلافة ص٣٧٢، ٣٧٣).

(٢) ابن عساكر: تهذيب ٦/ ٢٣٧.

(٣) المهلب بن أبي صفرة: ظالم بن سراق بن صبح بن كندي بن عمرو الأزدي العتكي، أبو سعيد أمير، بطاش، داهية، جواد، قال فيه عبد الله بن الزبير: هذا سيد أهل العراق، نشأ بالبصرة وقدم المدينة مع أبيه في خلافة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وولي إمرة البصرة لمصعب ابن الزبير - له اليد الطولي في القضاء علي الأزارقة فقتل وشتت منهم خلقاً كثيراً، ولاه عبد الملك بن مروان خراسان (سنة ٧٩هـ) وظل فيها حتي توفي (سنة ٨٢هـ أو سنة ٨٣هـ).
(الطبري: تاريخ ٦/ ٣٥٤، ٣٥٥، ابن الأثير: الكامل ٤/ ٢٠٧، ٢٠٨، الذهبي: تاريخ لإسلام ٣/ ٧٩، ٨٠، الزركلي: الأعلام ٧/ ٣١٥).

(٤) الطبري: تاريخ ٥/ ٤٧١ - ٤٧٣، ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٤٥، ٤٤٦، د/ الوكيل: الأمويون بين الشرق والغرب ١/ ٢٥٤ - ٢٥٦.

عـتبت على سلم فلما فقدته | وجربت أقواماً بكيت على سلم[١]
رجعت إليه بعد تجريب غيره | فكان كبرء بعد طول من السقم[٢]

ويذكر خليفة ابن خياط[٣]: أن عبيد الله بن زياد أرسل سنان بن سلمة[٤] ففتح الموقان[٥] (سنة ٦٢هـ / ٦٨١م). هذه فتوح يزيد في بلاد الشرق على الرغم من انشغاله بخروج الحسين بن على موقعة كربلاء (سنة ٦١هـ / ٦٨٠م)، واعتصام عبد الله بن الزبير بمكة - ولولا هذا لربما تضاعفت.

وفي الغرب جابه يزيد الروم - الذين يجاورون عاصمته دمشق - فأرسل صائفة[٦] (سنة ٦١هـ / ٦٨٠م) - سنة كربلاء - إلى قونية[٧] بقيادة مالك ابن عبد الله[٨]، وفي (سنة ٦٢هـ / ٦٨١م) غزا عبد الله بن أسد بن كرز القسري قيسارية[٩]. وفيها أيضا (سنة ٦٢هـ) كانت للمسلمين صائفة عليها حصين بن نمير السكوني[١٠].

---

(١) المقدسي: البدء والتاريخ م٢ جـ ٦/ ١٦.
(٢) ابن عساكر: تهذيب ٦/ ٢٣٩.
(٣) تاريخ ص٢٣٦.
(٤) سنان بن سلمة بن المحبق الهذلي، أبو عبد الرحمن، أحد الشجعان المذكورين، قيل ولد يوم الفتح فسماه النبي صلي الله عليه وسلم سنانا، واستعمله زياد بن أبيه - عبيد - علي غزو الهند (سنة ٥٠هـ)، وقيل له رواية يسيرة (الذهبي: تاريخ الإسلام - ٣/ ٢٩).
(٥) الموقان: تقع في حدود: أذربيجان، وفيها قري ومروج كثيرة - وذات مراع وفيرة (ياقوت الحموي: معجم البلدان ٦/ ٢٢٥، ابن عبد الحق: مرصد الإطلاع ٣/ ١٣٣٥).
(٦) الصائفة: الغزوة في الصيف. (ابن منظور: لسان العرب ٤/ ٢٥٢٨ (مادة صيف) ويبدأ غزو الربيع من منتصف مايو، حين تكون الخيول قد سمنت وقويت، ويستمر ثلاثين يوماً، ثم فترة راحة من منتصف يونيو الي منتصف يوليو حيث تبدأ غارات الصيف، وتستغرق ستين يوما. (د/ العدوي: الأمويون والبيزنطيون ص١٠٨).
(٧) قونية: من أعظم مدن المسلمين ببلاد الروم، وبها سكني ملوكهم، واشتهرت بكثرة بساتينها التي يكثر فيها المشمش والقطن. (ياقوت الحموي: معجم البلدان ٤/ ٤١٥، ابن عبد الحق: مراصد الإطلاع ٣/ ١١٣٤، القرماني: أخبار الدول ٣/ ٤٤١، ٤٤٢، كي لسترنج: بلدان الخلافة ص١٨١).
(٨) خليفة بن خياط: تاريخ ص٢٣٥.
(٩) قيسارية: مدينة كبيرة في بلاد الروم، كانت كرسي ملك بني سلجوق، وهي عظيمة التحصينات ذات بساتين وخيرات كثيرة. (ياقوت الحموي: معجم البلدان ٤/ ٤٢١، ٤٢٢، القرماني: أخبار الدول ٣/ ٤٤٢، كي لسترنج: بلدن الخلافة ص١٧٨).
(١٠) خليفة بن خياط: تاريخ ص٢٣٦، ابن عساكر: تهذيب ٤/ ٣٧٤.

هذا موقف يزيد من الروم موقف المجابه الحريص على إظهار قوة المسلمين، لينزجر الأعداء، وليس وقف القتال عامة مع الروم كما فهم البعض[1] من خطبته التى قال فيها: «إن معاوية كان يغزيكم فى البحر، وإنى لست حاملاً أحداً من المسلمين فى البحر، وإن معاوية كان يشتيكم بأرض الروم، ولست مشتياً أحداً بأرض الروم..»[2].

ولعله كان يقصد أن لا يحمل أحداً فى البحر إلا بإذنه، أما وقف نظام الشواتى فلعله استفاد من غزوته القسطنطينية (سنة ٤٩هـ / ٦٦٩م) حيث كان لعامل المناخ أثره، فكثيراً ما كانت البرودة الشديدة والثلوج المتساقطة عائقاً أمام تقدم الجيوش الإسلامية فى أرض الروم، بجانب أن فترة القتال فى الشتاء كانت قصيرة، ، ولا تستغرق أكثر من عشرين يوماً[3]. فركز يزيد قتال الروم فى الصيف.

وأمتدت فتوحات يزيد إلى شمال أفريقيا، ففى (سنة ٦٢هـ / ٦٨١م) سير عقبة بن نافع[4] إلى عمله بالقيروان[5] - مرة ثانية - فقبض على أبى المهاجر دينار[6] وأوثقه معه فى الحديد، وترك بالقيروان جنداً مع الذرارى

---

(١) د/ الوكيل: الأمويون بين الشرق والغرب ١/١٩٤: يقول: «.. ولكن لا نقر وقف الغزو في البحر، وقعود الجيش عن غزو الروم، لأنه بذلك يكون قد أقف القتال مع الأعداء، وأبطل الجهاد الذي هو فريضة ماضية إلي يوم القيامة».

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/ ٣٧، ابن كثير: البداية ٨/ ٦٥٨.

(٣) تقع في الفترة ما بين أواخر فبراير، وأول مارس. (د/ العدوي: الأمويون والبيزنطيون ص١٠٨).

(٤) عقبة بن نافع بن عبد القيس الأموي القرشي الفهري، أمير فاتح من كبار القادة في صدر الإسلام ولد قبل الهجرة بسنة وله صلاح وتقوي، شهد فتح مصر، وولاه عمرو بن العاص إفريقية (سنة ٤٢هـ) ففتح الكثير من كورها وولاه معاوية عليها أيضا (سنة ٥٠هـ) فأسس مدينة القيروان (سنة ٥٥هـ) ثم عزله فأعاده يزيد إليها (سنة ٦٢هـ). استشهد بتهوذة (سنة ٦٣هـ). (الذهبي: تاريخ الإسلام = ٢/ ٤٨٠، ٤٨١، الزركلي: الأعلام ٤/ ٢٤١).

(٥) مدينة عظيمة بأفريقية، وتعني الجيش، أو القافلة، افتتحها واختطها عقبة بن نافع (سنة ٥٠ - ٥٥هـ). (ياقوت الحموي: معجم البلدان ٤/ ٤٢٠، ٤٢١، ابن عبد الحق: مراصد الإطلاع ١١٣٩/٣).

(٦) أبو المهاجر دينار، المعروف بأبي المهاجر فاتح من القادة استعمله مسلمه بن مخلد والي مصر علي افريقية بدلاً من عقبه بن نافع (سنة ٥٥هـ) افتتح جزيرة شريك، وقاتل كسيلة البربري وانتصر عليه بالقرب من تلمسان، وعزله يزيد بن معاوية عن افريقية (سنة ٦٢هـ)، وأعاد عقبة مرة ثانية، استشهد مع عقبة بتهوذة (سنة ٦٣هـ) (دبوز (محمد علي) تاريخ المغرب الكبير - دار إحياء الكتب العربية - مصر ط (١) سنة ١٩٦٣م ٢/ ٣٠، الزركلي: الأعلام ٦/٣).

والأموال - واستخلف عليها زهير بن قيس[١] البلوى فى خمسة آلاف مقاتل ثم سار في جيشه - حوالى عشرة آلاف مقاتل - ففتح باغاية، وأربة، وتاهرت،[٢] ثم اتجه إلى طنجة[٣] فنزل بطريقها على حكمه[٤]، ثم اتجه إلى مالبان[٥] حتى وصل ساحل المحيط (الأطلسى) فقال: يا رب لولا هذا البحر لمضيت فى البلاد مجاهداً فى سبيلك. ثم قفل راجعاً فلما وصل طبنة - وبينها بين القيروان مسيرة ثمانية أيام - أمر أصحابه أن يتقدموا جماعة جماعة، ثقة بما نال من العدو وأنه، لم يبق أحد يخشاه! فلما كان بتهوذة[٦] فى ثلاثمائة من أصحابه - خرج عليه كسيلة بن لمزم[٧] بجموع من البربر

---

(١) زهير بن قيس البلوي، أمير من القادة الشجعان الفاتحين شهد فتح مصر وسكنها، تولي برقة (سنة ٦٩هـ) وكانت له مع البربر والروم وقائع، استشهد وهو يقاتل الروم (سنة ٧٦هـ) وكان تقياً زاهداً يحارب من أجل الإسلام. (ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٥٥، ٤٥٦، الذهبي: تاريخ الإسلام ٢/ ٥٧٥، ابن كثير: البداية ٩/ ٢٤، دبوز: تاريخ المغرب الكبير: ٢/ ٦١، ٦٢، الزركلي: الأعلام ٣/ ٥٢).

(٢) باغاية: مدينة كبيرة في أقصي إفريقية، بين مجانة وقسنطينة. (ياقوت الحموي: معجم البلدان ١/ ٣٢٥، ابن عبد الحق: مراصد الإطلاع ١/ ١٥٤).

أربة: اسم مدينة بالمغرب، من أعمال الزاب، وهي من أكبر مدنه، يقال: حولها ثلاثمائة قرية وأكثر. (ياقوت الحموي: معجم البلدان ١/ ١٤٠، ابن عبد الحق: مراصد الإطلاع ١/ ٥١).

تاهرت: اسم لمدينتين متقابلتين بأقصي المغرب - يقال لأحداهما تاهرت القديمة والأخري تاهرت المحدثة، بينها وبين المسيلة ست مراحل، بين تلمسان وقلعة بني حماد، كثيرة الأمطار والضباب، (ياقوت الحموي: معجم البلدان ٢/ ٧ - ٩، ابن عبد الحق: مراصد الإطلاع ١/٢٥١).

(٣) طنجة: مدينة قديمة علي ساحل بحر المغرب مقابل الجزيرة الخضراء بينها وبين سبتة مسيرة يوم، وهي أخر حدود إفريقية من جهة المغرب وأرضها خصبه. (ياقوت الحموي: معجم البلدان ٤/ ٣٤، ابن عبد الحق: مراصد الإطلاع ٢/ ٨٩٤).

(٤) السلاوي (أبو العباس أحمد بن خالد) الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصي - تحقيق جعفر الناصري، محمد الناصري - دار الكتاب - الدار البيضاء سنة ١٩٥٤ - ١/ ٧٢.

(٥) مالبان: بلد في أقصي بلاد المغرب - ليس وراءه سوي المحيط الأطلسي. (ياقوت الحموي: معجم البلدان ٥/ ٤٣، ابن عبد الحق: مراصد الإطلاع ٣/ ١٢٢١).

(٦) تهوذة، وتهودة: أرض لقبيلة من البربر تعرف بهم، بناحية إفريقية (ياقوت الحموي: معجم البلدان ٢/ ٦٤، ابن عبد الحق: مراصد الإطلاع ١/ ٢٨٣)، وهي في جبال أورانس، في الجنوب الشرقي لمدينة طبنة. (شيت خطاب (محمود): عقبة بن نافع الفهري- دار الإنسان - مصر - ط (٣) ص ١٢٧ هامش (٣)).

(٧) كسيلة بن لمزم الأوربي البرنسي. كان أميراً علي البرنس كلهم، وكان نصرانيا، جمع الجموع من البربر والروم وقاتل المسلمين فهزمه أبو المهاجر دينار وأسرة، فأسلم كسيلة علي يديه، وقد حسن إسلامه فاستصفاه أبو المهاجر، قتل عقبة بن نافع وجموع من المسلمين بتهوذة (سنة ٦٣هـ)، وأخضع المغرب كله لحكمه، قتله زهير بن قيس (سنة ٦٩هـ)، وقيل: (سنة ٦٢هـ) وكان قوي الشخصية، ذكياً، داهية. (ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٥٣، دبوز: تاريخ المغرب الكبير ٢/ ٣٨، ٣٩).

والروم – ودارت بينهما معركة غير متكافئة استشهد فيها عقبة بن نافع وسيفه في يده[1].

ويعلق بعض المؤرخين المحدثين على فتوحات عقبة هذه بقوله: «فقد أذل الكفر وأهلة، ونشر دعوة الإسلام بين القبائل، ولم يبق هنالك بلد ألا أدخله في الإسلام، أو أخضعه لحكم المسلمين، فقرت بذلك عينه، وطابت نفسه»[2]، ويقول شيت خطاب[3]: «لقد كانت نتائج أعمال عقبة في هذه الفترة مدعاة للفخر والإعتزاز، وهي من الناحية العسكرية الفنية تستحق كل التقدير والإكبار»[4].

فما فتحه عقبة (سنة ٦٢هـ) في شمال افريقيا من الإنجازات الكبيرة في عهد يزيد.

وقام يزيد أيضا ببعض الإصلاحات العمرانية، فقد وسع النهر المسمى بأسمه (يزيد) في ذيل جبل قاسيون، وكان جدولاً صغيراً فوسعه فجرى به أضعاف ما كان يجرى فيه من الماء[5]. ومن إيجابيات يزيد أنه أول من كسا الكعبة بالديباج (الحرير)[6].

ومن إنجازاته – من وجهة نظرى – أنه حافظ على الدولة الإسلامية من التمزق – على الرغم من بعض التجاوزات – وكان من الممكن أن تكون في العراق بيعة للحسين بن علي، وثانية لابن الزبير في الحجاز[7]. وربما كان في الحجاز بيعتين في مكة لابن الزبير، وفي المدينة لعبد الله بن حنظلة.

بجانب بيعة يزيد في الشام ومصر! فقد تمكن من السيطرة على العراق وأخمد ثورة أهل المدينة، وحجّم ابن الزبير في مكة.

وبناء على ما سبق – من اتهامات الذهبي ليزيد ومناقشاتها – يتضح أن

---

(١) ابن الأثير: الكامل ٣/ ٤٥٠ – ٤٥٢، السلاوي: الأستقصا ١/ ٧٤، شيت خطاب: عقبة بن نافع ص١٢٣ – ١٢٨، دبوز: تاريخ المغرب الكبير ٢/ ٤٢ – ٤٥.

(٢) د/ الوكيل: الأمويون بين الشرق والغرب ١/ ٢٦٢.

(٣) عقبة بن نافع ص١٣٥.

(٤) على الرغم من أنه لم يأخذ بالحذر الذي أمر الله به بقوله: «يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم» "سورة النساء: آية ٧١).

(٥) ابن عبد الحق: مراصد الإطلاع ٣/ ١٤٠٧، ابن كثير: البداية ٨/ ٧٧٣.

(٦) السيوطي: تاريخ الخلفاء ص١٩٦.

(٧) لم يبايع إلا بعد وفاة يزيد (سنة ٦٤هـ) – (الذهبي: تاريخ الإسلام ٢/ ٥٨٧).

مؤرخنا الذهبى تحامل على يزيد تحاملاً كبيراً - فى كتابه سير أعلام النبلاء - وكتب عن يزيد من وجهة نظرى - بالعاطفة - متأثراً بما وقع فى خلافته من استشهاد الحسين بن على (سنة ٦١هـ)، وموقعة الحرة والقتال فى المدينة (سنة ٦٣هـ)،،ورمى الكعبة بالمنجنيق وحرق بعض جوانبها (سنة ٦٤هـ)[1].
ومتى كتب التاريخ بالعاطفة ضاعت الكثير من الحقائق!!.

(١) يلاحظ: تضارب أراء المؤرخين - حسب الميل المذهب والسياسي - في هذه الحوادث.

مصادر البحث ومراجعه

ابن الأثير (أبو الحسن على بن أبى الكرم ت سنة ٦٣٠هـ:

١- الكامل فى التاريخ - دار الكتب العلمية - بيروت ط (١) سنة ١٩٨٧م.

البخارى (محمد بن إسماعيل) ت سنة ٢٥٦هـ:

٢- الصحيح : دار إحياء الكتب العربية - بدون.

البلاذرى (أحمد بن يحيى) ت سنة ٢٧٩هـ:

٣- أنساب الأشراف - تحقيق د/ إحسان عباس - نشر دار فرانتس شتاينز - بيروت سنة ١٩٧٩م.

٤- فتوح البلدان، دار الكتب العلمية - بيروت سنة ١٩٨٣م.

بيضون (إبراهيم) : دكتور:

٥- من دولة عمر إلى دولة عبد الملك - دار النهضة العربية - بيروت سنة ١٩٩١م.

التميمى (أبو العرب محمد بن أحمد) ت سنة ٣٣٣هـ:

٦- كتاب المحن - تحقيق د/ يحيى وهيب الجبورى - دار الغرب الإسلامى - بيروت سنة ١٩٨٣م.

ابن تيمية (أبو العباس تقى الدين أحمد بن عبد الحليم) ت سنة ٧٢٨هـ:

٧- شبهات حول الصحابة والرد عليها - جمع مال الله - مكتبة ابن تيمية ط (١) سنة ١٩٨٩م.

٨- منهاج السنّة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية - مكتبة الجمهورية - مصر - بدون.

حسن ابراهيم حسن: دكتور:

٩- تاريخ الإسلام السياسى - النهضة المصرية - ط (٧) سنة ١٩٦٤م.

حسين عطوان: دكتور:

١٠- الأمويون والخلافة - دار الجيل - بيروت ط (١) سنة ١٩٨٦م.

الخضرى (محمد بك):

١١- محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية - المكتبة التجارية - مصر - بدون.

ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد) ت سنة ٨٠٨هـ:
١٢- العبر وديوان المبتدأ والخبر - دار الكتب العلمية - بيروت طـ (١) سنة ١٩٩٢م.
١٣- المقدمة - مكتبة شقرون - مصر - بدون.
ابن خلكان (أبو العباس أحمد بن محمد) ت سنة ٦٨١ هـ:
١٤- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد - النهضة المصرية - سنة ١٩٤٨م.
خليفة بن خياط (أبو عمرو خليفة بن خياط العصفرى) ت سنة ٢٤٠هـ:
١٥- التاريخ - تحقيق د/ أكرم ضياء العمرى - دار القلم - بيروت طـ (٢) سنة ١٩٧٧م.
دبوز (محمد على):
١٦- تاريخ المغرب الكبير - دار إحياء الكتب العلمية - مصر طـ (١) سنة ١٩٦٣م.
الدينورى (أبو حنيفة أحمد بن داود) ت سنة ٢٨٢هـ.
١٧- الأخبار الطوال - تحقيق: عبد المنعم عامر - نشر وزارة الثقافة والإرشاد - مصر - بدون.
الذهبى (أبو عبد الله محمد بن أحمد) ت سنة ٧٤٨هـ:
١٨- تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام - دار الغد - طـ (١) سنة ١٩٩٦م.
١٩- سير أعلام النبلاء - مؤسسة الرسالة - بيروت طـ (١) سنة ١٩٨١م.
الزركلى (خير الدين):
٢٠- الأعلام - دار العلم للملايين - بيروت - طـ (٩) سنة ١٩٩٠م.
السلاوى (أبو العباس أحمد بن خالد الناصرى) ت: سنة ١٣١٥هـ:
٢١- الإستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى - تحقيق - جعفر الناصرى، محمد الناصرى - دار الكتب - الدار البيضاء - سنة ١٩٥٤م.
السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن) ت سنة ٩١١هـ:

٢٢- تاريخ الخلفاء - دار الفكر - بيروت - بدون، المكتبة التجارية - مصر ط (٤) سنة ١٩٦٩م.

ابن شاكر الكتبى (محمد بن شاكر) ت سنة ٧٦٤هـ:

٢٣- فوات الوفيات: تحقيق د/ إحسان عباس - دار صادر - بيروت - سنة ١٩٧٤م، النهضة العربية.

شعوط (إبراهيم) دكتور:

٢٤- أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ - مطبعة خطاب - مصر سنة ١٤٠٣هـ:

شوقى أبو خليل : دكتور:

٢٥- أطلس التاريخ العربى الإسلامى - دار الفكر - دمشق سنة ١٩٩٤م.

شيت خطاب (محمود):

٢٦- عقبة بن نافع الفهرى - دار الإنسان - مصر - ط (٣) سنة ١٩٧١م.

الطبرى (أبو جعفر محمد بن جرير) ت سنة ٣١٠هـ:

٢٧- تاريخ الأمم والملوك - تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم - دار المعارف ط (٤) سنة ١٩٦٧م.

ابن عبد الحق (صفى الدين عبد المؤمن) ت سنة ٧٣٩هـ:

٢٨- مراصد الإطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع - دار إحياء الكتب العربية - ط (١) سنة ١٩٩٤م.

عبد الملك بن حسين بن عبد الملك: ت سنة ١١١١هـ:

٢٩- سمط النجوم العوالى فى أنباء الأوائل والتوالى - المطبعة السلفية - مصر - بدون.

العدوى(إبراهيم) دكتور:

٣٠- الأمويون والبيزنطيون - الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٣م.

ابن العربى (أبو بكر) ت سنة ٥٤٣هـ:

٣١- العواصم من القواصم - تحقيق: محب الدين الخطيب - دار الجيل - بيروت ط (٢) سنة ١٩٨٧م.

ابن عساكر (أبو القاسم على بن الحسين) ت سنة ٥٧١هـ:

٣٢- تهذيب تاريخ دمشق - هذبه: الشيخ عبد القادر بدران - دار المسيرة - بيروت طـ (٢) سنة ١٩٧٩م.
العش(يوسف) دكتور:
٣٣- الدولة الأموية - دار الفكر - سوريا - طـ (٢) سنة ١٩٨٥م.
ابن العماد الحنبلى (أبو الفلاح عبد الحى) ت سنة ١٠٨٩هـ:
٣٤- شذرات الذهب فى أخبار من ذهب - دار المسيرة - بيروت - طـ (٢) سنة ١٩٧٩م.
أبو الفداء (عماد الدين إسماعيل) ت سنة ٧٣٢هـ:
٣٥- المختصر فى أخبار البشر - مكتبة المتنبى - مصر - بدون.
ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم) ت سنة ٢٧٦هـ:
٣٦- الإمامة والسياسة - تحقيق د/ طه الزينى - مكتبة الحلبى - مصر سنة ١٩٦٧م.
القرمانى (أحمد بن يوسف):
٣٧- أخبار الدول وآثار الأول فى التاريخ - علم الكتب - بيروت طـ (١) سنة ١٩٩٢م.
القلقشندى (أبو العباس أحمد بن على): ت سنة ٨٢١هـ.
٣٨- مآثر الأناقة فى معالم الخلافة - تحقيق: عبد الستار أحمد فراج - عالم الكتب - بيروت - بدون.
ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل) ت سنة ٧٧٤هـ.
٣٩- البداية والنهاية - دار الغد - طـ (٢) سنة ١٩٩٠م.
كى لسترنج:
٤٠- بلدان الخلافة الشرقية - تعريب: بشير فرنسيس، وكوركيس عواد - مؤسسة الرسالة - بيروت طـ (٢) سنة ١٩٨٥م.
ماجد (عبد المنعم) دكتور:
٤١- التاريخ السياسى للدولة العربية - الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٦م.
الماوردى (على بن محمد حبيب) ت سنة ٤٥٠هـ:
٤٢- الأحكام السلطانية والولايات الدينية - دار الفكر - مصر طـ (١) سنة

١٩٨٣م.
المسعودى (أبو الحسن على بن الحسين) ت سنة ٣٦٤هـ:
٤٣- مروج الذهب ومعادن الجوهر - المكتبة العصرية - بيروت - سنة ١٩٨٧م.
مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج) ت سنة ٢٦١هـ:
٤٤- الصحيح - دار إحياء التراث العربى - بيروت - بدون.
المقدسى (مطهر بن طاهر) ت سنة ٥٠٧هـ:
٤٥- البدء والتاريخ - مكتبة الثقافة الدينية - مصر - بدون.
ابن منظور (محمد بن مكرم) ت سنة ٧١١هـ:
٤٦- لسان العرب - دار المعارف- مصر - بدون.
نبيه عاقل دكتور:
٤٧- تاريخ خلافة بنى أمية - دار الفكر - دمشق - طـ (٤) سنة ١٩٨٣م.
ابن الوردى (زين الدين عمر بن مظفر) ت سنة ٧٤٩هـ:
٤٨- تتمة المختصر فى أخبار البشر - دار المعرفة - بيروت - طـ (١) سنة ١٩٧٠م.
الوكيل (محمد السيد) دكتور:
٤٩- الأمويون بين الشرق والغرب - دار القلم - بيروت - طـ (١) سنة ١٩٩٥م.
ياقوت الحموى (أبو عبد الله) ت سنة ٦٢٦هـ:
٥٠- معجم البلدان - دار صادر - بيروت - بدون.

بسم الله الرحمن الرحيم

حقيقة بيعة المأمون لعليّ الرضا

د/ السيد عبد الفتاح بلاط

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، اللهم صلى وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحبه أجمعين... وبعد:

فيحق أن يطلق على خلافة المأمون -(١٩٨ -٢١٨هـ / ٨١٣-٨٣٣م) «عصر المتناقضات». فقد ازدهرت الدولة في عهده، وتمتعت بالقوة والنفوذ، والرخاء الاقتصادى، والتقدم الحضارى. فأعاد سيرة الخلفاء الأقوياء من بنى العباس أمثال أبى جعفر المنصور والمهدى ووالده هارون الرشيد.

وفى المقابل اتهم بالضعف أمام تسلط العنصر الفارسى، واتهم بالتشيع، وظهر فى عهده القول بخلق القرآن، والفتك بمن حوله، وأخيراً محاولته تحويل الخلافة إلى العلويين أشد أعداء ومنافسى العباسيين، حينما عهد بالأمر من بعده لعليّ الرضا.

ولفت نظرى من هذه المتناقضات الجزئية الأخيرة -تحويل الخلافة إلى العلويين -حينما كنت أقرأ تاريخ الدولة العباسية. فعزمت على بحثها تحت عنوان: «حقيقة بيعة المأمون لعليّ الرضا» مبيناً: دوافع هذه البيعة، وكيف تمت، والموقف فى بغداد -خاصة- وغيرها من الأقطار-عامة- بعد هذه البيعة، وهل كان المأمون صادقاً فيها أم لا؟.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل!!!!

د/ السيد عبد الفتاح بلاط

دوافع بيعة المأمون لعلي الرضا (٢٠١هـ/ ٨١٦م):

تولى المأمون(١) الخلافة -وهو بالرى(٢)- في الخامس والعشرين من المحرم (١٩٨هـ / ٨١٣م)(٣) بعد مقتل أخيه الأمين(٤) في الفتنة التى قامت بينهما.

وظل المأمون بمرو(٥) حتى قدم بغداد منتصف صفر (٢٠٤هـ / ٨١٩م)(٦) وخلال هذه الفترة كان قد عهد بالأمر من بعده لعلى الرضا(٧)،

---

(١) **عبد الله المأمون بن هارون الرشيد**، ولد (١٧٠هـ) في اليوم الذى تولى فيه أبوه الخلافة. وولى المأمون الخلافة (١٩٨هـ)، وكان له اشتغال بالعلوم والفلسفة مما دعاه إلى القول بخلق القرآن. توفى بطرسوس (٢١٨هـ). [انظر ترجمته في: الخطيب البغدادى] (أبو بكر أحمد بن على الخطيب): تاريخ بغداد- دار الكتب العلمية- بيروت- بدون- ١٠/ ١٨٣- ١٩٣، ابن الأثير (على بن أبى الكرم): الكامل في التاريخ- دار صادر- بيروت ١٩٦٥/ -٦/ ٤٣١- ٤٣٩، ابن شاكر الكتبى (محمد): فوات الوفيات -دار صادر- بيروت ١٩٦٥م- ٢/ ٢٣٥- ٢٣٩، ابن كثير (أبو الفداء اسماعيل): البداية والنهاية- مكتبة المعارف- بيروت ١٩٦٥ط(٣) سنة ١٩٨٠م- ٢٧٤- ٢٨٠، الزركلي (خير الدين): الأعلام -دار العلم للملايين- بيروت ط(٥) سنة ١٩٨٠- ٤/ ١٤٢].

(٢) **الرىّ**: من أمهات البلاد وأعظم المدن، بينها وبين نيسابور مائة وستون فرسخا، وإلى قزوين سبعة وعشرون. وهى من بناء فيروز بن يزدجرد (ياقوت الحموى (أبو عبد الله): معجم البلدان -دار الكتاب العربى- بيروت- بدون ٣/ ١١٦، ١١٧).

(٣) **ابن الأثير**: الكامل ٦/ ٢٨٨.

(٤) **محمد بن هارون الرشيد بن المهدي**. ولد في رصافة بغداد (سنة ١٧٠هـ). وكان شجاعاً، أديباً، مكثرا من إنفاقه الأموال، ويؤخذ عليه سوء التدبير، وانصرافه إلى اللهو ومجالسة الندماء. (انظر: الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد ٣/ ٣٣٦- ٣٤٢، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٢٩٣- ٢٩٥، ابن شاكر الكتبى: فوات ٤/ ٤٦- ٤٨، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤١- ٢٤٣، الزركلى: الأعلام ٧/ ١٢٧).

(٥) **مرو**: من أشهر مدن خراسان وقصبتها، بينها وبين نيسابور سبعون فرسخاً. (ابن عبد الحق (صفى الدين عبد المومن): مراصد الإطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع- مطبعة الحلبى- مصر- ط(١) سنة ١٩٥٥م- ٣/ ١٢٦٢).

(٦) **ابن الجوزى** (أبو الفرج على بن عبد الرحمن): المنتظم في تاريخ الملوك والأمم- دار الكتب العلمية- بيروت- ط(١) سنة ١٩٩٢م ١٠/ ١٢٧، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٥٧.

(٧) على بن موسى بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب. أبو الحسن الرضا. ولد (سنة ١٥٣هـ) بالمدينة المنورة، وأخذ العلم عن والده وعمومته، وكان يفتى فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو==

وهذا كما يقول ابن طباطبا[١] : «... ومن اختراعاته أيضا نقل الدولة من بنى العباس إلى على، وتغيير الناس السواد بالخضرة.....»..

وهذا -دون شك- أمر بالغ الأهمية يحتاج إلى كشف ظروفه وملاباساته، من دوافع المأمون لهذه البيعة، وكيف تمت، وما الموقف فى بغداد- وغيرها- بعدها، وهل كان المأمون صادقاً فيها؟

الحقيقة أن سياسة المأمون -عامة- جمعت بين المواقف المتناقضة التى يصعب التوفيق بينها، فهو يميل إلى الفرس تارة، ثم إلى العلويين تارة أخرى، ثم إلى أهل السنّة تارة ثالثة، فاستطاع بتلك السياسة المرنة أن يجمع بين المواقف المتناقضة، وأن يرضى جميع الأطراف، ويتغلب على معظم الصعاب[٢] لذا يلزم الأمر الرجوع إلى المصادر وتحليل الأحداث للكشف عن دوافع هذه البيعة.

تعددت آراء المؤرخين في أسباب هذه البيعة:

أولاً: دور الفضل بن سهل[٣]:

كان للفضل بن سهل دور كبير فى قيام خلافة المأمون فهو الذى حرضه على الإمتناع عن التنازل عن حقه فى ولاية العهد لما طلب منه الأمين التنازل لإبنه موسى بعد أن كاد يجيبه[٤] .وكذلك حرض الفضل المأمون على

= ابن نيف وعشرين سنة. توفى آخر صفر (سنة ٢٠٣هـ) بطوس ودفن بها (انظر: الأصفهانى (أبو الفرج على بن الحسين) : مقاتل الطالبيين- مكتبة الحلبى -مصر سنة ١٩٤٩- ص ٥٦١- ٥٧٣، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ١١٩، ١٢٠، ابن خلكان: وفيات ٣/ ٢٧٠، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٥٠، ابن العماد الحنبلى (أبو الفلاح عبد الحى) : شذرات الذهب -دار المسيرة- ط(٢) سنة ١٩٧٩م- ٢/ ٦].

(١) (محمد بن على) : الفخرى فى الآداب السلطانية- دار صادر- بيروت- ص٢١٧.

(٢) د/ حسن محمود، د/ أحمد الشريف: العالم الإسلامي في العصر العباسي- دار الفكر العربى- ط(٥) سنة ١٩٧٥م - ص١٣٤، د/ العبادى (أحمد مختار) : فى التاريخ العباسى والفاطمى- دار النهضة العربية- بيروت- سنة ١٩٨١م- ص١٠٢.

(٣)الفضل بن سهل السرخسى، أبو العباس، أسلم على يد المأمون (١٩٠هـ)، ووزر له، ولقب بذى الرياستين، وغلب على المأمون، وكان يتشيع، وله دراية بعلم النجوم. -قتل بسرخس (سنة ٢٢ هـ). (أنظر: الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد ١٢/ ٣٣٩- ٣٤٣، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ١١٠- ١١٢، ابن خلكان: وفيات ٤/ ٤١- ٤٤، ابن العماد الحنبلى: شذرات ٢/ ٤، ٥).

(٤) الطبرى (أبو جعفر محمد بن جرير) : تاريخ الأمم والملوك -دار سويدان بيروت- بدون- ٨/ ٣٧٤- ٣٧٧. ابن الأثير: الكامل ٦/٢٢٧-٢٣٠، السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن) : تاريخ الخلفاء- دار الفكر- بيروت- بدون- ص٢٧٦.

عدم التنازل عن بعض كورخراسان كما طلب الأمين، وأمر بسد الطرق والمنافذ المؤدية إليها، وعين عليها من يثق به من جنوده[1]. كما كان الفضل المدبر والمرسل لكل الجيوش التي قضت على الأمين[2] وجعلت المأمون ينفرد بالخلافة: يقول د/ أحمد شلبى[3]: «ومن الممكن أن نقرر أن دولة المأمون منحة قدمها له الفضل بن سهل، وأنه لولا الفضل ما كانت دولة المأمون ولغلب هذا على أمره». وفي هذا المعنى يقول مسلم بن الوليد الأنصاري:

أقمت خلافة وأزلت أخرى جليل ما أقمت وما أزلت[4]

وحفظ المأمون هذا الجميل للفضل، فإنه لما بلغه الخبر عن قتل طاهر ابن الحسين على بن عيسى واستيلائه على جيشه وتسميته إياه «أمير المؤمنين» (١٩٦هـ/ ٨١١م)- استدعى المأمون الفضل وعقد له على المشرق[5] وجعل عمالته ثلاثة ملايين درهم، وعقد له لواء على سنان ذى شعبتين وأعطاه علماً وسماه ذا الرياستين[6]- رياسة الحرب ورياسة التدبير[7] -يقول الجهشيارى[8] عن هذا التلقيب: «وكان الفضل يؤمر مع الوزراة، وهو أول وزير لقب، وأول وزير اجتمع له اللقب والتأمير». كما أمر بأن يخطب له بعده[9].

ونستطيع أن نتبين منزلة الفضل عند المأمون من توقيع بعث به المأمون

---

(١) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٣٧٧- ٣٨٠، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٢٣٠.
(٢) د/ حسن محمود، د/ الشريف: /العالم الإسلامى- ص١١٠.
(٣) موسوعة التاريخ الإسلامى-مكتبة النهضة المصرية ط(٦)سنة ١٩٧٨م- ٣٢٦/٣.
(٤) ابن خلكان: وفيات ٤/ ٤٣، ابن العماد الحنبلى: شذرات ٥/٢.
(٥) أى من جبل همذان إلى التبت طولا، ومن بحر فارس إلى بحر الديلم عرضا. [ابن الوردى (زين الدين عمر): تتمة المختصر-دار المعرفة- بيروت ط(١) سنة ١٩٧٠م- ١/ ٣١٦].
(٦) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٤٨٤، المقدسى (مطهر بن طاهر): البدء والتاريخ- مكتبة الثقافة الدينية- مصر-بدون م٢ جـ٦/ ١٠٩، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٢٥٧، أبو الفداء (عماد الدين إسماعيل): المختصر فى أخبار البشر- دار المعرفة- بيروت- بدون- ٢/ ٢٠، ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد): العبر- طبعة بولاق- مصر ١٩٧١م -٣/ ٢٣٤.
(٧) الجهشيارى (أبو عبد الله محمد): الوزراء والكتاب- مطبعة الحلبى- مصر- ط(٢) سنة ١٩٨٠م- ص٣٠٥.
(٨) الوزراء ص٣٠٦.
(٩) د/ حسن محمود، د/ الشريف: العالم الإسلامى ص١١٠.

إليه يقول فيه: «أغنيت يا فضل بن سهل بمعاونتك إياى على طاعة الله، وإقامة سلطانى، فرأيت أن أغنيك..........، وقد أقطعتك السيب بأرض العراق، على حيازة تميم مولى أمير المؤمنين، عطاء لك ولعقبك لما أنت عليه من النزاهة عن أموال رعيتى، ولما قمت به من حق الله وحقى، فلم تأخذك فى الله لومة لائم، ولم تراقب ذا سلطان ولا غيره، وقد جعلت لك بعد ذلك مرتبة من يقول فى كل شئ فيسمع منه، ولا تتقدمك مرتبة أحد مالزمت ما أمرتك به، من العمل لله ولنبيه، والقيام بصلاح دولة أنت ولى بقيامها، وجعلت ذلك كله لك بشهادة الله، وجعلتنه لك كفيلاً على عهدى»[1]

بل وبلغ من مكانة الفضل لدى المأمون أن عرض عليه أن يزوجه إحدى بناته وألح عليه فى ذلك[2] وعلى الرغم من استهجان تزويج العربية من المولى، فضلاً عن كونها بنت خليفة[3]، ولكن الفضل استكثر هذا التكريم واعتذر.

وبهذا سيطر الفضل على الدولة العباسية فى بداية خلافة المأمون، وتغنى بأمجاده وفضله الشعراء، وفى هذا يقول عبد الله بن أيوب- الشاعر التميمى:

لعمرك ما الأشراف فى كل بلدة ... وإن عظموا إلا لفضل صنائع
ترى عظماء الناس للفضل خشعا ... إذا مادنا والفضل لله خاشع
تواضع لما زاده الله رفعة ... وكل جليل عنده متواضع[4]

يقول الجهشيارى[5]: «ولما استقامت الأمور للمأمون رد التدبير إلى ذى الرياستين، وأمضاها على رأيه». ويقول الخطيب البغدادى[6]: «وغلب -أى الفضل- على المأمون». ويقول ابن الجوزى[7]: «وأنه -الفضل- يبرم الأمور على هواه، ويستبد بالرأى دونه».

وشاع هذا فى العراق، أن الفضل قد استبد بالأمور دون المأمون. وأنه

(١) الجهشيارى: الوزراء ص٣٠٦. (٢) المصدر السابق ص٣٠٧.
(٣) د/ العمرو (على عبد الرحمن): أثر الفرس السياسى فى العصر العباسى الأول- مطبعة الدجوى- مصر ط(١) سنة ١٩٧٩م- ص٣٢٧.
(٤) الجهشيارى: الوزراء ص٣٢٠، الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد ١٢/ ٣٤١، ابن خلكان: وفيات ٤/ ٤٣.
(٥) الوزراء ص٢٠٥. (٦) تاريخ بغداد ١٢/ ٣٤٠.
(٧) المنتظم ١٠/ ٧٣، ٧٤.

أنزله قصراً حجبه فيه عن أهل بيته وقواده، مما أثار استياء بنى هاشم ووجوه الناس فى العراق، وثارت القلاقل فى الأمصار[1]، وكان مما عزز مخاوف أهل بغداد خوفهم من احتمال نقل عاصمة الخلافة منهم إلى مرو، ولابد أن هذه المخاوف كانت أقوى عند الأسرة العباسية[2] التى استقرت وثبتت مكانها فى بغداد بقرب الخليفة[3].

وكان من أول الثورات التى قامت ضد المأمون لتقديمه العنصر الفارسى على العربى ثورة نصر بن شبث العقيلى[4] (١٩٨هـ / ٨١٣م)، وزادت نقمته بعد انتصار المأمون على الأمين[5] فقد رفض بيعة المأمون وثار فى نواحى كيسوم[6]، وتغلب على ما جاورها من البلاد، والتف حوله كثير من العرب، وحاول أن يتقرب إليه الطالبيون فرفض، وقال: «أنا أبايع بعض أولاد السوداوات فيقول إنه خلقنى ورزقنى؟ قالوا: فبايع لبعض بنى أمية، فقال: أولئك قد أدبر أمرهم، والمدبر لا يقبل أبداً، ولو سلم على رجل مدبر لأعدانى إدباره» وإنما هو آى فى بنى العباس، وإنما حاربتهم محاماة على العرب لأنهم يقدمون عليهم العجم»[7]. هكذا.

---

(١) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٢٨، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ٧٣، ٧٤، ابن خلدون: العبر ٣/ ٣٤٢، الخضرى (محمد بك) محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية -المكتبة التجارية- مصر سنة ١٩٧٠م -٢/ ١٧٧، د/ حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام السياسي- مكتبة النهضة المصرية- ط(١) سنة ١٩٨٣ -٢/ ٧٠.

(٢) كان عددها فى هذا الوقت ثلاثة وثلاثين ألفا. [المسعودى (أبو الحسن على ابن الحسين): [مروج الذهب -دار الأندلس- بيروت- بدون- ٣/ ٤٤٠.]

(٣) العلى (صالح أحمد): العراق فى التاريخ -المجمع العلمى العراقى -بغداد سنة ١٩٨٣م- ص٤٠٩.

(٤) نصر بن شبث العقيلى، من بنى عقيل بن كعب بن ربيعة، خرج على المأمون لتقديمه العنصر الفارسى، حتى تمكن عبد الله بن طاهر من القبض عليه (سنة ٢٠٩هـ). (ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٨٨ -٣٩٠، الزركلى: الأعلام ٨/ ٢٣، ٢٤).

(٥)د/ حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام ٢/ ٦٩، محمود شاكر: التاريخ الإسلامى -المكتب الإسلامى- بيروت- ط(٣) سنة ١٩٨٧ -٥/ ٢٠٥، د/ أحمد شلبى: موسوعة التاريخ الإسلامى ٣/ ١٧٥.

(٦) كيسوم: قرية من أعمال سيمساط، وفيها حصن كبير .(ابن عبد الحق: مراصد الإطلاع ٣/ ١١٩٢).

(٧) ابن الأثير: الكامل ٦/ ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٨، ابن خلدون: العبر ٣/ ٤٢١، وكلف طاهر بن الحسين بحربه حتى (سنة ٢٠٤هـ)، ومن بعده إبنه عبد الله بن طاهر الذى تمكن من محاصرة نصر (سنة ٢٠٩هـ)، وسلمه للمأمون. (ابن الأثير: الكامل ٦/ ٢١١، ٣٨٨، ٣٨٩، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٥٣).

وأراد الفضل أن يستفيد من نفوذ كلمته واستبداده بالأمر في دولة المأمون فزين له البيعة لعلى الرضا[1]. يقول ابن طباطبا[2]: «وكان الفضل بن سهل وزير المأمون هو القائم بهذا الأمر والمحسن له». وذلك لأن الفرس يعجبهم أن يكون إمام المسلمين علوياً، وطالما قاتلوا في سبيل رجوع السلطان إلى بني عليّ، وهذه فرصة يأخذون فيها الخلافة من غير حرب ولا قتال»[3]. ذلك أن الفرس كانوا يعتقدون أن العلويين هم وحدهم أحق بحمل التاج لصفتهم المشتركة من آل ساسان وآل على، لأن أولاد الحسين بن على من إبنه يزدجرد الثالث[4].

وكذلك كان يرمى الفضل بن سهل من وراء بيعة الرضا وتحويل الإدارة المركزية من العراق العربى إلى خراسان الفارسية إلى إحياء مجد القومية الفارسية التى بعثها أبو مسلم الخراسانى[5] في نفوس الفرس[6]. و يؤكد ذلك ما أورده الجهشيارى على لسان نعيم بن حازم للفضل فى حضرة المأمون «إنك إنما تريد أن تزيل الملك من بنى العباس إلى ولد على، ثم تحتال عليهم

---

(١) ولم تكن هذه المحاولة الأولى، فقد سبق الفضل فيها أبو سلمة الخلال عند قيامه بأمر أبى العباس السفاح (د/ سالم (السيد عبد العزيز): العصر العباسى الأول -مؤسسة شباب الجامعة -الأسكندرية- ١٣٩٨هـ -ص٩١٠٥).

(٢) الفخرى ص٢١٧.

(٣) الخضرى: محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية ٢/ ١٨١، د/ حسن محمود، د/ الشريف: العالم الإسلامي ص١١١، د/ ماجد (عبد المنعم): العصر العباسى الأول -الأنجلو المصرية- ١٩٧٣م -١/ ٣١٣، د/ سالم: العصر العباسى ص١٢٢.

(٤) د/ حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام السياسى ٢/ ١٨٦.

(٥) عبد الرحمن بن مسلم، وقيل عثمان. ولد (سنة ١٠٠هـ) بأصبهان، واتصل بإبراهيم بن محمد الإمام الذى كلفه بالدعوة في خراسان فقام بها أحسن قيام وكان مقدما عند أبى العباس، ثم تخوفه المنصور فقتله بالمدائن (سنة ١٣٧هـ). وهو من القادة الكبار، وكان فصيحا بالعربية والفارسية، داهية، راوية للشعر، فاتكا شجاعا، ذا عقل وحزم وتدبير، قليل الطمع. (انظر الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد ١٠/ ٢٠٧ -٢١١، ابن الأثير: الكامل ٥/ ٤٦٨- ٤٨٠، ابن خلكان: وفيات ٣/ ١٤٥ -١٥٥، ابن كثير: البداية ١٠/ ٦٧- ٧٢، الزركلى: الأعلام ٣/ ٣٣٨).

(٦) د/ سرور (محمد جمال الدين): الحياة السياسية في الدولة الإسلامية-دار الفكر العربى- ط(٥) سنة ١٩٧٥م- ص٢٠٦، د/ سالم: العصر العباسى ص٧٩، د/ شلبى: موسوعة التاريخ الإسلامى ٣/ ٣٣١، د/ الشامى(أحمد): الدولة العباسية فى العصر العباسى الأول -دار الإصلاح- الدمام- سنة ١٩٨٣م ص١٣٤.

فتصير الملك كسرويا، ولولا أنك أردت ذلك لما عدلت عن لبسة على وولده وهى البياض إلى الخضرة وهى لباس كسرى والمجوس»[١] وفى سبيل هذا أصدر الفضل -على لسان المأمون- أمرين أولهما تولية أخيه الحسن بن سهل[٢] جميع ما افتتحه طاهر بن الحسين من كور الجبال وفارس والأهواز والبصرة والكوفة وغيرها، وأن يتوجه إلى الرقة[٣] لمحاربة نصر بن شبث[٤]. ثانيهما إلى هرثمة بن أعين[٥] يأمره بالتوجه إلى خراسان[٦]. ولا شك أن الغرض من هذا واضح جلي. وهو اضعاف العنصر العربى والسيطرة عليه. وكان للفضل دور كبير فى إقدام المأمون على بيعة الرضا كما سيتضح فى الصفحات التالية إن شاء الله.

---

(١) الوزراء ص٣١٣.

(٢) الحسن بن سهل بن عبد الله السرخسى. ولد (سنة ١٦٦هـ)، وكان مجوسيا ثم هداه الله إلى الإسلام، وزر للمأمون، وهو أحد كبار القادة والولاة فى عصره. اشتهر بالذكاء المفرط والأدب والفصاحة والكرم. أصيب بمرض السوداء (سنة ٢٠٣هـ) فتغير عقله، ثم توفى (سنة ٢٣٦هـ) بسرخس. (انظر الخطيب البغدادى: تاريخ ٧/ ٣١٩- ٣٢٣، ابن خلكان: وفيات ٢/ ١٢٠- ١٢٣، ابن كثير: البداية ١٠/ ٣١٥، الزركلى: الأعلام ٢/ ١٩٢).

(٣) الرقة: مدينة مشهورة على الفرات، من ناحية الشرق، بينها وبين حران ثلاثة أيام، وقيل قامت على أنقاض مدينة كلينكس اليونانية القديمة. (ابن عبد الحق: مراصد الإطلاع ٢/ ٦٢٦، كى لسترنج: بلدان الخلافة -ص١٣٢، ١٣٣).

(٤) خليفة بن خياط (خليفة): تاريخ- تحقيق د/ أكرم العمرى- دار القلم- دمشق -ط(٢) سنة ١٩٧٢م- ص٤٦٨، ابن الأثير: الكامل ٦/ ١٩٨، أبو الفداء: المختصر ٢/ ٢١، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٤، الخضرى: محاضرات تاريخ الأمم الإسلا ية ٢/ ١٧٥، د/ سالم: العصر العباسى ص٨٠.

(٥) هرثمة بن أعين، أمير من القادة الشجعان. له عناية بالعمران. ولاه الرشيد مصر (سنة ١٧٨هـ)، ووجهه إلى إفريقية لإخضاع ثوراتها (سنة ١٧٩هـ) ثم طلب الإستعفاء فأعفاه هارون سنة (١٨١هـ) وولاه خراسان. وكان مع المأمون فى الفتنة التى قامت بينه وبين أخيه الأمين. توفى -أو قتل- سنة ٢٠٠هـ). (انظر: ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣١٤، ٣١٥، ابن العماد الحنبلى: شذرات ١/ ٣٥٨، الزركلى: الأعلام ٨/ ٨١).

(٦) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٢٧، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ٧٣.

ثانياً: احتواء ثورات العلويين[١]:

وقيل أن سبب بيعة المأمون للرضا محاولته إحتواء ثورات العلويين التى قامت ضده في أول خلافته[٢] والتى شملت كثيراً من أقطار الدولة، خصوصاً الرقعة العربية[٣] منتهزين فرصة التمزق الذى وقع فى البيت العباسى –بعد مقتل الأمين–، بحيث أصبح للعلويين فرصة لا تعوض، إذ المسألة عندهم لم تسو بعد بينهم وبين بنى عمومتهم[٤] ،مع ملاحظة أن العلويين فى هذه المرة –على عكس أمرهم فى بداية الدولة– لم يجمعوا على شخصية واحدة يلتفون حولها، ربما بسبب أن بيوتات العلويين أصبحت كثيرة، أو أنه لم توجد بينهم شخصية قوية فى مستوى الشخصيات العلوية فى أول عهد الدولة العباسية، ومع ذلك فليس من شك فى أن تعدد ثوراتهم بعد مقتل الأمين –(سنة ١٩٨هـ)– مباشرة دليل علي إجماعهم على ضرورة تنحية بنى عمومتهم الذين فازوا بالخلافة دونهم[٥].

ففى (سنة ١٩٨هـ/ ٨١٣م)[٦] وقيل (سنة ١٩٩هـ/ ٨١٤م)[٧]، وهو

(١) نقم العلويون على أبناء عمومتهم العباسيين حين تم الأمر لهم ونابذوهم واعتبروهم مغتصبين للخلافة، واستمر النزاع بينهم وبين العباسيين طوال العصر العباسى الأول حتى أصبحنا لا نقرأ تاريخ خليفة إلا ونعثر على وقائعه مع العلويين، فأحدثوا كثيراً من الاضطرابات فى الدولة العباسية. (د/ حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام ٢/ ١٢١، ١٢٢، د/ سرور: الحياة السياسية ص١٩٤– ٢٠٢).

(٢) د/ حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام ٢/ ١٨٩، د/ العبادى: فى العصر العباسى والفاطمى ص١٠٤، د/ الشامى: الدولة الإسلامية ص١٤٧، د/ اللميلم (عبد العزيز): العلاقات بين العباسيين والعلويين –مؤسسة الرسالة– بيروت– ط(١) سنة ١٩٨٨م –ص١٩٨، ١٩٩.

(٣) د/ ماجد: العصر العباسى الأول ١/ ٣١٢، ٣١٣.

(٤) د/ سرور: الحياة السياسية ص٢٠٤، د/ ماجد: العصر العباسى الأول ١/ ٣٠٧.

(٥) د/ ماجد: العصر العباسى الأول ١/ ٣٠٧، ٣٠٨.

(٦) اليعقوبى: تاريخ ٢/ ٤٤٥.

(٧) خليفة بن خياط: تاريخ ص٤٦٨، ابن الوردى: تتمة المختصر ١/ ٣١٧، الذهبى (أبو عبد الله محمد بن أحمد): العبر فى خبر من غبر–دار الكتب العلمية– بيروت– ط(١) سنة ١٩٨٥م –١/ ٢٥٦، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٢٤.

الصحيح، خرجت على المأمون أول ثورة علوية بقيادة ابن طباطبا[1] في العاشر من جمادى الآخرة بالكوفة[2]، يدعو إلى الرضا من آل محمد صلى الله عليه وسلم، والعمل بالكتاب والسنة، وكان القائم بأمره في الحرب أبو السرايا[3] وتمكنا -ابن طباطبا وأبو السرايا- من هزيمة زهير بن المسيب والاستيلاء على الكوفة- يوم الأربعاء آخر جمادى الآخرة- فأكثروا القتل وأخذوا كثيراً من الدواب والسلاح[4]، ونقشوا على الدراهم: **﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص﴾**.[5]

وفي الشهر التالي -رجب- توفي ابن طباطبا[6] فولى أبو السرايا مكانه علوياً آخر وهو محمد بن محمد[7]، واستمر في مواجهة الحسن بن سهل الذي جهز جيشاً آخر -بقيادة عبدوس المروزي -في أربعة آلاف- ولكنه هزم أيضا- يوم الأحد السابع عشر من رجب- وقتل عبدوس وتفرق معظم جنده، فدخل أبو السرايا البصرة وواسط[8] واستولى عليهما، ثم اتجه نحو المدائن

---

(1) محمد بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب. (خليفة بن خياط: تاريخ ص٤٦٨، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٠٢).
(2) كان عاملها من قبل الحسن بن سهل سليمان بن أبي جعفر المنصور. (ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٠٤، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٤).
(3) السرى بن منصور الشيباني، ثائر شجاع. قيل أنه من ولد هانئ بن قبيصة الشيباني. وكان في أول أمره وضيعا، ثم تغير حاله وأصبح من جملة القواد. قتله الحسن بن سهل (سنة ٢٠٠هـ). (انظر: ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٤، الزركلي: الأعلام ٣/ ٨٣).
(4) الطبري: تاريخ الأمم ٨/ ٥٢٨ -٥٣١، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٠٢ -٣٠٥.
(5) الطبري: تاريخ الأمم ٨/ ٥٣٠، المقدسي: البدء والتاريخ م٢ جـ٦/ ١٠٩، ابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ٧٤، ابن ظافر الأزدي (جمال الدين أبو الحسن): أخبار الدول المنقطعة -مكتبة الدار- المدينة المنورة- سنة ١٩٨٨م -ص١٥٠. والآية: سورة الصف: ٤.
(6) يقال أن أبا السرايا سمه، لأنه منعه من الغنائم التي حازوها من زهير، فعلم أنه لن يكون له أمر معه. (ابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ٧٤).
(7) محمد بن محمد بن زيد بن علي بن حسين بن علي بن أبي طالب (خليفة ابن خياط: تاريخ ص٤٦٠، الطبري: تاريخ الأمم ٨/ ٥٢٩).
(8) كان الوالي على واسط ونواحيها من قبل الحسن بن سهل عبد الله بن سعيد الحرشي. (ابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ٧٥).

واستولى عليها أيضا[(١)]، واستفحل أمر أبى السرايا فوجه إلى مكة حسين بن الحسين الأفطس[(٢)] ليأخذها ويقيم للناس الحج، فلم يقدر على دخولها فحج الناس هذه السنة -(سنة ١٩٩هـ/ ٨١٤م)- بلا إمام، إذ خرج عنها واليها العباسى داود بن عيسى رغبة فى عدم القتال عند بيت الله الحرام، وبعدها دخل الحسين الأفطس مكة[(٣)] .ووجه أبو السرايا أيضا محمد بن سليمان بن داود إلى المدينة فدخلها بدون قتال[(٤)].

وأمام كل هذا اضطر الحسن بن سهل إلى استمالة هرثمة بن أعين لقتال أبى السرايا، ولكنه امتنع فى البداية ثم أجاب، فتوجه إلى الكوفة (سنة ٢٠٠هـ/ ٨١٥م) ودار بينه وبين أبى السرايا عدة معارك تمكن هرثمة من إخراجه عن الكوفة -السادس عشر من المحرم - وأمن أهلها، ففر أبو السرايا إلى القادسية ومنها إلى واسط ثم إلى السوس ثم جلولاء، وفيها قبض عليه وعلى محمد العلوى حماد الكندغوش، وأرسل بهما إلى الحسن بن سهل الذى قتل أبا السرايا وصلبه بالنهروان- فى العاشر من ربيع الأول (سنة ٢٠٠هـ/ ٨١٥م)[(٥)]، وأمن محمد[(٦)] ،وقيل أقام عند المأمون نحو أربعين يوما على سبيل الإعتقال، ثم دست إليه شربة فكان يختلف كبده وحشوته حتى مات[(٧)]. وقال التميمى فى قتل الحسن بن سهل أبا السرايا:

---

(١) خليفة بن خياط: تاريخ ص٤٦٨ -٤٧٠، الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٢٨ -٥٣٥، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٤٢ -٢٤٤.

(٢) الحسين بن الحسن بن على بن أبى طالب. (المقدسى: البدء والتاريخ م٢ جـ٦/ ١١٠).

وقيل هو: محمد بن علي بن حسن بن حسين بن على بن أبى طالب . (خليفة ابن خياط: تاريخ ص٤٦٩، ابن ظافر الأزدى: أخبار الدول ص١٥١).

(٣) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٣١، ٥٣٢، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٠٥، ٣٠٦، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٥، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٤٣.

(٤) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٣٢، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٠٦.

(٥) خليفة بن خياط: تاريخ ص٤٦٨ -٤٧٠، اليعقوبى: تاريخ ٢/ ٤٤٧، الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٢٨ -٥٣٥، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ٧٣- ٨٣، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٠٢- ٣١٠، الذهبى: العبر ١/ ٢٥٦، ٢٥٧، أبو الفداء: المختصر ٢/ ٢١، ابن الوردى: تتمة المختصر ١/ ٣١٧/ ٣١٨، (انظر هذه الثورة بتفصيل دقيق فى: الأصفهانى: مقاتل الطالبين ص٥٢١- ٥٤٩).

(٦) اليعقوبى: تاريخ ٢/ ٤٤٧.

(٧) الأصفهانى: مقاتل الطالبيين ص٥٤٩.

ألم تر ضربة الحسن بن سهل   بسيفك يا أمير المؤمنينا
أدارت مرو رأس أبى السرايا   وأبقت عبرة للعابرينا[1]

وعلى الرغم من القضاء على ثورة أبى السرايا إلا أنه كان لنجاحه فى انتزاع الكوفة من يد العباسيين -كما سبق- أن انتشر العلويون فى أماكن متعددة وقاموا بالفتن والاضطرابات، فقد بعث أبو السرايا جموعا من العلويين بقيادة زيد بن موسى[2]، الذى هاجم مراكز العباسيين فى البصرة (سنة ٢٠٠هـ/ ٨١٥م)- واستعمل الشدة فى معاملتهم لدرجة أنه كان يأمر بحرق دورهم[3]، وكان إذا أتى بعباسى أحرقه بالنار[4]، ولذلك سمى «زيد النار»[5]، كما نهب أموال بنى العباس[6]، سوى ما أخذه من أموال التجار[7].

وأمام هذا أرسل إليه المأمون أخاه عليا الرضا ليرده عن ذلك، فجاءه وقال له: «ويلك يا زيد، فعلت بالمسلمين بالبصرة ما فعلت، وتزعم أنك ابن فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم! والله لأشد الناس عليك رسول الله صلى الله عليه وسلم، يا زيد ينبغى لمن أخذ برسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعطى به»،[8] ولكنه لم يقبل بنصيحة الرضا، حتى تمكن على بن أبى سعيد من هزيمته وأسره، فطلب الأمان فأمنه[9]. وهكذا أصبح العراق مسرحا لثورات العلويين، وكاد يخرج من يد الحسن بن سهل.

(١) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٣٥، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٢.
(٢) زيد بن موسى بن جعفر بن على بن الحسن بن على بن أبى طالب، وهو أخى على الرضا. (اليعقوبى: تاريخ ٣/ ٤٢٥، الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٣٥٣).
(٣) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٣٥، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ٨٣، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣١٠، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٦، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٤٤.
(٤) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٣٥٣، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣١٠.
(٥) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٣٥٣، الأصفهانى: مقاتل الطالبيين ص٥٣٤، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ٨٣، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣١٠، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٦.
(٦) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٣٥، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣١٠.
(٧) ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣١٠.
(٨) ابن خلكان: وفيات ٣/ ٢٧١، ابن العماد الحنبلى: شذرات ٢/ ٦.
(٩) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٣٥، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ٨٣، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣١٠، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٦.

ولم تقف ثورات العلويين عند العراق بل تعدته إلى الأقطار الأخرى كبلاد الحجاز، فقد خرج بمكة (سنة ٢٠٠هـ/ ٨١٥م)- الحسين الأفطس- من قبل أبي السرايا-، وتمكن من الاستيلاء عليها بعد انتهاء موسم الحج، ونزع عن الكعبة كسوة العباسيين وكساها ثوبين أرسلهما أبو السرايا عليهما شعار العلويين، وأخذ ما على أساطينها من الذهب -وهو شئ قليل جداً-، وقلع أصحابه شبابيكها[١]. كما سام العباسيين العذاب، وأقام لذلك داراً خاصة عرفت «بدار العذاب»، وجعل لها قيما من أهل الكوفة يدعى محمد ابن مسلمة[٢]. ولم يقدر سليمان بن داود أمير الحج في هذه السنة على دخول مكة والذهاب إلى عرفة، فوقف الناس بغير إمام[٣].

وفي السنة نفسها أيضا -(سنة ٢٠٠هـ/ ٨١٥م)- خرج بمكة محمد ابن جعفر[٤]، فإنه لما بلغ ابن الأفطس قتل أبي السرايا، ورأى تغير الناس عنه لسوء سيرته أتى -ومعه بعض أصحابه- محمد بن جعفر وأراد أن يبايعه فرفض[٥]. فلم يزل به هو وابنه على بن محمد حتى غلباه على رأيه، فبويع بالخلافة في ربيع الأول (سنة ٢٠٠هـ/ ٨١٥م)، وتسمى «بأمير المؤمنين» وساءت حالة مكة-جدا- بعد بيعته، حيث استبد به ابنه على وابن الأفطس، وارتكبا كثيرا من الفواحش والمنكرات، وشكا الناس إليه ذلك فأنكره. ثم تمكن جند من قبل هرثمة بن أعين بقيادة الجلودى من هزيمة العلويين ودخول مكة في جمادى الآخرة، وطلب محمد بن جعفر الأمان فأمنه

(١) الطبري: تاريخ الأمم ٨/ ٥٣٦، ٥٣٧، ابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ٨٢، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣١١، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٤٤.
(٢) الطبري: تاريخ الأمم ٨/ ٥٣٧..
(٣) خليفة بن خياط: تاريخ ص٤٧٠، المسعودي: مروج ٣/ ٤٤٠، ابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ٧٦.
(٤) محمد بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على بن أبي طالب. (المسعودي: مروج ٣/ ٤٣٩).
كان شيخا محببا إلى الناس، مفارقا لما عليه كثير من أهل بيته من سوء السيرة والنزوع إلى المخالفة، وكان يروى العلم عن أبيه جعفر، وكان يظهر زهدا كبيرا، حتى أنه كان يصوم يوما ويفطر يوما. (الطبري: تاريخ الأمم ٨/ ٥٣٧، الأصفهاني: مقاتل الطالبيين ص٥٣٧، ٥٣٨، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣١١). ولذا كان يلقب بالديباجة. (ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٤٤).
(٥) لأن والده جعفرا الصادق كان قد اعتزل منذ أيام الأمويين، وبقى على اعتزاله أيام العباسيين (د/ ماجد: العصر العباسي الأول ١/ ٣١٢).

الجلودى،وأرسله إلى الحسن بن سهل الذى أرسله بدوره إلى المأمون، فعفا عنه بعد أن كان قد خلع نفسه من البيعة[١].

أما المدينة فقد وثب بها محمد بن سليمان[٢] فاستولى عليها بغير قتال وأخذ فى طرد العباسيين عنها[٣].

وفى اليمن خرج إبراهيم بن موسى[٤]، وكان قد أتى إليها من مكة- وكان بها إسحق بن موسى[٥]، فلما بلغه قرب إبراهيم من صنعاء خرج عنها إلى مكة واستولى إبراهيم على اليمن (سنة ٢٠٠هـ / ٨١٥م)، وتسمى «بالجزار» لكثرة من قتل من الناس باليمن، وسبى وأخذ الأموال[٦]

ولم يتوقف عند هذا بل أرسل جيشاً من قبله إلى مكة- بقيادة بعض ولد عقيل بن أبى طالب- فاعترض قافله الحاج- ببستان بن عامر- واستولى على كسوة الكعبة، ونهب أموال التجار. فأرسل المعتصم- قائد وفد الحاج- الجلودى لقتاله فتمكن من استرداد كسوة الكعبة وبعض أموال التجار، وفر العقيلى إلى اليمن، وهلك بهض أصحابه فى الطريق.[٧]

ولعل الذى ساعد على انتشار ثورات العلويين بهذه الصورة[٨] ضعف

---

(١) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٣٦ -٥٤٠، الأصفهانى: مقاتل الطالبيين من ٥٣٧ -٥٤١، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣١١- ٣١٣، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٦، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٤٤، ٢٤٥.

(٢) محمد بن سليمان بن داود بن الحسن بن الحسن بن على على بن أبى طالب. (المسعودى: مروج ٣/ ٤٣٩).

(٣) خليفة بن خياط: تاريخ ص٤٦٩، المقدسى: البدء والتاريخ م٢ جـ٦/ ١١٠، ابن ظافر الأزدى: أخبار الدول ص١٥١، د/ الشامى: الدولة الإسلامية ص١٤٥.

(٤) إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد بن على بن الحسن بن على بن أبى طالب. (المسعودى: مروج ٣/ ٤٣٩، المقدسى: البدء والتاريخ م٢ جـ٦/ ١١٠).

(٥) إسحاق بن موسى بن عيسى بن محمد بن على بن عبد الله بن عباس، وهو عامل المأمون عليها (ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣١٠).

(٦) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٣٥، ٥٣٦، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ٨٣، ٨٤، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣١٠، ٣١١، أبو الفداء: المختصر ٢/ ٢٢، ابن الوردى: تتمة المختصر ١/ ٣١٨، ابن كثير: البداية ١/ ٢٤٦.

(٧) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٤٠، ٥٤١، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣١٣، ٣١٤، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٤٤.

(٨) أنظر: اليعقوبى: تاريخ ٢/ ٤٤٥، ٤٤٦.

هيبة الحكم الذى نتج عن الخلاف بين الأمين والمأمون، ثم بقاء المأمون مدة من الزمن (سنة ١٩٨- ٢٠٤هـ/ ٨١٣- ٨١٩هـ) بعيداً عن مركز الحكم فى مرو الأمر الذى أطمع الكثير من الطامحين إلى المخالفة وعدم الطاعة من العلويين وغيرهم[١].

إن سيطرة العلويين على هذه الأقطار -فترات مؤقتة- من العراق إلى الحجاز إلى اليمن، أزعج الخليفة المأمون وجعله يعمل فكره ويحاول إنقاذ الموقف الذى يزداد خطورة سنة بعد أخرى- (سنة ٢٠٠هـ/ ٨١٥م)- وما يدريه ماذا سيكون من العلويين بعد ذلك!. والحل- ولو مؤقتاً- أن يعمل على استقطابهم واحتوائهم، فهداه تفكيره- بعد مباركة الفضل- إلى عقد ولاية العهد لعلى الرضا.

وقد آتت هذه الفكرة ثمارها، فالعلويون دون شك- بعد علمهم برغبة المأمون فى ولاية العهد لعلوى- سكنت نفوسهم وهدأت ثورتهم، وأخذوا يفكرون جدياً فى الاتصال بالمأمون والإعتراف بخلافته مقرونة بالبيعة بولاية العهد لزعيم العلويين «على الرضا»[٢].

ثالثاً: ميل المأمون إلى العلويين:

إن بعض المصادر تؤيد القول بأن المأمون كان مخلصاً فى تودده للعلويين جاداً فى تولية على الرضا عهده، وأن الذى حمله على ذلك هو إفراطه فى التشيع، الذى اكتسبه من البيئة التى نشأ فيها، فإنه كان فى أول الأمر فى حجر جعفر البرمكى[٣]، ثم انتقل إلى الفضل بن سهل[٤]، بجانب أن أمه -مراجل- وزوجته- بوران- كانتا فارستين[٥]، وكلهم ممن يتشيع

(١) محمود شاكر: التاريخ الإسلامى ٥/ ٢٠٦.
(٢) د/ اللميم: العلاقات بين العباسيين والعلويين ص١٨١.
(٣) جعفر بن يحيى بن خالد البرمكي، أبو الفضل. ولد (سنة ١٥٠) في بغداد ونشأ بها، وكان أحد مشهورى البرامكة، ومتمكناً عند الرشيد حتى أنه كان يناديه يا أخي، ثم انقلب عليه وقتله (سنة ١٨٧هـ)، وهو من المشهورين بالفصاحة والبلاغة، والكرم. (انظر: الخطيب البغدادى: تاريخ ٧/ ١٥٢ -١٦٠، ابن الأثير: الكامل ٦/ ١٧٧-١٧٩، ابن خلكان: وفيات ١/ ٣٢٨- ٣٤٦، ابن كثير: البداية ١٠/ ١٩٤- ١٩٧، ابن العماد الحنبلى: شذرات ١/ ٣١١-٣١٤، الزركلى: الأعلام ٢/ ١٣٠).
(٤) الخضرى: محاضرات تاريخ الأمم ٢/ ١٨١.
(٥) د/ العبادى: فى التاريخ العباسى ص ١٠٣

-فاختمرت هذه الفكرة عنده. يقول السيوطى[1]: «وكان -أى المأمون- معروفاً بالتشيع،وقد حمله ذلك على خلع المؤتمن والعهد بالخلافة إلى على الرضا.

بل ويرى بعض المؤرخين أن المأمون لم يكن متشيعاً عادياً بل كان مفرطاً فى التشيع، حتى أنه هم بخلع نفسه وتفويض الأمر إلى الرضا[2]. ويستدلون على ذلك بما كان يراه المأمون من أن علياً -رضى الله عنه- أفضل الخلق بعد النبى صلى الله عليه وسلم، وأولى الناس بالخلافة بعده[3]. وأنه بعد مناظرة بين المأمون وبعض الفقهاء فى عصره، قال المأمون: «اللهم إنى أدينك بالتقرب إليك بحب علىّ وولايته»[4]. وأنه أمر مناديه -(سنة ٢١١هـ/ ٨٢٦م)- بأن ينادى: «برئت الذمة ممن يذكر معاوية بخير»[5]، أو يترحم عليه[6]، أو يفضله على أحد من الصحابة[7]. وقال فى هذا شعراً وهو:

أصبح دينى الذى أدين به ... ولست منه الغداة معتذرا
حب علىّ بعد النبى ولا ... أشتم صديقه ولا عمرا
ثم ابن عفان فى الجنان مع الـ ... أبرار ذاك القتيل مصطبرا
ألا ولا أشتم الزبير ولا ... طلحة إن قال قائل غدرا
وعائش الأم لست أشتمها ... من يفتريها فنحن منه برا[8]

بل وأوصى المأمون -عندما حانت ساعته- أخاه المعتصم بالعلويين وقال له: «يا أبا إسحاق عليك عهد الله وميثاقه وذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم لتقومن بحق الله فى عباده، ولتؤثرن طاعته على معصيته، إذا أنا نقلتها

---

(١) تاريخ الخلفاء ص٢٨٥.
(٢) السيوطى: تاريخ الخلفاء ص٢٨٥، القرمانى (أحمد بن يوسف): أخبار الدول وآثار الأول فى التاريخ -عالم الكتب- بيروت- ط(١) سنة ١٩٩٢م -٢/ ٩٧.
(٣) السيوطى: تاريخ الخلفاء ص٢٨٦، عبد الملك بن حسين (ابن عبد الملك): سمط النجوم العوالى فى أنباء الأوائل والتوالى- المطبعة السلفية- مصر- بدون- ٣/ ٣١٦.
(٤) ابن عبد ربه (أحمد بن محمد): العقد الفريد -دار الفكر- مصر- بدون ٥/ ٣١٨.
(٥) ابن عبد ربه: العقد ٥/ ٣٢٦، السيوطى: تاريخ الخلفاء ص٢٨٦.
(٦) ابن شاكر الكتبى: فوات ٢/ ٢٣٨.
(٧) المقدسى: البدء والتاريخ م٢ جـ٦ /١١٢.
(٨) ابن شاكر الكتبى: فوات ٢/ ٢٣٨، ابن كثير: البداية -ط دار الغد ١٩٩١م- ٥/ ٨١٤، عبد الملك بن حسين: سمط النجوم ٣/ ٣١٧.

من غيرك إليك. قال اللهم نعم. قال: هؤلاء بنو عمك من ولد أمير المؤمنين عليّ فأحسن صحبتهم وتجاوز عن مسيئهم، وأقبل من محسنهم، ولا تغفل صلاتهم فى كل سنة عند محلها، فإن حقوقهم تجب من وجوه شتى»[1].

فهل كان الخليفة المأمون متشيعاً فعلاً، وعليه أراد نقل الخلافة إلى العلويين فى شخص على الرضا؟ يميل بعض المؤرخين القدامى إلى هذا الرأي[2]، أما المحدثون فلا يرون هذا، وأن الأمر -من وجهة نظرهم- لا يعدو أكثر من العطف والتسامح معهم فقط[3]، وأن المأمون لم يرد من عطفه عليهم إلا أن يتلافى مغبة السياسة القاسية التى سلكها أباؤه العباسيون نحوهم[4] يقول ابن العماد الحنبلى[5]: «وكان ميل المأمون للعلويين اصطناعاً ومكافأة لفعل على -كرم الله وجهه- لما ولى الإمامة لبنى هاشم خصوصاً بنى العباس».

ويرى البعض الأخر أنها نظرة تتسم بالتقدير والاحترام لا أقل ولا أكثر[6]، ونوع منه المرونة معهم، يقول د/ سالم[7]: «فمازال -الفضل... بالمأمون.... ينفره من آله العباسيين الذين خرجوا عليه فى بغداد مستغلاً فى ذلك ما كان يتحلى به المأمون من مرونة تجاه العلويين».

وكان عطفه وميله إلى العلويين فى الفترة الأولى من حكمه فى مرو- (سنة ١٩٨- ٢٠٣هـ/ ٨١٣- ٨١٨م)، فلما عزم على المسير إلى بغداد تخلص من الرضا[8]، وهو السبب المباشر فى إلصاق تهمة التشيع به لعهده إليه.

---

(١) ابن الأثير: الكامل ٦/ ٤٣١، د/ سالم: العصر العباسى الأول ص١٢٤.
(٢) انظر ص: ١٦.
(٣) د/ سرور: الحياة السياسية ص٢٠٧.
(٤) د/ العبادى: فى التاريخ العباسى ص١٠٣، د/ اللميلم: العلاقات بين العباسيين والعلويين ص١٩٩.
(٥) شذرات الذهب ٢/٣.
(٦) د/ اللملم: العلاقات بين العباسيين والعلويين ص١٩٩.
(٧) العصر العباسى الأول ص٨٤.
(٨) د/ حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام ٢/ ٦٧.

وهنا – كما يذكر البعض– تبدو مهارة المأمون السياسية، لأنه رأى كثيراً من الناس يلتفون حول العلويين، فأعلن أنه يرى أن الخلافة يجب أن تكون للعلويين من بعده، وأنه كان من الخطأ تقديم آل العباس على آل على، فليس من المصلحة أن نظل سادرين فى الخطأ الذى وقع فيه الآباء بسبب خداع البطانة، أما وقد انجلت المسألة فلابد من تسليم الحق لأصحابه ووضع الأمر فى نصابه(١).

وأرى أن الخليفة لم يكن متشيعاً لأسباب

منها أنه لو كان كذلك لتنازل فوراً عن الخلافة لعلى الرضا وولاه مكانه، ولم يحدث هذا وكل ما ذكرته المصادر أنه هم بذلك دون اتخاذ أية خطوات فعلية فى هذا الأمر. وحتى ولاية العهد للرضا سيأتى –إن شاء الله خلال الصفحات القادمة– أنه لما سئل– من بعض أهله– عن سببها أجاب بأنه نوع من البر بآل على ورد الجميل نظير تولية على –رضى الله عنه– بعض بنى العباس فى أثناء خلافته.

ومنها أن الأخطار التى كان سيتعرض لها المأمون من قبل العباسيين –لو علموا بحقيقة تشيعه– لا تؤدى إلى إنهاء خلافته فحسب بل إنهاء حياته، فبسبب بقائه فى مرو وتحكم الفضل فيه ثاروا عليه وبايعوا إبراهيم بن المهدى،(٢) فما بالنا لو علموا بتشيعه!.

ويخيل إلى أن المأمون لو كان متشيعاً وحمله هذا على ولاية العهد لعلوى – كالرضا– وتولى هذا العلوى أمر الدولة لخرج عليه كثير من العلويين نظراً لاختلافهم فى مسألة الإمامة ولتعرضت الدولة الإسلامية للخطر، وهل كان هذا يغيب عن ذهن المأمون؟.

ومنها أن المأمون وغيره من الخلفاء العباسيين كان لديهم ما يشبه

(١) د/ اللميلم: العلاقات بين العباسيين والعلويين ص١٨٠، ١٨١.

(٢) إبراهيم بن محمد المهدى، العباسى الهاشمى، أبو إسحاق، ويقال له ابن شكلة– نسبة إلى أمه– ولد سنة (١٦٢هـ) فى بغداد، وولاه الرشيد أمر دمشق، وبايعه أهل بغداد بالخلافة (سنة ٢٠٢هـ)، وقاتل الحسن بن سهل، ثم قبض عليه المأمون وعفا عنه، توفى (سنة ٢٢٤هـ) وكان فصيح اللسان شاعراً. (انظر: الخطيب البغدادى: تاريخ ٦/ ١٤٢ – ١٤٨، ابن خلكان: وفيات ١/ ٣٩– ٤٢، الزركلى: الأعلام ١/ ٥٩، ٦٠).

القناعة أنه لا يمكن أن يقود الدولة الإسلامية ويتولى زمامها علوى، وأنهم دأبوا على الثورات فقط نظراً لالتفاف الناس حول بعض زعمائهم، ثم تخليهم عنهم فجأة وعدم استقرار الأمور لهم، وأيقن بهذه الحقيقة الرضا نفسه -كما سيأتى إن شاء الله- فى رفضه للبيعة مرتين حين عرضها عليه الفضل -مرة- وحين عرضها المأمون -مرة أخرى-، وحتى لما قبل بها صرح بأن الأمور لن تستقيم له وأنه قبلها امتثالاً للأمر فقط.

وأما ما ورد في بعض كلامه الذى يصرح فيه بحب على بن أبى طالب -رضى الله عنه- وأنه أفضل الخلق بعد النبى صلى الله عليه وسلم- وهذه درجة من التشيع-، وكذلك ما ورد فى شعره بهذا المعنى، فلا استبعد أن بعض الشيعة استغل مرونة المأمون مع العلويين وكتب هذا الكلام والشعر على لسانه فنقله عنهم بعض المؤرخين. وما أكثر ما قاله الشيعة على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حق علىّ مع أنه لم يقله.!

والخلاصة أن المأمون كان سنيا مخلصاً ولم يتشيع، وكل ما فى الأمر أنه كان يعطف على العلويين ويقدرَ بعضهم، وليس هذا بالسبب الذى يحمله على نقل الخلافة إليهم.

رابعاً: رد الجميل:

وانطلاقاً من السبب السابق -عطف المأمون على العلويين- فقد قيل إن الذى حمله على ولاية الرضا عهده مكافأة العلويين ورد الجميل إليهم نظير ما فعله على -رضى الله عنه- بالعباسيين فى خلافته. وجاء هذا على لسان المأمون حين سألته زينب بنت سليمان[1]- بعد دخوله بغداد (سنة ٢٠٤هـ / ٨١٩م)- وقالت له: يا أمير المؤمنين ما الذى دعاك إلى نقل الخلافة من بيتك إلى بيت على؟ قال: يا عمة إنى رأيت عليا حين ولى الخلافة أحسن إلى بنى العباس،فولى عبد الله البصرة، وعبيد الله اليمن، وقثم سمرقند، وقيل البحرين[2]،- وهو الصحيح-، ومعبدا مكة[3]، وما ترك أحداً إلا ولاه، وما

(١) زينب بنت سليمان بن على بن عبد الله بن عباس. وكانت فى طبقة أبى جعفر المنصور، وكان العباسيون يقدرونها. (ابن طباطبا: الفخرى ص٢١٩، ابن العماد الحنبلى: شذرات ٢/ ٣).

(٢) ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ١٢٧، ابن طباطبا: الفخرى ص٢١٩، السيوطى: تاريخ الخلفاء ص٢٦٢، عبد الملك بن حسين: سمط النجوم ٣/ ٣١٥.

(٣) ابن الجوزى: المنتظم ١٢٨/١٠، السيوطى: تاريخ الخلفاء ص٢٨٦، عبد الملك ابن حسين: سمط النجوم ٣١٥/٣٢.

رأيت أحداً من أهل بيتى حين أفضى الأمر إليهم كافأوه على فعله فى ولده، فأحببت أن أكافئه على إحسانه[1]. ثم قال:

فولى بنى العباس ما اختص غيرهم ... ومن منه أولى بالتكرم والمنن
فأوضح عبد الله بالبصرة المهدى ... وفاض عبيد الله جوداً على اليمن
وقسم عمال الخلافة بينهم ... فلازلت مربوطاً بذا الشكر مرتهن[2]

فقالت له زينب: إنك على بر أولاد على بن أبى طالب والأمر فيك أقدر منك على برهم والأمر فيهم[3]، وزاد ابن العماد الحنبلى[4]: فلا تطمعن أحدا فينا. فقال المأمون: يا عمة والله ما كلمنى أحد فى هذا المعنى بأوقع من كلامك، ولا يكون إلا ما تحبون.

والسؤال الذى يطرح نفسه: هل من أجل رد الجميل والمكافأة تنقل الخلافة من بيت إلى بيت، دون النظر فى عواقب ما سيترتب على ذلك؟ الجواب المنطقى لا، لأن العباسيين لن يرضوا بهذا مما سيعمل على إتساع شقة الخلاف بينهم وبين أبناء عمومتهم من العلويين، وسيقاتل العباسيون -دون شك- من أجل استرداد الخلافة- كما فعل العلويون- كلما سنحت لهم الفرصة، مما يجعل الدولة مسرحاً للصراع بين الفريقين.

خامساً: صفات الرضا التي تؤهله للخلافة:

ومن العوامل التى حملت المأمون على البيعة لعلى الرضا، أنه كان قد استعرض الفتن التي قامت فى الدولة الإسلامية من عهد على -رضى الله عنه- إلى يومه، فرآها فرقت كلمة المسلمين على حين كان من الواجب عليهم أن يتحدوا ويتركوا التنافس على الخلافة جانباً ويصرفوا جهودهم إلى تنظيم أمورهم الداخلية وعلاقاتهم الخارجية، ولو ساروا فى هذا السبيل لأصبحوا قوة لا يستهان بها ولتوطدت سلطتهم فى البلاد التى فتحوها. لكن

---

(١) ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ١٢٧، ابن طباطبا: الفخرى ص٢١٩، السيوطى: تاريخ الخلفاء ص٢٦٢.
(٢) ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ١٢٨.
(٣) ابن طباطبا: الفخرى ص٢١٩، السيوطى: تاريخ الخلفاء ص٢٦٢، عبد الملك ابن حسين: سمط النجوم ٣/ ٣١٥.
(٤) شذرات ٢/ ٣.

التنازع بين البيتين العباسي والعلوى قطع أوصال الدولة الإسلامية وشغل الخلفاء بإخماد ثورات العلويين عن القيام بإصلاح حال المسلمين، فرأى المأمون إزاء هذه الحال أنه من الخير أن يفتح الطريق أمام البيتين العباسي والعلوى فيختار أحسنهم، وبذلك يتيسر لهذين البيتين التعاون لمصلحة المسلمين[١]، وبهذا تبرأ ذمته - كما زعم- [٢].

وعليه فقد نظر المأمون فى أعيان البيتين فلم يجد أحداً أفضل ولا أروع ولا أعلم[٣]، ولا أدين من على الرضا، فلذلك عقد له العهد من بعده[٤]. خصوصاً وقد عرف على- بالمدينة حيث يقيم- بتقواه وعلمه وفتواه[٥].

وقد ورد تفصيل أكثر لصفات الرضا- التى أهلته لولاية العهد فى نص كتاب بيعة المأمون له، وفيه: «ومعملا فى طلبه والتماسه من أهل بيته من ولد عبد الله بن العباس وعلى بن أبى طالب فكره ونظره حتى استقصى أمورهم بمعرفته، وابتلى أخبارهم مشاهدة.........، فكانت خيرته بعد استخارته لله وإجهاده نفسه فى قضاء حقه وبلاده من البيتين جميعا «على بن موسى بن جعفر.........»، : لما رأى من فضله البارع، وعلمه الناصع، وورعه الظاهر، وزهده الخاص، وتخليه عن الدنيا، وتسلمه من الناس، وقد استبان له ما لم تزل الأخبار عليه متواطئة، والألسن عليه متفقة، والكلمة فيه جامعة، ولما لم يزل يعرفه من الفضل يافعاً وناشئاً، وحدثاً وكهلاً، فعقد العقد والخلافة من بعده إيثاراً لله والدين، ونظراً للمسلمين، وطلباً للسلامة، وثبات الحجة والنجاة فى اليوم الذى يقوم فيه الناس لرب العالمين»[٦].

---

(١) د/ سرور: الحياة السساسية ص٢٠٦، ٢٠٧.

(٢) ابن طباطبا: الفخرى ص٢١٧.

(٣) ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٢٦، ابن خلكان: وفيات ٣/ ٢٧٠، ابن العبرى (غريغوريوس المطلى): تاريخ مختصر الدول- دار المسيرة- بيروت- بدون- ص١٣٤.

(٤) ابن طباطبا: الفخرى ص٢١٧.

(٥) ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ١١٩، ١٢٠، د/ ماجد: العصر العباسى الأول ١/ ٣١٤.

(٦) انظر نص كتاب البيعة للرضا فى: ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ٩٤ - ٩٧، القلقشندى (أبو العباس أحمد بن على): صبح الأعشى - نشر وزراة الثقافة والإرشاد - مصر - بدون- ٩/ ٣٦٥.

ويبين ابن الجوزى الغرض من اختيار المأمون لعلى الرضا والبيعة له، مما جاء فى كتاب العهد -أيضا- على لسان المأمون: «...... وينصبه علما لهم، ومفزعا فى جمع ألفتهم، ولم شعثهم، وحقن دمائهم، والأمن بإذن الله من فرقتهم، وفساد ذات بينهم، واختلافهم، ورفع نزغ الشيطان وكيده عنهم.....»[1].

ولكن غاب عن المأمون أن الخلاف لا ينقطع بهذا الحل، وأن عصبية كل من العلويين والعباسيين لبيتهم مصدر إثارة الفتن والقلاقل[2].

ولا شك أن غرض المأمون كما وضح من كتاب العهد حسن وطيب، وهو لم شمل الأمة باجتماع البيتين العباسى والعلوى، وحقن دمائهم وإصلاح ذات بينهم. لكن -كما سبق- لن يرضى العباسيون بتحويل الخلافة عنهم، ولو افترضنا جدلاً أنها نقلت عنهم سيقاتلون فى سبيل استردادها كما فعل العلويون.

أما ما يتمتع به على الرضا من الصفات المتعددة والتى أهلته لولاية العهد، فيرد عليه بالقول: ألم يكن فى العباسيين -وهم يومئذ كثيرون جداً- من توجد فيه هذه الصفات- أو أكثرها- فيعهد إليه بدلاً من أخيه المؤتمن الذى له عهد من والده الرشيد؟ يخيل إلى أن هذا بعيد.

سادسا: أسباب أخرى:

وهناك أسباب أخرى فى بيعة المأمون لعلى الرضا:

منها رواية انفرد بها القفطى، ولعله أراد أن يثبت بها أن المأمون كان أكثر دهاء من وزيره الفضل بن سهل[3]، إذ يقول: «.... وكان المأمون قد رأى آل أمير المؤمنين على بن أبى طالب -رضى الله عنه- متخفين خوفاً من المنصور ومن جاء بعده من بنى العباس، ورأى العوام قد خفيت عنهم أمور بالاختفاء، فظنوا بهم ما يظنون بالأنبياء، ويتفوهون فى صفتهم بما يخرجهم عن الشريعة من التغالى. فأراد معاقبة العامة على هذا الفعل. ثم فكر أنه إذا

---

(١) المنتظم ١٠/ ٩٦.
(٢) د/ سرور: الحياة السياسية ص٢٠٧.
(٣) د/ اللميلم: العلاقات بين العباسيين والعلويين ص١٩٦.

فعل هذا بالعوام زادهم إغراء به، فنظر فى هذا الأمر نظراً دقيقاً وقال: لو ظهروا للناس ورأوا فسق الفاسقين وظلم الظالمين لسقطوا من أعينهم ولانقلب شكرهم ذما، ثم قال: إذا أمرناهم بالظهور خافوا واستتروا وظنوا بنا سوءا، وإنما الرأى أن نقدم أحدهم ونظهر لهم إماماً. فإذا رأوا هذا أنسوا وظهروا وأظهروا ما عندهم من الحركات الموجودة فى الآدميين، ويتحقق للعوام حالهم وما هم عليه مما خفى بالاختفاء. فإذا تحقق ذلك أزلت من أقمته ورددت الأمر إلى حالته الأولى. وقوى هذا الرأى عنده، وكتم باطنه عن خواصه، وأظهر للفضل بن سهل أنه يريد أن يقيم إماماً من آل أمير المؤمنين -على بن أبى طالب -صلوات الله عيله- هكذا- وفكر هو وهو فيمن يصلح، فوقع إجماعهما على على الرضا فإذا الفضل بن سهل فى تقرير ذلك وترتيبه، وهو لا يعلم باطن الأمر....»[١].

ويعقب د/ اللميلم على رواية القفطى بقوله هذه العبارات التى قالها عن المأمون لو صدقت لكانت أصابع الاتهام موجهة ضد المأمون، والمأمون وحده هو الذى يقول: فإذا تحقق ذلك أزلت من أقمته ورددت الأمر إلى حالته الأولى، وها هو يقيم فعلاً -كما سيأتى إن شاء الله- عليا الرضا وليا للعهد، ولا يلبث ولى العهد هذا أن يموت فجأة[٢] والمأمون فى طريقه إلى بغداد»[٣].

ويقول أيضا: «ألا يمكن أن تكون تلك القصة موضوعة وذلك لتبرئة الفضل بن سهل من محاولته تحويل الخلافة إلى العلويين عندما أشار على المأمون بهذا[٤] وتحميل الخليفة المأمون مسئولية ذلك؟ ويجيب على نفسه بأن الاحتمال وارد.[٥].

وأضيف: أن المأمون ليس فى حاجة إلى مثل هذا الأمر، لأن أماكن تجمع العلويين -من مقدميهم وعامتهم- فى هذا الوقت كانت معروفة وهى العراق- وخاصة الكوفة- والحجاز واليمن، ويستطيع ولاته التصدى لهم، وقد

---

(١) نقلا عن: د/ حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام ٢/ ١٨٨.
(٢) انظر ص: ٤٠- ٤٦ من هذا البحث.
(٣) العلاقات بين العباسيين والعلويين ص١٩٧.
(٤) انظر: السبب الأول فى ولاية المأمون عليا الرضا العهد. ص٣-٩.
(٥) د/ اللميلم: العلاقات بين العباسيين والعلويين ص١٩٧.

حدث هذا فعلاً فى ثورات العلويين السابقة من ابن طباطبا -بمساعدة أبى السرايا- فى الكوفة، إلى زيد بن موسى فى البصرة، إلى محمد بن جعفر فى الحجاز، إلى إبراهيم بن موسى فى اليمن.

وكذلك لأن مبادئ العلويين معروفة للجميع -وغالب الناس ينكرونها- وخاصة غلاتهم- ولا يقرونها، وإلا فلو كان لهم قاعدة عريضة بين الناس لتمكنوا من أخذ الخلافة التى يقاتلون فى سبيلها منذ العصر الأموى إلى خلافة المأمون -وما بعدها أيضا-.

ومن أسباب بيعة الرضا أيضا، أن المأمون أراد بها كسب العنصر العربى إلى صفه، فقد أدرك المأمون أن حكمه لا يمكن أن يصبح مستقراً إذا ظل قائماً على العنصر الفارسى، وأنه لابد له من ضم العرب إلى جانبه والاعتماد عليهم، ولما كان العباسيون والعلويون فى العراق قد أظهروا عدم تأييدهم له-

لوقوعه تحت سيطرة الفرس بزعامة الفضل بن سهل، حتى آثر البقاء فى مرو- لذلك أستدعى عليا الرضا، وهو علوى من أهل الحجاز معروف- كما سبق- بنبل الخلق وعدم الإنغمار فى الأحداث السياسية، وجعله وليا لعهده، وأراد بذلك أن يظهر ميله إلى الإستناد إلى العرب والإعتماد على آل البيت فيضمن تأييد العرب والعلويين له، ويضعف المعارضين له منهم ويفككهم[1]. ولو أراد المأمون هذا فعلاً لتحقق له بشرط- دون اللجوء إلى ولاية العهد وإخراجها عن بيته -وهو ترك خراسان -الفارسية- والانتقال إلى العراق- العربية حاضرة الأباء والأجداد-، فقد كان بقاؤه فى مرو (١٩٨- ٢٠٤هـ/ ٨١٣- ٨١٩م) أحد الأسباب الرئيسية فى اضطراب بغداد وخروجها عليه.

وقيل أيضا إن المأمون أراد من بيعته للرضا صرف الناس عما كانوا يتكلمون فيه من قتل الخليفة الأمين، وأن هذا من حرب الإشاعات التى كلف الفضل بن سهل دعاته بإطلاقها فى أنحاء الدولة لاكتساب عناصر جديدة إلى صف المأمون بعد مقتل الأمين. فكان من الحكمة فى نظر المأمون ورجاله أن يلفقوا هذا الخبر وأن ينقلوا الرأى العام عن التفكير فيه وهو حادث مقتل الأمين إلى موضوع آخر لا يقل عنه خطورة إن لم يزد عليه، وهو تنحية

---

(١) العلى: العراق فى التاريخ ص٤١٠، ٤١١.

البيت العباسى كلية عن النفوذ وإمارة المؤمنين ونقل الرئاسة العليا للدولة إلى العنصر المضطهد وهم العلويون.

وبهذا استطاع المأمون فى أغلب الظن أن يحول التفكير لدى الرأى العام الإسلامى عن موضوع قتل الخليفة الأمين إلى أمر آخر أشد خطراً وهو نقل الخلافة إلى العلويين. تلك فى الواقع سياسة بارعة إلى حد كبير. سيما وأن فئة من الرأى العام فى ذلك الوقت كانت تعطف على العلويين وتتشيع وبخاصة من الفرس.

إذا فقد كانت سياسة المأمون -الفضل- فى هذا الموضوع سياسة ذات اتجاهين:

أحدها: تسكين الفتنة التى نشبت بعد قتل الأمين. وثانيهما: كسب عطف الرأى العام الإسلامى على المستويين العربى والفارسى، وقد تمكن فعلاً من إحراز نجاح كبير فى هذا المجال[1].

ومع تقديرى لهذا الرأى إلا أنه يجب أن يؤخذ فى الاعتبار أن مقتل الأمين كان (سنة ١٩٨هـ / ٨١٣م)، والبيعة للرضا (سنة ٢٠١هـ/ ٨١٦م)، أى بعد أربع سنوات تقريباً، ويبدو لى أنها كافية لأن يكون حدث مقتل الأمين قد تباعد زمنه وليس له تأثير كبير فى الرأى العام وقت البيعة.

وكذلك لم تكن البيعة من «حرب الإشاعات»، بل كانت حقيقة واقعة وكتب المأمون كتاب ولاية العهد للرضا، وبايع الناس والقواد، مما يبعد عنها صفة الإشاعة.

تحليل تاريخي:

هذه تقريباً آراء المؤرخين -القدامى والمحدثين- فى دوافع بيعة المأمون لعلى الرضا، وأقوى هذه الأسباب- من وجهة نظرى- السببان الأول -وهو دور الفضل بن سهل -والثالث- وهو مرونة المأمون مع العلويين- فقد كان المأمون مدة بقائه فى مرو واقعا تحت سيطرة الفرس بقيادة الفضل بن سهل- (١٩٨- ٢٠٢هـ) كوالده الرشيد حين سيطر البرامكة على الفترة الأولى من حكمه (١٧٠- ١٨٧هـ)، والفرس يعجبهم -فعلا- أن يكون الخليفة علويا

(١) انظر: د/ اللميلم: العلاقات بين العباسيين والعلويين ص١٨٩، ١٩٠.

نظرا لمصاهرة الحسين بن على لهم وما يعتقدونه فى نظرية وراثة الملك. ومن جانب آخر كان الفضل يريد أن يعيد مجد الفرس القديم بواسطة العلويين- كما سبق على لسان نعيم بن خازم-.

وساعد الفضل على تنفيذ هدفه مرونة المأمون وعطفه على العلويين، نظير ما اكتسبه المأمون منذ صغره- من البيئة التى نشأ فيها فقد كان فى أول أمره فى حجر جعفر البرمكى، ثم انتقل إلى الفضل بن سهل، ومعروف أن الإنسان ابن البيئة فى الغالب-، بجانب أن أمه وزوجته كانتا فارسيتين، فلا شك أن المأمون تأثر بهؤلاء جميعا وما يعتقدونه من فكر شيعى، مما جعل المأمون يعطف على العلويين ويقدرهم، فليس من الصعوبة بمكان إذا زين له الفضل البيعة من بعده لعلوى أن يستجيب لهذه الفكرة.

البيعة (سنة ٢٠١هـ/ ٨١٦م):

وعليه فقد أرسل المأمون- (سنة ٢٠٠هـ/ ٨١٥م)- رجاء بن أبى الضحاك[١] وفرناس[٢] وقيل ياسر الخادم[٣] لإحضار على الرضا -ومعه بعض آل أبى طالب- من المدينة المنورة[٤] وجئ بهم فعلاً إلى مرو فأنزلهم المأمون داراً، وأنزل عليا الرضا دارا خاصة به[٥] ،وأمر بإكرامه والقيام على خدمته على أكمل وجه[٦].

ثم طلب المأمون الفضل والحسن ابنى سهل وأخبرهما بعزمه على توليه

---

(١) رجاء بن أبى الضحاك الجرجانى، أحد عمال الدولة العباسية، ولى ديوان الخراج فى أيام المأمون، ثم ولى خراج دمشق فى أيام المعتصم، وخراج الأردن أيام الواثق، قتل فى دمشق (سنة ٢٢٦هـ) بواسطة على بن إسحاق عامل الواثق. (الطبرى: تاريخ الأمم -دار المعارف سنة ١٩٦٧م- ١/ ١١، ابن عساكر: تهذيب تاريخ دمشق: الشيخ عبد القادر بدران- دار المسيرة- بيروت- بدون- ٥/ ٣١٩، ٣٢٠، الزركلى: الأعلام ٣/ ١٧، ١٨).

(٢) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٤٤، ابن العمرانى (محمد بن على): الإنباء فى تاريخ الخلفاء- تحقيق: قاسم السامرائى- دار العلوم- الرياض سنة ١٩٨٢م- ص٩٨، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣١٩. (ولم أعثر له على ترجمة فيما تحت يدى).

(٣) المسعودى: مروج ٣/ ٤٤٠، (ولم أعثر له على ترجمه فيما تحت يدى).

(٤) اليعقوبى: تاريخ ٢/ ٤٤٨، ابن العمرانى: الإنباء ص٩٨.

(٥)الأصفهانى: مقاتل الطالبيين ص٥٦٢.

(٦) المسعودى: مروج ٣/ ٤٤١، ابن خلكان: وفيات ٣/ ٢٧٠.

الرضا عهده، —ولا يستبعد أن يكون هذا من تخطيط الفضل ليظهر أن المأمون هو الذى يزيد ذلك—. واختلف الأخوان فى الرأى، فقاوم الحسن الفكرة أشد مقاومة، وحذر المأمون مغبة الأخذ بهذه السياسة لما فيها من تحويل الخلافة إلى العلويين، فقال له المأمون: «إنى عاهدت الله أن أخرجها إلى أفضل آل أبى طالب إن ظفرت بالمخلوع— يعنى أخاه الأمين— وما أعلم أحدا أفضل من هذا الرجل —أى الرضا—»[1]. أما الفضل فقد وافق المأمون، لأنه المحرض والساعى لهذا الأمر من الأصل.

وطلب المأمون نعيم بن خازم لمشاورته لأنه من وجوه الناس، وله سابقة ورياسة، فأحضره الفضل فعرفه المأمون بما عزم عليه، ورغبه فيه وذكره ما يلزم من الانقياد له، فأبى نعيم وبين خطورة تحويل الخلافة من العباسيين إلى العلويين، فكلمه الفضل كلاماً يجمع بين اللين والغلظة. فقال له نعيم مبيناً سبب حرصه— أى الفضل— على هذه البيعة: «إنك إنما تريد أن تزيل الملك عن بنى العباس إلى ولد علىّ، ثم تحتال عليهم، فتصير الملك كسرويا، ولولا أنك أردت ذلك لما عدلت عن لبسة على وولده— وهى البياض— إلى الخضرة، وهى لباس كسرى والمجوس.....»[2].

ثم أقبل نعيم على المأمون وقال له: «الله الله يا أمير المومنين، لا يخدعنك عن دينك وملكك، فإن أهل خراسان لا يجيبون إلى بيعة رجل تقطر سيوفهم من دمه.....»، فأمره المأمون بالإنصراف ولم يظهر له غضباً، ثم شاور فيه الفضل— صاحب الكلمة العليا فى الدولة— فأشار عليه بإخراجه عن خراسان، فذهب إلى بغداد[3].

وبعد الاستقرار على أمر البيعة للرضا أرسل المأمون الحسن والفضل لعرضها عليه فرفضها فما زالا به وهو يمتنع، فتهدده أحدهما —ولا شك أنه الفضل— وقال له: إن فعلت وإلا فعلنا بك وصنعنا، وأخبره أن المأمون أمر بضرب عنقه إن رفض[4] فوافق مرغما. وحاول على الرضا الامتناع عن قبول

---

(١) الأصفهانى: مقاتل الطالبيين ص٥٦٢، ٥٦٣، د/ حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام ٢/ ١٨٥.
(٢) الجهشيارى: الوزراء ص٣١٢، ٣١٣.
(٣) الجهشيارى: الوزراء ص٣١٣، ٣١٤.
(٤) الأصفهانى: مقاتل الطالبيين ص٥٦٣.

البيعة مرة ثانية عند المأمون، وقال له: يا أمير المؤمنين، إن هذا الأمر لا يتم فأعفني منه[1] فتهدده المأمون أيضا وقال له: إن عمر - رضى الله عنه- جعل الشورى فى ستة...، وقال: من خالف فاضربوا عنقه، ولابد من قبول ذلك[2].

وربما كانت أسباب رفض الرضا- فى بداية الأمر- أن ولاية العهد فى بنى العباس كانت غير مستقرة منذ قيام دولتهم، فكيف تستقر له وهو العلوى ومن غير ولد العباس؟. وكذلك بسبب ما أصاب والده موسى الكاظم[3]، من تعذيب وسجن على يد الخليفة المهدى ثم الرشيد من بعده، حتى توفى وهو فى السجن (سنة ١٧٩هـ) أو (سنة ١٨٣هـ). وكذلك لأن العلويين عموما كانوا لا يثقون فى بنى عمومتهم العباسيين منذ انفرادهم بالدولة ولعبت أزمة عدم الثقة عند علىّ الرضا دورها فرفض أو اعتذر[4] ولكنه عاد وأجاب، وقال: «إنى قد أجبت امتثالاً للأمر وإن كان الجفر والجامعة[5] يدلان على ضد ذلك»[6].

ثم أعلن الفضل بن سهل نيابة عن الخليفة المأمون ولاية العهد لعلى الرضا بعد المأمون- ولعل فى هذا ما يدل على حرص الفضل عليها-، وبعد أسبوع- الخميس التالى- أقيم احتفال كبير[7]، حضره القواد والقضاة

---

(١) ابن العمرانى: الإنباء ص٨٩.
(٢) الأصفهانى: مقاتل الطالبيين ص ٥٦٣.
(٣) موسى بن جعفر الصادق بن محمد الباقر، أبو الحسن، سابع الأئمة الإثنى عشر عند الإمامية. ولد فى الأبواء (سنة ١٢٨هـ)، وكان من سادات بنى هاشم، ومن أعبد أهل زمانه، حتى كان يدعى بالعبد الصالح، كما كان أحد كبار العلماء الأجواد.
أقدمه المهدى بغداد ثم رده إلى المدينة، ثم أقدمه الرشيد البصرة (سنة ١٧٩هـ) وحبسه فيها مده، ثم نقله إلى بغداد فتوفى بها فى نفس السنة. (انظر: الخطيب البغدادى: تاريخ ١٣/ ٢٧- ٣٢، ابن خلكان: وفيات ٥/ ٣٠٨-٣١٠، الزركلى: الأعلام ٧/ ٣٢١).
(٤) د/ ماجد: العصر العباسى الأول ١/ ٣١٤، ٣١٥، د/ الشامى: الدولة الإسلامية ص١٤٧، ١٤٨.
(٥) كتابان للشيعة (انظر: الصفاد «أبو جعفر محمد بن الحسن»: بصائر الدرجات-مؤسسة الأعلمى- طهران- ط(١) ص١٧٢).
(٦) ابن طباطبا: الفخرى ص٢١٧.
(٧) الأصفهانى: مقاتل الطالبيين ص٥٦٣، د/ حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام ٢/ ١٨٦.

وغيرهم من وجوه الناس لأخذ البيعة، فكان أول من بايعه العباس بن المأمون[١]، ثم تابعه العباسيون والعلويون، ثم القواد والجند[٢]، وعامة الناس. ولقب «بالرضا من آل محمد صلى الله عليه وسلم»[٣]، وذلك يوم الثلاثاء[٤] الثاني من رمضان (سنة ٢٠١هـ/ ٨١٦م)[٥]، ثم وزعت الجوائز والخلع على كبار رجال الدولة مع منحهم عطاء سنة[٦].

وطلب المأمون من على الرضا أن يقول كلمة بهذه المناسبة، فقال بعد حمد الله والثناء عليه: «إن لكم علينا حقا برسول الله -صلى الله عليه وسلم-، ولكم علينا حق به فإذا أديتم ذلك وجب علينا الحق لكم». ولم يذكر غير هذا[٧].

وكتب المأمون كتاباً[٨] بيّن فيه الصفات المتعددة التي يتمتع بها على الرضا والتي أهلته للخلافة، وأنه أفضل الموجودين من البيتين العباسي والعلوي. فرد عليه الرضا بكتاب يثني فيه على الخليفة المأمون لأنه بعهده له وصل رحمه. واوضح الرضا أيضا أنه سيعمل- إذا آلت إليه الخلافة- بطاعة الله وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم-، وسيتخير الكفاة للعمل، وأنه يأخذ بهذا عهداً على نفسه، وإن حاد عنه فيستحق التغيير. وفي نهاية الكتاب يشهد الله على نفسه بما فيه[٩]. وشهد الشهود على الكتابين - كتاب المأمون ورد الرضا عليه -، كالفضل بن سهل، ويحيى بن أكثم[١٠]، وعبد الله بن

---

(١) الأصفهاني: مقاتل الطالبيين ص٥٦٣، ٥٦٤.

(٢)د/ ماجد: العصر العباسي الأول ١/ ٣١٥.

(٣) ابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ٩٣، ابن طباطبا: الفخري ص٢١٧، أبو الفداء: المختصر ٢/ ٢٢، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٧.

(٤) وقيل يوم الإثنين. (ابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ٩٤). وقيل السابع من رمضان. (اليعقوبي: تاريخ ٢/ ٤٤٨).

(٥) الطبري: تاريخ الأمم ٨/ ٥٤٤، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٢٦، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٧.

(٦) الأصفهاني: مقاتل الطالبيين ص٥٦٣.

(٧) االمصدر السابق ص٥٦٤.

(٨) انظر نص هذا الكتاب في: ابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ٩٤-٩٧، القلقشندي: صبح الأعشى ٩/ ٣٦٥.

(٩) ابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ٩٨.

(١٠) يحي بن أكثم بن محمد بن قطن الأسيدي المروزي، أبو محمد، قاض رفيع القدر، من نبلاء الفقهاء، يتصل نسبه بأكثم بن صيفي حكيم العرب،==

طاهر[1]، وثمامة بن أشرس[2]، وبشر بن المعتمر[3]، وحماد بن النعمان[4].

== ولد بمرو، واتصل بالمأمون أيام مقامه بها فولاه قضاء البصرة (سنة ٢٠٢هـ)، ثم قضاء القضاة ببغداد، وأضاف إليه تدبير دولته، وغلب على المأمون حتى لم يتقدمه عنده أحد. وله غزوات ضد الروم (سنة٢١٦هـ). عزله المعتصم عن القضاء ورده المتوكل ثم عزله (سنة ٢٤٠هـ)، فعزم على المقام بمكة، فلما كان بالربذة توفي بها (سنة ٢٤٢هـ). (الخطيب البغدادي: تاريخ- المكتبة السلفية- المدينة المنورة- بدون- ١٤/ ١٩١- ٢٠٤، ابن الأثير: الكامل- دار الكتب العلمية- بيروت ١٩٨٧م- ٦/ ١٢٧، الذهبي: تاريخ الإسلام- دار الغد سنة ١٩٩٦م- ٧/ ٣٣٩- ٣٤٣، الزركلي: الأعلام ٨/ ١٣٨).

(١) عبد الله بن طاهر بن الحسين بن مصعب بن زريعة الخزاعي بالولاء، أبو العباس. أمير خراسان، ومن أشهر الولاة في العصر العباسي ولي إمرة الشام مدة، ونقل إلى مصر(سنة ٢١١هـ) فأقام بها سنة، ثم نقل إلى الدينور، ثم ولاه المأمون خراسان، فظهرت كفاءته فكانت له طبرستان وكرمان وخراسان والري والسواد وما يتصل بذلك من الأطراف، واستمر إلى أن توفي بنيسابور، وقيل بمرو (سنة ٢٣٠هـ) وأعجب المؤرخون بأعماله، وللشعراء فيه مدائح كثيرة، وكان المأمون كثير الإعتماد عليه. (الطبري: تاريخ الأمم -دار المعارف- ٩/ ١٣١، الخطيب البغدادي: تاريخ- المكتبة السلفية- المدينة المنورة- ٩/ ٤٨٣- ٤٨٩، ابن الأثير: الكامل- دار الكتب العلمية سنة ١٩٨٧م- ٦/ ٨٢، ابن كثير: البداية- دار الغد سنة ١٩٩٠م- ٥/ ٨٤٨).

(٢) ثمامة بن أشرس النميري، أبو معن، من كبار المعتزلة، وأحد الفصحاء البلغاء المتقدمين، كان له اتصال بالرشيد، ثم المأمون، وأراد المأمون أن يستوزره فاستعفاه، ومن تلاميذه الجاحظ، وعده المقريزي في رؤساء الفرق الهالكة، وأتباعه يسمون «الثمامية» نسبة إليه، وقال ابن حزم: كان ثمامة يقول: «إن العالم فعل الله بطباعه» توفي سنة ٢٣١هـ. (الخطيب البغدادي: تاريخ- المكتبة السلفية- المدينة المنورة- ٧/ ١٤٥- ١٤٨، الذهبي: تاريخ الإسلام- دار الغد ١٩٩٦م- ٦/ ٢١١- ٢١٣، الزركلي: الأعلام ٢/ ١٠٠، ١٠١).

(٣) بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، أبو سهل. فقيه معتزلي مناظر، من أهل الكوفة، قال الشريف المرتضي: «يقال: أن جميع معتزلة بغداد كانوا من مستجيبيه» وتنسب إليه طائفة البشرية، وله مصنفات في الإعتزال منها قصيدة أربعين ألف بيت- فيما يقال- رد فيها على جميع المخالفين. توفي ببغداد سنة ٢١٠هـ. (الذهبي: تاريخ الإسلام- دار الغد سنة ١٩٩٦م- ٦/ ٣٣، الزركلي: الأعلام ٢/ ٥٥).

(٤) ابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ٩٨، ٩٩، ولم أعثر له على ترجمة فيما تحت يدي من مصادر.

وفى سبيل تأكيد هذه البيعة أمر المأمون بطرح السواد شعار العباسيين واستبدل الخضرة به فى اللباس والأعلام وغير ذلك[1]. فبعد عن شعار العباسيين- السواد- وشعار العلويين- وهو البياض[2]- وربما كان هذا لأن اللون الأخضر يوصف بأنه لون لباس كسرى والمجوس[3].

ويرجح أنه كان للفضل بن سهل- الفارسى- دور فى اختيار هذا اللون.

كما أمر بضرب اسمه على الدراهم والدنانير. والدعاء له على المنابر بعده[4].

ودعا إبراهيم بن موسى بن جعفر- أخو الرضا- لأخيه فعلا فى مكة (سنة ٢٠٢هـ/ ٨١٧م)،- وهو الذى حج بالناس فى هذه السنة[5]- وكان متغلبا على مكة.

كما زوج المأمون ابنته حبيبة للرضا (٢٠٢هـ/ ٨١٧م)(٦). وزوج محمد بن على الرضا إبنته الثانية أم الفضل(٧)، ولم يكن هذا- من وجهة نظرى من باب تأكيد بيعة الرضا بقدر ما هو حب وتقدير من المأمون للرضا وابنه.

(١) خليفة بن خياط: تاريخ ص٤٧٠، الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٥٤، الخطيب البغدادى: تاريخ ١٠/ ١٨٤، ابن العمرانى: الإنباء ص٩٨، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٢٦، ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول ص١٣٤، ابن طباطبا: الفخرى ص٢١٧.

(٢) الجهشيارى: الوزراء ص٢٥٦.

(٣) د/ماجد: العصر العباسى الأول ١/ ٣١٦.

(٤) اليعقوبى: تاريخ ٢/ ٤٤٨، المسعودى: مروج ٣/ ٤٤١، الأصفهانى: مقاتل الطالبيين ص٥٦٥، ابن العمرانى: الإنباء ص٩٨، ابن خلكان: وفيات ٣/ ٢٦٩، السيوطى: تاريخ الخلفاء ص٢٨٥.

(٥) المسعودى: مروج ٣/ ٤٤١، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ١١٠، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٤٥٠، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٩.

(٦) المقدسى: البدء والتاريخ م٢ جـ٦/ ١١٠، ابن العمرانى: الإنباء ص٩٨، ابن ظافر الأزدى: اخبار الدول ص١٥٢، ابن خلكان: وفيات ٣/ ٢٦٩، ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول ص١٣٤، ابو الفداء: المختصر ٢/ ٣٣.

(٧) المسعودى: مروج ٣/ ٤٤١، الأصفهانى: مقاتل الطالبيين ص٥٦٥، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ١٠٩، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٢٤٩، ابن العماد الحنبلى: شذرات ٢/ ٣.

وأرسل المأمون ببيعة الرضا مع عيسى الجلودى إلى مكة- وكان متغلباً عليها إبراهيم بن موسى- ومعه الخضرة، فخرج إبراهيم وتلقاه، وبايع الناس للرضا فى مكة، ولبسوا الأخضر[1].

كما أرسل إلى الحسن بن سهل- والى العراق- يأمره بأن يأخذ من عنده من أصحابه، والجند، والقواد، وبنى هاشم وأهل بغداد جميعاً بالبيعة للرضا، ولبس الخضرة[2].

وكان كتاب المأمون إليهم: «فبايعوا معشر بيت أمير المؤمنين ومن بالمدينة من قواده وجنده، وعامة المسلمين «الرضا» من بعده، على اسم الله وبركته وحسن قضائه لدينه وعباده، بيعة مبسوطة إليها أيديكم، منشرحة لها صدوركم، عالمين بما أراد أمير المؤمنين بها، وآثر طاعة الله والنظر لنفسه ولكم فيها، شاكرين الله على ما ألهم أمير المؤمنين......»[3]. فأجاب بعضهم وامتنع البعض الآخر، وقال: لا تخرج من ولد العباس، وإنما هذا دسيس من الفضل بن سهل، ومكثوا على ذلك أياما، وتكلم بعضهم إلى بعض، وقالوا: نولى بعضنا ونخلع المأمون، وكان أشدهم فيه منصور وإبراهيم إبنا المهدى[4].

ومع هذا ربما رجع المأمون إلى صوابه وقرر -بينه وبين نفسه عدم نقل الخلافة إلى العلويين عندما انتدب عليا الرضا ليصلى بالناس ذات يوم عيد، فخرج علىّ يرتدى ببياض- شعار العلويين- وهو يمشى إلى المسجد، فلما رآه الناس هرعوا إليه يقبلون يديه ويلتفون حوله، فأسرع بعض حاشية المأمون إليه وقالوا له: يا أمير المؤمنين تدارك الناس واخرج وصل بهم، وإلا خرجت الخلافة منك الآن، فحمله هذا على الخروج بنفسه، وجاء مسرعاً والرضا لم يخلص إلى المصلى لكثرة ازدحام الناس عليه فتقدم المأمون وصلى بالناس[5] وهذا-دون شك- سيجعله يفكر- فيما بعد- فى التخلص من ولاية عهده للرضا.

---

(١) اليعقوبى: تاريخ ٢/ ٤٤٩.

(٢) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٥٤، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٢٦.

(٣) انظر: القلقشندى: صبح الأعشى ٩/ ٣٣٦.

(٤) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٥٤،٥٥٥، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٣٦، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٤٧.

(٥) ابن العمرانى: الإنباء ص٩٨،٩٩، د/ الشامى: الدولة الإسلامية ص١٤٩.

الموقف في بغداد

كانت بغداد منذ الفتنة بين الأمين والمأمون غير مستقرة، وزادت إضطراباً بعد بقاء المأمون في مرو (سنة ١٩٨- ٢٠٤هـ)- بعيداً عن حاضرة آبائه وأجداده، واستبداد الفضل بن سهل به، ومما زاد الطين بلة ولاية الحسن بن سهل العراق وعدم رضاء الناس عن ولايته، وموت هرثمة بن أعين بواسطة آل سهل، مما أشعل فتيل الاضطراب والثورة في بغداد، ففي (سنة ٢٠٠هـ/ ٨١٥هـ) وثب الحربية- الجند- ببغداد على الحسن بن سهل، وقالوا: لا نرضى حتى يخرج الحسن بن سهل عن بغداد، وانتهبوا الكرخ[١]، وأخرجوا على بن هشام والى بغداد من قبل الحسن[٢]، ففر إلى المدائن، ثم إلى واسط[٣]، ولم يقدر الحسن بن سهل على فعل شئ معهم.

وراود أهل بغداد المنصور بن المهدى على أن يبايعوه بالخلافة، ولقبوه (بالمرتضى)[٤]، فامتنع عن ذلك، وقال: أنا خليفة أمير المؤمنين حتى يقدم أو يولى من أحب. فرضوا بذلك- مؤقتاً- وقالوا: «لا نرضى بالمجوسى بن المجوسى الحسن بن سهل، ونطرده حتى يرجع إلى خراسان»[٥]. فقبل وتولى أمر بغداد، إلا أنها كانت خالية من جيش قوى يأخذ على أيدى المفسدين من أهليها، فنتج عن ذلك الفساد الشديد[٦].

وفي السنة التالية- (سنة ٢٠١هـ/ ٨١٦م)- اشتد أذى فساق بغداد وشطارها[٧] على الناس، حتى قطعوا الطريق وأخذوا النساء والصبيان علانية، ونهبوا القرى. كما كانوا يجبون المارة في الطريق والسفن وعلى الظهر،

(١) الطبرى: تاريخ الأمم ٥٤٣/٨، ٥٤٤، ابن الأثير: الكامل ٣١٥/٦، ٣١٦.
(٢) الطبرى: تاريخ الأمم ٥٤٦/٨، ابن كثير: البداية ٢٤٧/١٠.
(٣) اليعقوبى: تاريخ ٤٥٠/٢، الطبرى: تاريخ الأمم ٥٤٦/٨.
(٤) ابن الجوزى: المنتظم ٩٢/١٠، الذهبى: العبر ٢٦٢/١، ابن العماد الحنبلى: شذرات ٢/٢.
(٥) الطبرى: تاريخ الأمم ٥٤٩/٨، ابن الجوزى: المنتظم ٩٢/١٠، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٢٣.
(٦) الخضرى: محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية ١٧٩/٢، ١٨٠.
(٧) الشطار: جمع شاطر، وهو الخبيث الفاجر. ويقال: شطر الرجل أهله أى نزح عنهم وتركهم مراغما، أو مخالفا، وأعياهم خبثا. (ابن منظور (محمد بن مكرم): لسان العرب- دار الجيل- بيروت- ١٩٨٨م- ٣/ ٣١٥، المعجم الوسيط- دار الفكر- بدون- ١/ ٤٨٢).

ويخفرون[1] البساتين، ولا سلطان يمنعهم[2]، وعلى الجملة يصور الذهبي حال بغداد المضطربة بقوله: «وجرت بالعراق حروب شديدة، وأمور مزعجة عجيبة، وحاصل القصة أن أهل بغداد أصابهم بلاء عظيم في هذه السنوات- (١٩٨- ٢٠١هـ)- حتى كادت تتداعى بالخراب، وجلا خلق من أهلها عنها بالنهب والسلب والغلاء وخراب الدور»[3].

فلما رأى الناس استشراء البلاء وضعف السلطان عن حمايتهم قام صلحاء كل ربض ودرب فمشى بعضهم إلى بعض، وقالوا: إنما في الدرب الفاسق والفاسقان إلى العشرة وقد غلبوكم وأنتم أكثر منهم فلو اجتمعتم حتى يكون أمركم واحدا لقمعتم هؤلاء الفساق. فقام رجل يدعى «خالد الدريوش»- من أهل الأنبار- فدعا جيرانه وأهل محلته إلى أن يعاونوه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فأجابوه إلى ذلك وشد على من يليه من الفساق وأهل الفساد فمنعهم مما كانوا يصنعون، فامتنعوا عليه فقاتلهم وأخذ بعضهم فضربهم وحبسهم ورفع أمرهم إلى السلطان- وكان لا يرى من حقه الخروج عليه- .ثم قام من بعده رجل آخر يدعى (سهل بن سلامة الأنصاري)- من أهل خراسان- ودعا إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر -أيضا- وكان على العكس من الدريوش يرى من حقه الخروج على السلطان-، وعلق مصحفا في عنقه ودعا أهل محلته للأخذ على أيدي الفساق، وجعل له ديوانا يثبت فيه من أتاه منهم فبايعه على ذلك خلق كثير، ثم طاف بغداد أسواقها ودروبها وطرقها، ومنع الخفارة، فخافه الفساق وارتعدوا[4].

ويعلق الشيخ الخضري على ما قام به الدريوش وسهل بقوله: «ونحن نرى أن عمل هذين الرجلين وتكوين هذه الجمعية -تسمى بالمطوعة- من

---

(١) الخفارة: أي الحراسة مقابل مبلغ من المال. (ابن منظور: لسان العرب ١/ ٨٦٥، المعجم الوسيط ١/ ٢٤٦). والمراد إجبار صاحب المزرعة على قبول الخفارة، وإلا تسلط عليها الزبانية فنهبوها.

(٢) الطبري: تاريخ الأمم ٨/ ٥٥١- ٥٥٣، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٢٤، ٣٢٥.

(٣) العبر ١/ ٢٦٢، ٢٦٣.

(٤) الطبري: تاريخ الأمم ٨/ ٥٥١- ٥٥٣، ابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ٩٢، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٢٤، ٣٢٥، أبو الفداء: المختصر ٢/ ٢٢.

أحسن ما يفكر فيه العقلاء فى مثل ظروفهم، لأن ذلك منع من وجود الفتنة الأهلية التى تقارن هذه المفاسد عامة»[1].

بيعة إبراهيم بن المهدي (سنة ٢٠٢هـ/ ٨١٧م):

وفى محاولة من أهل بغداد -عامة- ومن العباسيين -خاصة- لإنقاذ الموقف المتردى فى بغداد -بعد بيعة الرضا- اختاروا إبراهيم بن المهدى، وبايعوه بالخلافة -[2]، يوم الجمعة الخامس من المحرم سنة (٢٠٢هـ/ ٨١٧م)[3]. ولقبوه (بالمبارك)[4]. وقيل (بالمرتضى)[5].

واشتهر (بالخليفة السنّى)، لأن المأمون فى نظر أهل بغداد صار شيعيا، بسبب تولية عهده الرضا. وكان شعار أنصار إبراهيم: يا إبراهيم يا منصور، ولا طاعة للمأمون. ولبسوا السواد شعار العباسيين، ورفضوا شعار المأمون الجديد- الخضرة-.[6] وكان الساعى فى هذه البيعة الفضل ابن الربيع[7]، وقيل السندى، وصاحب المصلى، ونصير الوصيف[8]، وكان المتولى لأخذ هذه البيعة المطلب بن عبد الله بن مالك[9].

وظل إبراهيم بن المهدى فى الخلافة- إن صح هذا التعبير- سنة وأحد

---

(١) محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية ٢/ ١٨١.

(٢) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٥٥-٥٥٧، ابن العمرانى: الإنباء ص٩٨، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ١٠٤، ١٠٥، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٢٧، ٣٤١، ابن طباطبا: الفخرى ٢١٨، أبو الفداء: المختصر ٢/ ٢٢، ٢٣، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٧.

(٣) المسعودى: مروج ٣/ ٤٤١، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ١٠٧، ابن خلكان: وفيات ٣/ ٢٧٠.

(٤) المقدسى: البدء والتاريخ م٢ جـ٦/ ١١١، ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول ص١٣٤، ابن ظافر الأزدى: أخبار الدول ص١٥٢، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٤١، ابن الوردى: تتمة المختصر ١/ ٣١٩.

(٥) اليعقوبى: تاريخ ٢/ ٤٥١، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ١٠٧.

(٦) ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٤٧، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٤٩.

(٧) ابن العمرانى: الإنباء ص١٠٠.

(٨) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٥٧، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ١٠٥، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٤١، أبو الفداء: المختصر ٢/ ٢٣.

(٩) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٥٧، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ١٠٥، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٤١. ولم أعثر للمطلب على ترجمة فيما تحت يدى من مصادر.

عشر شهرا[١]، حاول خلالها إصلاح فساد بغداد فوعد الجند رزق ستة أشهر- لتسكينهم- وأمن الكوفة، وولى على الجانب الغربى من بغداد العباس ابن الهادى، وعلى الجانب الشرقى إسحاق بن الهادى[٢]، وقال إبراهيم فى هذا:

ألم تعلمـــوا يا آل فــــهــــر بأننى   شريت بنفسى دونكم فى المهالك[٣]

ومع هذا فإن الأمور لم تستقر لإبراهيم، فقد عادت بغداد إلى الاضطراب مرة ثانية- أو قل إنه لم يتوقف، بل سكنت بعض الشئ-، فقد حارب إبراهيم سهل بن سلامة- الذى كان يرى الخروج على السلطان -، حتى تم القبض عليه فى نفس السنة- (٢٠٢هـ/ ٨١٧م)- وحبس[٤]. وكذلك وقع القتال بين إبراهيم -الخليفة الجديد- والحسن بن سهل -والى العراق- السابق من قبل المأمون[٥]، كما خرج على إبراهيم بالكوفة أخ لأبى السرايا، وأعلن الدعوة العلوية بها[٦]، وكذلك خرج عليه الخوارج بقيادة مهدى بن علوان.[٧]

وتحدث الناس فى جيش المأمون فى خراسان بهذه الحال المضطربة فى بغداد ولم يقدروا على إبلاغه بها- وكان الفضل بن سهل قد عمل على إخفائها عنه-، فطلبوا من على الرضا- ولى عهده- أن يقوم بهذه المهمة، فدخل الرضا على المأمون وأخبره بما فيه الناس من الفتنة والاضطراب، وبما كان الفضل بن سهل يستر عنه من الأخبار، وأن أهل بيته قد بايعوا لإبراهيم

(١) المقدسى: البدء والتاريخ م٢ جـ٦/ ١١١.
(٢) خليفة بن خياط: تاريخ ص٤٧٠، أبو الفداء: المختصر ٢/ ٢٣، ابن الوردى: تتمة المختصر ١/ ٣١٩، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٨، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٤٧.
(٣) الطبرى تاريخ الأمم ٨/ ٥٥٧.
(٤) ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ٩٣، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٤٥، ٣٤٦، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٨.
(٥) المقدسى: البدء والتاريخ م٢ جـ٦/ ١١١، ابن شاكر الكتبى: فوات ٢/ ٢٣٧، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٤٧، ٢٤٨.
(٦) ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٤٦، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٨، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٤٩.
(٧) ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٨.

ابن المهدى بالخلافة، فقال له المأمون: إنما بايعوه ليكون أميراً لهم يقوم بأمرهم على ما أخبره به الفضل. فأعلمه أنه قد كذبه وغشه، وأن الحرب قائمة بين إبراهيم والحسن بن سهل، وأن الناس ينقمون عليك مكان الفضل وأخيه الحسن ومكانى ومكان بيعتك لى من بعدك، وسمى له عدة من القواد يشهدون بما قال(١)، فاحضرهم المأمون وسالهم عما أخبره به الرضا فطلبوا الأمان أولاً- حتى لا يتعرضوا لأذى الفضل- فأمنهم(٢)، فأخبروه بصدق كلام الرضا وأن أهل بغداد قد بايعوا لإبراهيم بن المهدى بالخلافة وليس بالإمرة، ويسمونه الخليفة السنّى، ويتهمونك بالرفض لمكان على بن موسى منك وبيعتك له وتحويل الخلافة إلى العلويين(٣).

كما أخبروه بما موه عليه الفضل فى أمر هرثمة، وأن هرثمة إنما قد كان جاءك ناصحا يبين لك ما يجب أن تعمل، وأن الفضل دس إليه من قتله، وأنك إن لم تتدراك الأمر خرجت الخلافة منك ومن أهل بيتك. كما أوضحوا له أن من أسباب النقمة عليك أيضا موقفك من طاهر بن الحسين، الذى أبلى فى طاعتك ما أبلى، حتى إذا ما وطأ الأمر أخرج من ولاية العراق، -وتوابعها- وصير فى زاوية من الأرض بالرقة، وقد قلت عليه الأموال حتى ضعف أمره فشغب عليه جنده، وأنه لو كان على خلافتك ببغداد لضبط أمرها ولم يجترأ عليه بمثل ما اجترئ به على الحسن بن سهل، وأن الدنيا قد تفتقت أخبارها، وفى النهاية طلبوا منه الخروج إلى بغداد سريعاً حتى يستدرك أمره.(٤)

ولما تحقق المأمون مما أخبره به على الرضا- وبعض القواد- أمر بالرحيل إلى بغداد، واستخلف على خراسان غسان بن عباد- ابن عم الفضل بن

---

(١) منهم: يحيى بن معاذ، وعبد العزيز بن عمران، وغيرهما. (ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٤٦، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٤٩).

(٢) ابن طباطبا: الفخرى ص٢١٨، ٢١٩، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٨.

(٣) ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٤٧، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٤٩.

(٤) ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ١٠٨، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٤٦، ٣٤٧، ابن طباطبا: الفخرى ص٢١٨، ٢١٩، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٨، ٢٤٩، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٤٩.

سهل-[1]، وقيل رجاء بن أبي الضحاك[2]، ولما وصل سرخس[3]، أمر بقتل الفضل بن سهل الذى ثقل أمره عليه[4]، وزاحمه في دولته وخصوصياته[5]، وحمله على البيعة لعلى الرضا[6]، وكذبه وغشه[7]. وظهرت صراحة نزعته الفارسية[8]، فقتل في الثاني من شعبان (سنة ٢٠٢هـ/ ٨١٧م)[9]، وبنهاية الفضل بن سهل تنفس المأمون الصعداء، وتخلص من اليد القوية المتسلطة عليه، وبدأت خلافته الحقيقية من (سنة ٢٠٣هـ/ ٨١٨م)، وأصبح زمام الأمور كلها في يده، ولعل هذا أراح أهل بغداد بعض الشئ.

نهاية علي الرضا (سنة ٢٠٣هـ/ ٨١٨م):

ولما وصل المأمون طوس[10] وقعت حادثة أخرى- اتهم بها المأمون أيضا- وهي وفاة على الرضا- ولى العهد- في آخر صفر (٢٠٣هـ/ ٨١٨م)[11] فصلى عليه المأمون ودفنه عند قبر أبيه الرشيد[12].

---

(١) أبو الفداء: المختصر ٢/٢٣، ابن الوردى: تتمة المختصر ١/ ٣١٩، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٤٩.
(٢) اليعقوبي: تاريخ ٢/ ٤٥٢.
(٣) سرخس، سرخس: مدينة قديمة بنواحي خراسان، بين نيسابور ومرو، في وسط الطريق بينهما، وهي كبيرة واسعة، ويقل بها وجود الماء. (ابن عبد الحق: مراصد الإطلاع ٢/ ٧٠٥، كي لسترنج: بلدان الخلافة الشرقية ص٤٣٧، ٤٣٨).
(٤) ابن خلكان: وفيات ٤/ ٤٤.
(٥) د/ العمرو: أثر الفرس السياسي ص١٣١.
(٦) ابن طباطبا: الفخري ص٢١٧.
(٧) الطبرى: تاريخ الأمم ٨/ ٥٢٨، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ٧٣، ٧٤.
(٨) الجهشياري: الوزراء ص٣١٦.
(٩) الخطيب البغدادي: تاريخ ١٢/ ٣٤٣، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٤٧، ابن خلكان: وفيات ٤/٤٤، أبو الفداء: المختصر ٢/ ٢٣.
(١٠) طوس: مدينة بخراسان، بينها وبين نيسابور عشرة فراسخ، وتشتمل على مدينتين يقال لإحداهما الطابران، والأخرى نوقان، فتحت في خلافة عثمان بن عفان-رضي الله عنه- (ياقوت: معجم البلدان ٤/ ٤٩، ابن عبد الحق: مراصد الإطلاع ٢/ ٨٩٧، كي لسترنج: بلدان الخلافة ص٤٣٠، ٤٣١).
(١١) خليفة بن خياط: تاريخ ص٤٧١، المسعودى: مروج ٣/٤٤١، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/١١٥، ابن الأثير: الكامل ٦/٣٥١، ابن خلكان: وفيات ٣/ ٢٧٠، ابن كثير: البداية ١٠/٢٤٩، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٥٠.
(١٢) المقدسي: البدء والتاريخ م٣ جـ٦/١١١، ابن ظافر الأزدى: أخبار الدول ص١٥٢، ابن الأثير: الكامل ٦/٣٥١، ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول ص١٣٤، أبو الفداء: المختصر ٢/ ٢٤، ابن الوردى: تتمة المختصر ١/ ٢٣٠.

وتضاربت أراء المؤرخين القدامى فى نهاية الرضا:

فمن قائل بأنه مات فجأة، دون الإشارة إلى سبب موته[١]، ودون إتهام للمأمون. ويذكر ابن العماد الحنبلى أن سبب موته كان مرض الحمى[٢]. وقيل كان سبب موته عنب أكله فأكثر منه فمات (فجأة)[٣]. وقيل كان هذا العنب مسموماً[٤]، ويجزم ابن طباطبا بأن المأمون هو الذى دس السم للرضا فى العنب، ويقول: «ثم دس- أى المأمون- إلى على بن موسى الرضا سما فى العنب- وكان يحب العنب- فأكل منه واستكثر فمات من ساعته»[٥]. ويذكر الأصفهانى تفصيلاً أكثر فيقول: «إن الرضا كان يعجبه العنب، فأخذ له عنب وجعل فى موضع أقماعه الإبر، فتركت أياما فأكل منه فى علته فقتله، وذكر أن ذلك من لطيف السموم»[٦].

وقيل بل قدم له هذا السم فى الرمان أو ما يشبه التمر هندى، فإن المأمون كان قد أمر أحد رجاله أن يطيل أظفاره، وألا يطلع أحداً على ذلك. ثم استدعاه فأخرج إليه شيئا يشبه التمر هندى، وقال له: اعجن هذا بيديك جميعا ففعل، ثم دخل على الرضا، وقال له: ما خبرك؟ قال: أرجو أن أكون صالحا، وكلم المأمون بما أغضبه فصاح المأمون بأحد غلمانه، وأمره أن يخرج إلى الرضا ماء- عصير- الرمان[٧]، وأنه مما لا يستغنى عنه، أو عصير التمر هندى ثم قدمه المأمون للرضا، فمات بعد يومين[٨]

وقال فى هذا السم دعبل بن على الخزاعى، الشاعر المتشيع المعروف:

---

(١) ابن الوردى: تتمة المختصر ١/ ٣٢٠، السيوطى: تاريخ الخلفاء ص٢٨٥.
(٢) شذرات ٢/ ٦.
(٣) المقدسى: البدء والتاريخ م٢ جـ٦/١١١، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ١١٥، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٥١، ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول ص١٣٤، أبو الفداء: المختصر ٢/٢٤، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٩، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٥٠.
(٤) المسعودى: مروج ٣/ ٤٤١، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٥١، ابن خلكان: وفيات ٣/ ٢٧٠.
(٥) الفخرى ص٢١٨.
(٦) مقاتل الطالبيين ص٥٦٧.
(٧) الأصفهانى: مقاتل الطالبيين ص٥٦٦، ٥٦٧.
(٨) اليعقوبى: تاريخ ٢/ ٤٥٣، ابن ظافر الأزدى: أخبار الدول المنقطعة ص١٥٢.

ألا أيها القبر الغريب محلة — بطوس عليك الساريات هتون
شككت فما أدرى أمسقى بشربة — فأبكيك أو ريب الردى فيهون؟
وأيهما قلت إن قلت شبة — وإن قلت موت إنه لقمين
أيا عجبا منهم يسمونك الرضا — ويلقاك منهم كلمة وغضون[1]

ويعلق ابن الأثير على حكاية السم هذه بقوله: «وهذا عندى بعيد».[2] بل وجاء فى مصدر شيعى ما يؤكد براءة المأمون على لسان الرضا نفسه، فيذكر الأصفهانى[3]: أن المأمون دخل على الرضا يعوده- ربما فى اليوم الثالث من مرضه، وهو اليوم الذى توفى فيه- فوجده يجود بنفسه فبكى وقال: اعزز على يا أخي بأن أعيش ليومك، وقد كان فى بقائك أمل، وأغلظ عليّ من ذلك وأشد أن الناس يقولون: إنى سقيتك سما، وأنا إلى الله برئ من ذلك، فقال له الرضا: صدقت يا أمير المؤمنين، أنت والله برئ.

ومما جاء فى رثاء الرضا قول أشجع بن عمرو السلمى:

اقرأ السلام على قبر بطوس ولا — تقرأ السلام ولا النعمى على طوس
فقد أصاب قلوب المسلمين بها — روع وأفرح فيها روع إبليس
وأخلست واحد الدنيا وسيدها — فأى مختلس منا ومخلوس

وفى آخرها يقول:

صلى عليك الذى قد كنت تعبده — تحت الهواجر فى تلك الأماليس
لولا مناقضة الدنيا محاسنها — لما تقاسيها أهل المقاييس
أحلك الله دارا غير زائلة — فى منزل برسول الله مأنوس[4]

وأظهر المأمون -كعادته- جزعاً شديداً وحزناً كبيراً على الرضا فقيل أنه أحضر جماعة من آل أبى طالب وأراهم إياه صحيح الجسد لا أثر به- ليبرئ نفسه- ثم بكى وقال: «عز عليّ يا أخى أن أراك فى هذه الحالة، وقد كنت

(١) الأصفهانى: مقاتل الطالبيين ص٥٧١.
(٢) الكامل ٦/ ٣٥١.
(٣) مقاتل الطالبيين ص٥٧١، ٥٧٢.
(٤) الأصفهانى: مقاتل الطالبيين ص٥٦٨، ٥٧٠.

أؤمل أن أقدم قبلك، فأبى الله إلا ما أراد»[١].

ويذكر اليعقوبى أن المأمون شوهد وهو يمشى فى جنازة الرضا حاسرا فى مبطنة بيضاء، وهو بين قائمتى النعش يقول: إلى من أروح بعدك يا أبا الحسن!. وأقام عند قبره ثلاثة لا يأكل إلا رغيفاً وبعض الملح- من شدة حزنه عليه-، ثم انصرف فى اليوم الرابع[٢].

وكتب المأمون إلى الحسن بن سهل -والي بغداد- يعلمه موت على الرضا، وما دخل عليه من الحزن والمصيبة لموته[٣]. وكذلك كتب إلى أهل بغداد- يعلمهم بموته- ويقول لهم: «إنكم نقمكتم علىّ بسبب توليتى العهد من بعدى لعلى بن موسى الرضا، وها هو قد مات فارجعوا إلى السمع والطاعة»، فرفضوا وأجابوه بأغلظ جواب[٤].

هذه آراء المؤرخين القدامى فى نهاية على الرضا، وكذلك المحدثون، فمنهم من يبرئ المأمون من تهمة قتله، مؤكدين أن حزن المأمون وبكاءه عليه وجزعه الشديد لفقده يبرئانه من هذه التهمة[٥].

وفى هذا الأمر يقول الشيخ الخضرى[٦]: «ويتهمون المأمون بأنه سمه وليس عندنا من البراهين ما يؤكد هذه التهمة لأنه بقدر ما يقر بها إرادة المأمون التقرب إلى أهل بغداد والعباسيين بالتخلص من الرضا- يبعدها ما كان مغروسا فى نفس المأمون من محبة آل أبى طالب، وأنه صاهر عليا، وأن عليا هو الذى أظهر له حقيقة ما كان يدور بالعراق من الفتن، ولا يبعد عندى أنه من فعل البطانة المأمونية ليخففوا عن المأمون اضطراب العباسيين، ويخلصوه مما

---

(١) الأصفهاني: مقاتل الطالبيين ص٥٦٧.
(٢) تاريخ ٢/ ٤٥٣.
(٣) ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ١١٥، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٥١، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٩، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٥٠.
(٤) انظر هذا الكلام بمعنى متقارب فى: ابن العمراني: الإنباء ص٩٩، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/١١٥، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٥١، ابن طباطبا: الفخرى ص٢١٨، أبو الفداء: المختصر ٢/ ٢٤، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٩، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٥٠.
(٥) د/ سالم: العصر العباسي الأول ص١٢٣.
(٦) محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية ٢/ ١٨٣.

يعتقدونه شراً وهو خروج الخلافة من آل العباس». وهذا رأى له وجاهته، وليس بمستبعد.

ومنهم من يرى أن قتله كان بواسطة آل سهل، وبالذات الحسن بن سهل وأنصاره عندما كشف على الرضا للخليفة الكثير من الأمور التى أخفاها عنه الفضل بن سهل، والتى تمس الخليفة والخلافة على حد سواء، والتى راح ضحيتها الفضل نفسه عندما تخلص منه المأمون، كما يعتبر رداً على إفساده تدبير الفرس بالاستقرار فى مرو[1].

ويعقب صاحب هذا الرأى على نفسه بقوله: «إن هذا الرأى غير مستبعد، ولكن هذا لا يعنى أن المأمون لا يريد ذلك، لأن إزاحة الرضا من وجهه خاصة بعد رحيله من مرو إلى بغداد كان شغله الشاغل، لأن أهل بغداد لن يرحبوا بمجيء الرضا وليا للعهد فى بغداد.

ولهذا فإن نهاية الرضا سواء تمت عن طريق آل سهل ومن وراءهم أو عن طريق غيرهم إنما وافق ذلك هوى فى نفس الخليفة المأمون. هذا إذا لم يكن المأمون نفسه مسئولاً مسئولية مباشرة عن نهاية الرضا»[2].

ومن المؤرخين المحدثين من يرى أن المأمون -صراحة- له يد مباشرة فى قتل الرضا، ويؤكدون رأيهم بالرسالة التى أرسلها المأمون لأهل بغداد يخبرهم فيها بموت الرضا، وأنه كان السبب الذى نقموا عليه من أجله -بولاية العهد-، ويدعوهم للدخول فى طاعته[3].

وكذلك يرى هذا الرأى د/ العش، ويقول: «استمر المأمون متوجها نحو بغداد، وهو فى طريقه بمدينة طوس دبر أمرا آخر. ولعله كان من خطته أيضا أن يفتدى نفسه بعلى الرضا......». ثم يقول معلقاً على العنب الذى أكله الرضا ومات بسببه: «لعلنا لا نصدق أن إنساناً يموت من أكل العنب إذا لم يكن فى العنب ما يؤثر فى الحياة كالسم مثلاً»[4].

ويحاول د/ أحمد شلبى التماس العذر للمأمون -بعد أن تردد فى قبول

---

(١) د/ اللميلم: العلاقات بين العباسيين والعلويين ص١٩٤.
(٢) نفس المرجع السابق.
(٣) د/ العمرو: أثر الفرس السياسى ص٣٣٧.
(٤) تاريخ عصر الخلافة ص٩٢.

اتهامه بدس السم للرضا- بقوله: «ولكن من الواضح أن المأمون كان لا يحب سفك الدماء، وكان يكره الغدر، ويميل إلى العفو والتسامح، وأنه إن كان قد لجأ إلى التآمر للتخلص من بعض الأفراد- كالفضل والرضا- فإن ظروفاً قاهرة كانت تدفعه، ومشكلات عظيمة كانت تؤثر فيه، فهو لم يرتكب هذا العمل غيلة، أو يرضى نفسا متعطشة للدم لا، ولكن المأمون ارتكبه ليسكن فتنة، ويهدئ ثورة فلم يكن القتل هنا للتشفي والانتقام، وإنماللضرورة الملحة التي تحتمه....»[1].

ويقول أيضا: «وظاهرة أخرى ليست في أعمال الفتك التي أوعز بها المأمون، فإن فتكه كان مقصوراً على من يخشى أذاه، لا يتعداه إلى أهله أو إلى مصادرة أمواله»[2].

الراي في نهاية الرضا

وبعد عرض آراء المؤرخين القدامى والمحدثين في نهاية الرضا أرى- والله أعلم- أن المأمون كان يتمنى فعلاً التخلص منه، لأنه عائق كبير له عند دخوله بغداد، ولن يرضى به العباسيون ولياً للعهد، ولكنه مع هذا لم يقتله لأسباب:

منها: أن المأمون يعلم -حقيقة- أن عليا الرضا غير مقتنع وغير متمسك بولاية العهد، وقد رفضها من الأصل لما عرضها عليه الفضل، حتى أنه تهدده إن لم يقبل بها ثم عاد ورفضها في حضور المأمون أيضا- فلما ألح عليه ثم تهدده قبلها مع عدم اقتناعه بها. فلو أمره المأمون بخلع نفسه-والحال هكذا-، أو خلعه منها لرحب الرضا بهذا الأمر.

ومنها أن الرضا نفسه أقسم بالله على براءة المأمون حين دخل عليه يعوده وأبلغه إتهام الناس له. فما الذى جعل الرضا يقسم على براءته بقوله: «أنت والله برئ» ؟ لعلمه أن غيره هو الذى دبر قتله.

ومنها أن المأمون إذا أراد التنصل من ولاية عهده للرضا وإرجاعها إلى العباسيين يستطيع أن يفعل هذا كله بسهولة، خاصة وقد تخلص من الفضل ابن سهل- العقبة الرئيسية- وليس في حاجة لقتل الرضا.

(١) موسوعة التاريخ الإسلامي ٣/ ٣٣٧.

(٢) نفس المرجع السابق.

ومنهـا أيضـا أن المأمون كـان قد زوج الرضـا من إبنته أم حبيبة (سنة ٢٠٢هـ/ ٨١٧م)، فهل يعقل أن يقتله فى السنة التالية (٢٠٣هـ/ ٨١٨م)؟ مع ما فى هذا من الألم النفسى لابنته! كما يجب أن يؤخذ فى الإعتبار أن ابنته الثانية- أم الفضل- كانت تحت محمد بن على الرضا.

وأخيراً أن المأمون- كما سبق- كان يحترم ويقدر الرضا على وجه الخصوص من البيت العلوى، نظراً لما عرف عنه من العلم الغزير والخلق الكريم........، وصرح المأمون بهذا فى رسالته إلى أهل العراق التى يطلب فيها البيعة للرضا. بل وكان المأمون يستعين بالرضا فى تسكين بعض قلاقل العلويين وهذا -من وجهة نظرى- يجعل المأمون يفكر مرات ومرات قبل القدوم على قتله.

لكل هذه الأسباب استبعد أن يكون المأمون قد قتل الرضا، وأتفق مع الشيخ الخضرى أن قتله كان بواسطة بعض بطانة المأمون ليخففوا- من وجهة نظرهم- عنه إضطراب العباسيين عليه عند دخوله بغداد.

المأمون في بغداد (سنة ٢٠٤هـ/ ٨١٨م):

واصل المأمون سيره من طوس حتى اقترب من بغداد[١]، فلما علم أهلها بقدومه ثاروا على إبراهيم بن المهدى ودعوا للمأمون بالخلافة[٢]، مما جعل إبراهيم- الخليفة المؤقت- يخرج من بغداد سراً يوم الأربعاء الثالث عشر من ذى الحجة (سنة ٢٠٣هـ/ ٨١٨م)[٣]، فكانت أيامه سنة وأحد عشر شهراً وإثنى عشر يوما[٤]. وظل متخفياً حتى(سنة ٢١٠هـ/ ٨١٩م).

---

(١) وكان خطة سيرة على النحو الآتى: من طوس إلى جرجان وأقام بها عدة شهور، ثم سار إلى النهروان فلقيه بها أهل بيته والقواد ووجوه الناس، ثم دخل بغداد.

(ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٥٠).

(٢) اليعقوبى: تاريخ ٢/ ٤٥١، المسعودى: مروج ٣/ ٤٤٢، ابن الجوزى: المنتظم ١٠/ ١٠٧، أبو الفداء: المختصر ٢/ ٢٤، ابن الوردى: تتمة المختصر ١/ ٣١٩، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٤٩، ٢٥٠، السيوطى: تاريخ الخلفاء ص٢٨٦.

(٣) ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٥٤، ٣٥٥، ابن العبرى: تاريخ مختصر الدول ص١٣٥.

(٤) ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٥، أبو الفداء: المختصر ٢/ ٢٤، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٥٠.

ودخل المأمون بغداد منتصف صفر (٢٠٤هـ/ ٨١٨م)، فتلقاه أهل بيته والقواد ووجوه الناس بالترحاب، ولباسه ولباس من معه الخضرة، فنزل بقصر الرصافة، ثم انتقل إلى قصره على شاطئ دجله[١]، وبدخوله بغداد- كما يقول المؤرخون-: «انقطعت الفتن»[٢].

وبعد ثمانية أيام من دخوله بغداد[٣]، أمر المأمون بالعودة إلى السواد شعار العباسيين، فقد دخل عليه بعض أهله وقالوا له: يا أمير المؤمنين، تركت لباس أهل بيتك، وسألوه الرجوع إلى السواد، فتوقف ثم مال إلى رأيهم لما رأى من كراهة الناس للخضرة، ثم دعا بسواد فلبسه ودعا بخلعة سوداء فألبسها طاهر بن الحسين، ثم دعا قواده فألبسهم أقبية وقلانس سوداء، فطرح سائر القواد والجند الخضرة ولبسوا السواد[٤].

وبعدها عزل الحسن بن سهل عن الوزراة- في نفس السنة (٢٠٤هـ)- وولاها أحمد بن يوسف، وربما أثر هذا- بجانب مقتل أخيه الفضل- على الحسن بن سهل فأصيب بمرض السوداء، حتى أنه- من ثقله- شد في الحديد، وأبعد عن بغداد حتى توفي (٢٣٦هـ/ ٨٥٠م)[٥].
ولم يبق إلا عمه إبراهيم الذي هرب واختفى ولم يتوقع منه أي خطر. ولهذا أرجأ القبض عليه حتى (سنة ٢٠٩هـ/ ٨٢٥م)[٦]، أو (٢١٠هـ/ ٨٢٥م)[٧].

---

(١) ابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ١٢٧، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٥٧، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٥٠، ابن خلدون: العبر ٣/ ٢٥٠.

(٢) ابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ١٢٦، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٥٧، ابن العبري: تاريخ مختصر الدول ص١٣٥، ابن كثير: البداية ١٠/ ٥٢١.

(٣) ابن العمراني: الإنباء ص٩٩، ابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ١٢٧، أبو الفداء: المختصر ٢/ ٢٦، ابن الوردي: تتمة المختصر ١/ ٣٢١.

(٤) ابن الجوزي: المنتظم ١٠/ ١٢٧، ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٥٧، ابن كثير: البداية ١٠/ ٢٥٠.

(٥) ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٥٦، ابن خلكان: وفيات ٢/ ١٢٣، ابن طباطبا: الفخري ص٢٢٣.

(٦) ابن الأثير: الكامل ٦/ ٣٩٢.

(٧) خليفة بن خياط: تاريخ ص٤٧٣، اليعقوبي: تاريخ ٢/ ٤٥٨، المسعودي: مروج ٣/ ٤٤٢، ٤٤٣، ابن العمراني: الإنباء ص١١٠، المقدسي: البدء والتاريخ م٢ جـ٦ ١١٣.

حقيقة بيعة المأمون للرضا

هذا- تقريباً- كل ما حدث فى تولية الخليفة المأمون عليا الرضا العهد من بعده (سنة ٢٠٢هـ/ ٨١٧م) الدوافع، والبيعة، والموقف بشكل عام بعدها.

وواضح -مما سبق- أن معظم المصادر التاريخية تعرضت لهذه البيعة، فلا يمكن إغفالها أو رفضها. والسؤال الذى يطرح نفسه فى نهاية البحث: هل كان الخليفة المأمون جاداً فعلاً فى تحويل الخلافة من العباسيين إلى العلويين ببيعته لعلى بن موسى الرضا؟

يكاد يكون هناك اتفاق بين المؤرخين على أنه لم يكن مخلصاً فى هذا، بل كان كل ما قام به مناورة سياسية- فقط- ترمى إلى كسب ولاء العلويين والخراسانيين، يقول د/ حسن إبراهيم(١) : «وإذا صح ما قيل من أن شعور المأمون نحو آل علىّ كان شعوراً دينياً يحمل بين ثناياه مشروعاً سياسياً يرمى إلى اكتساب ولاء الخراسانيين الذين أشربت قلوبهم حب العلويين، إذا صح ذلك تبين لنا أن المأمون لم يرد بهذا العمل- البيعة للرضا- إلا اكتساب رضاء العنصر الخراسانى وضم العلويين إلى صفه وتهدئة الخواطر. وأنه لم يكن مخلصاً فى تحويل الخلافة إلى العلويين. وأن هذا لم يكن إلا سياسة دعت إليها الضرورة وسياسة الملك. ولا أدل على ذلك من نقضه كل ما أبرم من تولية الرضا عهده حينما مكنته الفرصة».

ويقول أيضا: «لذلك يمكن أن يعد علمه هذا سياسياً أكثر منه دينياً»،(٢) ويستدل على ذلك بأن العلاقة بين المأمون والرضا والتى كان ظاهرها الإخلاص والمحبة، لم تلبث أن تغيرت لما كان يراه المأمون من التفاف الخراسانيين حول على الرضا، وما كان يخشاه من تحويل الخلافة عنه إلى العلويين إذا هو تورط فى هذه السياسة، وهذا حين أنابه عنه فى صلاة العيد مرة، فخرج المأمون مسرعاً وصلى بالناس(٣) .

ويتفق د/ العبادى(٤) ، د/ العمرو(٥) ، مع الدكتور حسن إبراهيم فى هذا

---

(١) تاريخ الإسلام السياسى ٢/ ١٨٩ .
(٢) د/ حسن إبراهيم: تاريخ الإسلام السياسى ٢/ ١٨٧ .
(٣) نفس المرجع السابق.
(٤) فى التاريخ العباسى والفاطمى ص١٠٤ .
(٥) أثر الفرس السياسى ص٣٣٩.

الرأى، مؤكدين أن بيعة الرضا لم تكن إلا مناورة سياسية- فقط- لكسب ولاء الخراسانيين والعلويين.

وأتفق معهم فى هذا الرأى، بأن المأمون لم يكن مخلصاً فى تحويل الخلافة إلى العلويين، وأن ما حدث فى أمر البيعة كان- من وجهة نظرى- شبه مكره عليه لسطوة الفضل بن سهل وتحكمه فى كل أموره. والدليل على ذلك أن المأمون وهو فى طريقه إلى بغداد عمل على التخلص من الفضل لأنه الساعى فى هذه البيعة والمخطط لها، وتخلص منه فعلاً، ثم ساعدته الظروف بوفاة على الرضا.

كما أن سيطرة العلويين على أماكن متعددة من العراق إلى الحجاز إلى اليمن، جعل الخلافة محصورة فى نقطة واحدة وهي بغداد، فمن مصلحة المأمون مهادنة العلويين، والبيعة لعلى الرضا، وهذا أفضل أسلوب لتسكين ثوراتهم عليه، فإذا سكنت ثورات العلويين وأمسك المأمون بزمام الأمور تمكن من إرجاع البيعة إلى العباسيين. وأحداث التاريخ العباسى تؤكد ذلك، فكثير من الخلفاء كانوا يعهدون لأولادهم ضاربين عرض الحائط بالعهود السابقة، كأبى جعفر المنصور وخلعه عيسى بن موسى وولاية ابنه المهدى، ثم خلع المهدى لعيسى بن موسى- أيضا- والبيعة لابنه الهادى، بل وتعرض المأمون نفسه لهذا حينما حاول الأمين تقديم ابنه موسى عليه، فليس من الصعوبة إذا أن يعهد للرضا لتحقيق غرض معين ثم يخلعه بعد تحقيق هذا الغرض.

وكذلك كان المأمون غير مقتنع بالبقاء فى مرو تحت سيطرة الفرس- بقيادة الفضل- وكان فى قرارة نفسه أنه سينتقل عاجلاً أو آجلاً إلى بغداد- مقر الآباء والأجداد- فهل يتوقع منه أن يدخل على العباسيين بولى عهد من العلويين، وهل سيقبلون بهذا؟ بالتأكيد لا، وإلا لانقلبت عليه بغداد وضاعت خلافته وربما حياته أيضا. لذا فهى مناورة وقتيه حتى تتاح له فرصة التخلص منها، فلما اتيحت له فى سرخس لم يتوان لحظة فى انتهازها بالقضاء على الفضل بن سهل.

ثم تنصل المأمون من كل ما يتعلق بالبيعة بعد وفاة على الرضا (سنة ٢٠٣هـ/ ٨١٨م)، والرسالة التى وجهها إلى أهل بغداد، وتغييره الخضرة إلى

السواد، كل هذا يدل على أنه كان يقوم بعمل غير مقتنع به، وأنه فعلاً- من وجهة نظرى- كان مغلوباً على أمره.

أما بالنسبة لإصهاره إلى الرضا بتزويجه من ابنته أم حبيبة، فليس هذا بدليل على إخلاصه فى البيعة له، لأن الزواج لم يكن تأكيداً للبيعة، وإنما كان تقديراً لشخص الرضا فقط، وما يتمتع به من الصفات الحسنة.

وعلى العموم فقد باءت محاولة الفرس -بقيادة الفضل- بالفشل فى نقل الخلافة إلى العلويين، وظلت كما هى فى البيت العباسى.

***

المصادر والمراجع

ابن الأثير (أبو الحسن على بن أبى الكرم): ت ٦٣٠هـ:

١- الكامل فى التاريخ -دار صادر- بيروت سنة ١٩٦٥م، دار الكتب العلمية- بيروت ١٩٨٧م.

أحمد شلبى: دكتور:

٢- موسوعة التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية -مكتبة النهضة المصرية- ط٦ سنة ١٩٧٨م.

الأصفهانى (أبو بكر على بن الحسين) ت ٣٥٦هـ.

٣- مقاتل الطالبيين -تحقيق/ السيد أحمد صقر- مكتبة الحلبى- مصر ١٩٤٩م.

الجهشيارى (أبو عبد الله محمد بن عبدوس) ت ٣٣١هـ.

٤- الوزراء والكتاب -تحقيق/ مصطفى السقا وآخرون- مكتبة الحلبى- مصر- ط(٢) ١٩٨٠م.

ابن الجوزى (أبو الفرج عبد الرحمن بن على) ت ٥٩٧هـ.

٥- المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم -دار الكتب العلمية- بيروت ط(١) ١٩٩٢م.

حسن إبراهيم حسن: دكتور:

٦- تاريخ الإسلام السياسى -مكتبة النهضة المصرية- ط(١) ١٩٨٣م.

حسن أحمد (محمود)، وأحمد الشريف: دكتوران:

٧- العالم الإسلامى فى العصر العباسى -دار الفكر العربى -ط(٣) سنة ١٩٧٧م.

الخضرى (محمد بك):

٨- محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية -المكتبة التجارية- مصر ١٩٧٠م.

الخطيب البغدادى (أبو بكر أحمد بن على) ت ٣٥٦هـ:

٩- تاريخ بغداد -دار الكتب العلمية -بيروت- بدون، المكتبة السلفية- المدينة المنورة- بدون.

ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد) ت ٨٠٨هـ.
١٠- العبر وديوان المبتدأ والخبر -طبعة بولاق- مصر ١٩٧١م.
ابن خلكان (أبو العباس أحمد بن محمد) ت ٦٨١هـ.
١١- وفيات الأعيان وأنباء الزمان -تحقيق د/ إحسان عباس- دار صادر- بيروت ١٩٧١م.
خليفة بن خياط (أبو عمرو خليفة بن خياط العصفرى) ت ٢٤٠هـ.
١٢- تاريخ -تحقيق د/ أكرم ضياء العمرى- دار القلم- دمشق ط(٣) ١٩٧٧م.
الدينورى (أبو حنيفة أحمد بن داود) ت ٢٨٢هـ.
١٣- الأخبار الطوال -تحقيق عبد المنعم عامر- نشر وزارة الثقافة والإرشاد- مصر- بدون.
الذهبى (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد) ت ٧٤٨هـ.
١٤- تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام -دار الغد ط(١) ١٩٩٦م.
١٥- العبر فى خبر من عبر -دار الكتب العلمية- بيروت- ط(١) ١٩٨٥م
الزركلى (خير الدين):
١٦- الأعلام -دار العلم للملايين -بيروت- ط(٥) ١٩٨٠م.
سالم (السيد عبد العزيز): دكتور:
١٧- العصر العباسى الأول- مؤسسة شباب الجامعة- الأسكندرية سنة ١٣٩٨هـ.
سرور (محمد جمال الدين): دكتور:
١٨- الحياة السياسية فى الدولة الإسلامية -دار الفكر العربى ط(٥) ١٩٧٥م.
السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن) ت ٩١١هـ.
١٩- تاريخ الخلفاء -دار الفكر- بيروت- بدون.
ابن شاكر الكتبى (محمد بن شاكر) ت ٧٦٤هـ.
٢٠- فوات الوفيات -تحقيق د/ إحسان عباس- دار صادر- بيروت ١٩٧٤م.

الشامى (أحمد) : دكتور:
٢١- الدولة الإسلامية فى العصر العباسى الأول -دار الإصلاح- الدمام ١٩٨٣م.
ابن طباطبا (محمد بن على) ت ٧٠٩هـ.
٢٢- الفخرى فى الآداب السلطانية- دار صادر- بيروت- بدون.
الطبرى (محمد بن جرير) ت ٣١٠هـ.
٢٣- تاريخ الأمم والملوك -دار سويدان- بيروت- بدون، دار المعارف- بيروت- ١٩٦٧م.
ابن ظافر الأزدى (جمال الدين أبو الحسن) ت ٦١٣هـ:
٢٤- أخبار الدول المنقطعة -مكتبة الدار -المدينة المنورة ١٩٨٨م.
العبادى (أحمد مختار) : دكتور:
٢٥- فى العصر العباسى والفاطمى -دار النهضة العربية- بيروت ١٩٧١م.
ابن عبد الحق (صفى الدين عبد المؤمن) ت ٧٣٩هـ.
٢٦- مراصد الإطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع -مطبعة الحلبى- مصرط(١) ١٩٥٤م.
ابن عبد ربه (أحمد بن محمد) ت ٣٢٨هـ:
٢٧- العقد الفريد -تحقيق محمد سعيد العريان - دار الفكر- مصر- بدون.
٢٨- عبد القادر بدران: تهذيب تاريخ دمشق -دار المسيرة- بيروت- بدون.
عبد الملك بن حسين بن عبد الملك ت سنة ١١١١هـ
٢٩- سمط النجوم العوالى فى أنباء الأوائل والتوالى- المطبعة السلفية- مصر- بدون.
ابن العبرى (غريغوريوس المطلى) ت ٦٨٥هـ:
٣٠- تاريخ مختصر الدول- دار المسيرة -بيروت- بدون.
العش (يوسف) : دكتور:
٣١- تاريخ عصر الخلافة العباسية -دار الفكر- دمشق- ط(١) سنة ١٩٨٢م.

العليّ (صالح أحمد): دكتور:
٣٢- العراق فى التاريخ -المجمع العلمى العراقى- بغداد ١٩٨٣م.
ابن العماد الحنبلى (أبو الفلاح عبد الحى) ت ١٠٨٩هـ:
٣٣- شذرات الذهب فى أخبار من ذهب -دار المسيرة- بيروت- ط(٢) ١٩٧٩م.
ابن العمرانى (محمد بن على بن محمد) ت ٥٨٠هـ.
٣٤- الإنباء فى تاريخ الخلفاء -تحقيق د/ قاسم السامرائى- دار العلوم- الرياض سنة ١٩٨٢م.
العمرو (على عبد الرحمن): دكتور:
٣٥- أثر الفرس السياسى فى العصر العباسى الأول- مطبعة الدجوى- مصر- ط(١) ١٩٧٩م.
أبو الفداء (عماد الدين إسماعيل) ت ٧٤٨هـ:
٣٦- المختصر فى أخبار البشر -دار المعرفة- بيروت- بدون.
القرمانى (أحمد بن يوسف) ت ١٠٠٩هـ:
٣٧- أخبار الدول وآثار الأول فى التاريخ- عالم الكتب- بيروت- ط(١) ١٩٩٢م.
القلقشندى (أبو العباس أحمد بن على) ت ٨٢١هـ.
٣٨- صبح الأعشى فى صناعة الإنشاء -نشر وزارة الثقافة والإرشاد- مصر- بدون.
ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل) ت ٧٧٤هـ:
٣٩- البداية والنهاية -مكتبة المعارف- بيروت- ط(٣) ١٩٨٠م.
كى لسترنج:
٤٠- بلدان الخلافة الشرقية -ترجمة: بشير فرنسيس، وكوركيس عواد- مؤسسة الرسالة- بيروت- ط(٢) سنة ١٩٨٥م.
اللميلم (عبد العزيز): دكتور:
٤١- العلاقات بين العباسيين والعلويين -مؤسسة الرسالة- بيروت- ط(١) ١٩٨٨م.

ماجد (عبد المنعم): دكتور:
٤٢- العصر العباسى الأول- الأنجلو المصرية ١٩٧٣م.
محمود شاكر: دكتور:
٤٣- التاريخ الإسلامى -المكتب الإسلامى -بيروت- ط(٣)- ١٩٨٧م.
المسعودى (أبو الحسن على بن الحسين) ت ٣٤٦هـ.
٤٤- مروج الذهب ومعادن الجوهر -دار الأندلس- بيروت- بدون.
المقدسى (مطهر بن طاهر) ت ٥٠٧هـ.
٤٥- البدء والتاريخ -مكتبة الثقافة- مصر- بدون.
ابن منظور (محمد بن مكرم) ت ٧١١هـ:
٤٦- لسان العرب -دار الجيل- بيروت ١٩٨٨م.
ابن الوردى (زين الدين عمر) ت ٧٤٩هـ:
٤٧- تتمة المختصر فى أخبار البشر -دار المعرفة- بيروت- ط(١) سنة ١٩٧٠م.
ياقوت الحموى (أبو عبد الله) ت ٦٢٦هـ:
٤٨- معجم البلدان- دار الكتاب العربى- بيروت- بدون.
اليعقوبى (أحمد بن أبى يعقوب) ت ٢٨٤هـ:
٤٩- تاريخ -دار بيروت للطباعة والنشر - ١٩٨٠م.
اليوزبكى (توفيق سلطان) دكتور:
٥٠- المعجم الوسيط -دار الفكر مصر -بدون.

ديانات الفرس قبل الإسلام

د. نعمان الطيب سليمان

حينما فتح المسلمون بلاد الفرس فى عهد عمر بن الخطاب وجدوها تموج بمختلف الديانات والعبادات ولكن أهمها وأكثرها انتشاراً كانت ديانة المجوسية التى تقدس النار وتعبدها على أنها رمز لإله الخير.

وأصل تلك الديانة أن الفرس اشتهروا من قديم الزمان بميلهم إلى عبادة الظواهر الطبيعية كالضوء والظلمة والنار والماء والسماء وغيرها من الظواهر التى جذبت أنظارهم وجعلتهم يعبدونها على أنها كائنات إلهية.

وآلهة الخير كانت عندهم متعددة، وكذلك آلهة الشر وبينهما دائما نزاع وتصادم، واتخذوا النار رمزاً لآلهة الخير يشعلونها فى معابدهم حتى تقوى على آلهة الشر وهى الظلمة التى اتخذوها رمزاً لآلهة الشر الملعونة.

وكانت لهم أنبياء وهو زرادشت، ومانى، ومزدك، وأطلق على أتباعهم: الزرادشتيه والمانويه والمزدكية.

وحينما جاء زرادشت دعا إلى إصلاح تلك الديانة المجوسية، والفرس يعتبرونه نبياً مرسلاً إليهم ظهرت على يديه عدة معجزات، وقد ظهر أمره فى حوالى منتصف القرن السابع قبل الميلاد فى أذربيجان، ثم هاجر إلى بلخ واعتنق دعوته ملكها، ثم تتابع الناس للدخول فيما يدعو إليه(١)، وأتباعه يسمون بالمجوس أيضا.

وقد وحد زرادشت آلهة الخير المتعددة فى إله واحد هو (أهرا مزدا) وحصر آلهة الشر أيضا فى إله واحد هو (أهرمن) وبذلك كانت عنده قوتان فقط: هما قوة الخير وقوة الشر وهما فى نزاع دائم(٢).

وإله الخير هو النور الذى رمز له بالنار التى عبدوها لما تشتمل عليه من

---

(١) أحمد أمين: فجر الإسلام ص٩٩ طبعة سنة ١٩٧٨م.
(٢) المرجع السابق ص١٠٠.

النور، وقد خلق هذا الإله كل ما هو حسن، أما إله الشر فهو الظلمة الذى خلق كل ما هو شر فى العالم، والإنسان مخلوق إله الخير، ولكنه خلقه حر الإرادة لذلك فهو موضع نزاع دائم بين القوتين.

ومن تعاليم زاردشت أن الماء والنار والتراب عناصر طاهرة يجب أن لا تنجس، ولذلك حرم دفن الموتى فى الأرض حتى لا تنجسها، وحرم تنجيس الماء الجارى، كما أنه نهى أتباعه عن الصوم لأنه يضعفهم عن العمل، وقد ذكر القلقشندى(١) أن هؤلاء المجوس كانوا يستنيحون فروج المحارم من البنات والأمهات وأنهم كانوا يجمعون بين الأختين فى الزواج.

ولكننا نجد أن هناك بعض المعتقدات الزرادشتيه تشابه بعض معتقدات المسلمين فيما يتصل بالحياة الآخرة، فزرادشت كان يقول أن للإنسان حياتين: ،حياة أولى فى الدنيا. وحياة أخرى بعد الموت، وتتوقف حياته فى الآخرة على نتيجة أعماله فى الدنيا. وأعماله كلها تحصى فى كتاب، وبعد الموت تحلق الروح فوق الجسد لمدة ثلاثة أيام، ومن أجل هذا تقام الشعائر الدينية فى هذه الأيام إيناساً للنفس، وعند الحساب تمر النفس على صراط ممدود على شفير جهنم، فمن عمل صالحاً جاز الصراط وإلا سقط فى الجحيم، وإن تعادلت سيئاته وحسناته ذهب إلى الأعراف(٢).

ولزرادشت كتاب مقدس يسمى (أوستا) وعدد سوره إحدى وعشرون سورة، وكل سورة فى أربعمائة صفحة تقريبا. ومن أسماء هذه السور سورة (يادرخت) وهذه السور تشتمل على مجموعة من الأدعية والطقوس الدينية، ثم جملة من التشريعات الأخلاقية التى تحض على عمل البر والمعروف وتزكية النفس(٣).

---

(١) صبح الأعشى جـ١٣ ص٢٩٢- ٢٩٥ الطبعة الأميرية.

(٢)أحمد أمين : فجر الإسلام ص١٠٢.

(٣) د/ عبد الحميد بخيت: ظهور الإسلام ص٩ مكتبة الإنجلو المصرية.

وكان هذا الكتاب باللغة الفهلوية وترجمه زرادشت بنفسه وشرحه وسماه(بازند) ثم علق عليه الكهنة ورؤساء المذهب وكتبوا عليه شروحاً للشرح منها (يارده) وكان المجوس يعتقدون أن كل ذلك من وحى السماء، وقد أبيد شرح الشرح على يد الاسكندر الأكبر ولكن أوستا وزند بقيا إلى الفتح الإسلامى، بل إلى القرن الرابع الهجرى كما صرح بذلك المسعودى[1].

والتاريخ الكبير الذى ألفه أبو حمزه الأصفهانى صرح فيه أنه اقتبس فى ذكره لبعض الحوادث من كتاب (أوستا) الذى ترجم إلى العربية.

وقد عد المسلمون الزرادشت ممن لهم شبهة كتاب، وعاملوهم معاملة أهل الكتاب بشأن أخذ الجزية وعدم قتلهم كالمشركين عملاً بقول الرسول صلى الله عليه وسلم (سنوا بهم سنة أهل الكتاب)[2].

ويرى القلقشندى أن الدين الزرادشتى دين توحيد لأنه يقول بأن العالم يحكمه إله واحد وأن ما فى العالم من خير وشر، وما فيه من قوتين متنازعتين ليستا إلا مظهرين أو أثرين لإله واحد.

انظر إلى قول القلقشندى فى كتابه صبح الأعشى[3]: (إن زرادشت ادعى النبوة وقال بوحدانية الله تعالى، وأنه واحد لا شريك له ولا ضد ولا ند، وأنه خالق النور والظلمة ومبدعهما، وأن الخير والشر والصلاح والفساد إنما حصل من امتزاجهما، وأن الله تعالى هو الذى مزجهما لحكمة فى التركيب، وأنهما لو لم يمتزجا لما كان وجود للعالم، وأنه لا يزال الامتزاج حتى يغلب النور الظلمة ثم يخلص الخير فى عالمه وينحط الشر إلى عالمه، وحينئذ تكون القيامة. وقال باستقبال المشرق حيث مطلع الأنوار (وأتى بكتاب. قيل صنفه وقيل أنزل عليه).

---

(١) العلامة الهندى شبلى النعمانى. ترجمة عبد العزيز عزت: فضل الإسلام على الحضارة الإنسانية ص١٠٤، ١٠٥.

(٢) الشهرستانى. الملل والنحل ص٣٤.

(٣) جـ١٣ ص٢٩٣.

ولكن بعض الكتاب الفرنج يرون أن الدين الزرادشتي دين ثنوى يقول بأن العالم يحكمه إلهان: إله الخير وإله الشر، وأن لكل إله ذاتاً مستقلة[1].

وهؤلاء المجوس كانوا يتعصبون لقوميتهم ولجنسهم تعصباً كبيراً ويفضلونهما على العرب وعلى سائر الأمم حتى أبنيتهم كانوا يفضلونهما على غيرها من الأبنية، وكتابتهم الفهلوية وهي الفارسية الأولى كانوا يفضلونها على غيرها من الكتابات[2].

وقد اعتنق الكثير منهم الإسلام عند الفتح الإسلامي لبلادهم، ولكن بقيت طائفة منهم متمسكة بدينها هذا إلى ما بعد الفتح بزمن كبير، واستمرت معابد النار قائمة في كل ولاية من ولايات فارس تقريباً خلال الثلاثة قرون الأولى بعد الفتح، فابن المقفع صاحب كتاب «كليلة ودمنة» كان زرادشتياً ثم اعتنق الإسلام في أوائل القرن الثاني للهجرة، وساسان أمير بلخ كان زرادشتياً ثم أسلم في أواخر القرن الثالث الهجري وأسس مملكة إسلامية هي الدولة السامانية، ومهيار الديلمي الشاعر المشهور كان على هذه العقيدة ثم أسلم سنة ٣٩٤هـ.

وإلى عهد قريب قدر عبدة النار في فارس بحوالي ٨٥٠٠، ولا تزال منهم طائفة باقية حتى الآن في بمباى بالهند ويسمون بالفرسيين[3].

المانوية:

ولد ماني بن فاتك في حوالي سنة ٢٤٠م وكان ظهوره في أيام سابور أزدشير ملك الفرس، وقد ادعى النبوة لنفسه وقال إنه هو الذي بشر به عيسى، وقد اعترف بنبوة عيسى عليه السلام، ولم يعترف بنبوة موسى عليه السلام[4].

وكانت تعاليمه مزيجاً من الديانة الزرادشتية والديانة المسيحية.

وخلاصة دعوته أنه كان يقول كما يقول زرادشت إن العالم نشأ من

---

(١) فجر الإسلام ص١٠٣. (٢) صبح الأعشى جـ١٣ ص٢٩٤.

(٣) انظر فجر الإسلام ص١٠٣ - ١٠٤.

(٤) انظر الطبرى جـ٢ ص٥٠، الاخبار والطوال للدينورى ص٤٧، صبح الأعشى جـ١٣ ص٢٩٦، الملل و النحل ص٤٩.

أصلين أحدهما النور والآخر الظلمة ولكنه كان يقول إنهما هما الإثنين أزليان، أما زرادشت فإنه كان يقول إن النور أزلى أما الظلمة فهى حادثة. ثم يقول مانى أيضا: عن النور نشأ كل خير وعن الظلمة نشأ كل شر، وقد امتزج الخير والشر فى هذا العالم امتزاجاً. إلا أن زرادشت كان متفائلاً ويقول: إن هذا العالم الحاضر عالم خير لما فيه من نصرة الخير على الشر فى حين أن مانى متشائماً ويقول: إن امتزاج الخير والشر فى هذا العالم شر يجب التخلص منه، ومن أجل هذا حرم النكاح حتى يستعجل الفناء، ودعا إلى الزهد وحرم ذبح الحيوان، كما أنه فرض صلوات كثيرة يصليها الرجل وهو واقف أمام الشمس يقوم ويسجد إثنتى عشرة سجدة، وشرع الصيام فى كل شهر سبعة أيام[1].

ولمانى سبعة كتب منها واحد باللغة الفارسية، والستة الباقية باللغة السريانية وأسماؤها كا يلى:

سفر الأسرار، وسفر فرائض السماعين، وشاه بوركان، وسفر الأحياء، وكتاب فرقماطيا، وكتاب الشابرقان.

وقد ظلت هذه الكتب موجودة إلى ما بعد الفتح الإسلامى، وكانت له رسائل أخرى كثيرة ترجمت إلى العربية، ونظراً لكثرة تداول كتبه فقد انتشرت أفكاره بين المسلمين حتى أنه وجد فيهم من ضل واتبعه، فقد كتب ابن المسعودى أن حماد عجرد ومطيع بن إياسى ويحيى بن زياد أيدوا دعوة مانى الإلحادية، وكذلك كتب ابن النديم أسماء علماء كثيرين من المسلمين واتهمهم بتقليد مانى[2].

وقد أدى كل ذلك أخيراً إلى نشوء علم الكلام ووقوف علمائه فى

(١) صبح الأعشى جـ١٣ ص٢٩٦.

(٢) العلامة الهندى شبلى النعمانى: فضائل الإسلام على الحضارة الإنسانية ص١٠٦، ١٠٧ ترجمة عبد العزيز عزت.

وجه الإلحاد والزندقة.

وقد استجاب لدعوة مانى هرمز بن سابور ملك الفرس المعاصر له وأيده فى ذلك، ولكن بعد أن مات هرمز وخلفه على العرش ابنه بهرام الأول لم يسترح إلى تعاليم مانى ولم يتقبلها وقال: إن هذا -أى مانى- خرج داعياً إلى تخريب العالم فالواجب أن نبدأ بتخريب نفسه قبل أن يتهيأ له شئ من مراده، ثم أمر بقتله وأن يسلخ جلده ويحشى تبناً ويعلق على باب من أبواب المدينة جندى سابور وشرد أصحابه[1]، ثم نكل بهم مرة أخرى الملك كسرى أنوشروان بن قباذ فى حوالى القرن السادس الميلادى[2].

ولكن بالرغم مما لقيه المانوية من اضطهادات وتشريد فإنها بقيت وعاشت إلى حوال القرن السابع الهجرى، وكانت كلمة الزندقة تطلق غالباً على أتباعها.

المزدكية:

ظهر مزدك حوالى سنة ٤٨٧م فى زمن قباذ ملك الفرس، وهو من أهل نيسابور، ادعى النبوة وقال بالنور والظلمة أيضا، ونهى عن المخالفة والتباغض بين الناس وزعم أن ذلك إنما يحصل بسبب النساء والمال فأمر بالاشتراك والمساواة فيهما[3]، لذلك كان أهم ما امتاز به تعاليمه الاشتراكية تلك. لأنه كان يرى أن الناس ولدوا سواء فليعيشوا سواء، وأهم ما تجب فيه المساواة المال والنساء لأنهما سبب التناحر بين البشر.

قال عنه الشهرستانى[4] (وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال. ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال. أحل النساء وأباح الأموال وجعل الناس شركة فيهما كاشتراكهم فى الماء والنار والكلأ، وحكى عنه أنه أمر بقتل الأنفس ليخلصها من الشر ومزاح الظلمة).

---

(١) الطبرى جـ٢ ص٥٣.

(٢) صبح الأعشى جـ١٣ ص٢٩٧.

(٣) صبح الأعشى جـ١٣ ص٢٩٧

(٤) الملل والنحل ص٥٤.

وكان يدعو هو وأصحابه إلى مذهبهم كما قال عنهم الطبرى[١] (إن الله إنما جعل الأرزاق فى الأرض ليقسمها العباد بينهم بالتآسى، ولكن الناس تظالموا فيها وزعموا أنهم يأخذون للفقراء من الأغنياء ويردون من المكثرين على المقلين وأنه من كان عنده فضل من الأموال والنساء والأمتعة فليس هو بأولى به من غيره، فافترض السفلة ذلك واغتنموه وكاتفوا مزدك وأصحابه وشايعوهم، فابتلى الناس بهم، وقوى أمرهم حتى كانوا يدخلون على الرجل فى داره فيغلبونه على منزله ونسائه وأمواله لا يستطيع الامتناع عنهم).

وقال عنه الطبرى أيضا فى موضع[٢] آخر: «وزينه لهم وحثهم على التآسى فى أموالهم وأهليهم. وذكر أن ذلك من البر الذى يرضاه الله ويثيب عليه أحسن الثواب).

وهكذا نجد مزدك قد أحل النساء وأباح الأموال وجعل الناس شركة فيها كاشتراكهم فى الماء والنار والكلأ. فاختطلت الأمور وعمت الفوضى وهلل الغوغاء والسفلة من الناس لهذه المبادئ الهدامة، واعتدوا على أشراف النساء واستولوا على أملاك الغير وأصبح الأب لا يعرف ابنه والابن لا يعرف أباه.

ومن عجب أننا نرى قباذ ملك الفرس يعتنق مذهب مزدك ويشايعه ويدخل فيما دعاه إليه. فغضب عليه شعبه وخلعه من الملك ونصب مكانه أخاه، وبعد فترة استطاع قباذ أن يسترد ملكه. ولكن ابنه كسرى أنوشروان لم يكن يستريح لتعاليم مزدك حيث أنه زين للناس ركوب المحارم، وسهل للغصبة الغصب وللظلمة الظلم. لذلك بعد أن تولى الملك عقب وفاة أبيه أمر بقتل مزدك وصلبه، ودبر مذبحة كبرى لأتباعه حتى أنه كاد يستأصلهم فيها وعادت الفرس إلى ديانتها القديمة وهى المجوسية الزرادشتية[٣]. ومع هذا فقد ظل هناك الكثير مثل طائفة الخرّمية فى عهد الخليفة العباسى المعتصم.

(١) جـ٢ ص٩٢، ٩٣. (٢) جـ٢ ص٩٩.

(٣) الطبرى جـ٢ ص٩٣، ١٠١، الاخبار الطوال للدينورى ص٦٥، ٦٧، صبح الأعشى جـ٢ ١٣، ص٢٩٧.

ولكن لا نعلم هل كتب مزدك أى كتاب أم لا؟ ولكن من المسلم به أن مسائله وأحكامه ترجمت إلى العربية، وقيل إن الذى ترجمها هو عبد الله بن المقفع[1].

ويرى الأستاذ أحمد أمين[2] أنه يوجد شبه بين رأى أبى ذر الغفارى وبين رأى مزدك فى الاشتراكية من الناحية المادية فقط، لأن أبا ذر كلن يرى أن المسلم لا ينبغى له أن يكون فى ملكه أكثر من قوت يومه وليلته، أو شئ ينفعه فى سبيل الله أو يعده لكرم. ،كان يستشهد بقوله تعالى «والذين يكنزون الذهب والفضة ثم لا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم» ولهذا ولع الفقراء برأيه هذا وطالبوا بتحقيقه من الأغنياء، فشكاه هؤلاء الأغنياء إلى معاوية بن أبى سفيان أمير الشام فاضطر معاوية أن يبعده عن الشام ويسيره إلى المدينة خوفاً من أن يفسد عليه الناس ويثير الفقراء ضد الأغنياء.

وقد علل الأستاذ أحمد أمين رأيه هذا بأنه من المحتمل أن عبد الله بن سبأ الملقب بابن السوداء الذى كان يهودياً من صنعاء وأظهر الإسلام فى عهد عثمان بن عفان قابل أبا ذر فى أثناء تطوافه فى البلاد الإسلامية وأوعز إليه بتلك الفكرة التى تلقاها من مزدكية العراق أو اليمن فاعتنقها أبو ذر حسن النية، لأن نفسه كانت تجنح إلى الزهد والتصوف.

ولكن الدكتور محمد ضياء الدين الريس[3] يرى أن هذا القول ضعيف ولا سند له إلا مجرد الظن، ومجرد التشابه بين فكرتين لا يدل على إن إحداهما مقتبسة من الأخرى. وليس هناك ما يمنع صحابياً جليلاً عابداً زاهداً مثل أبى ذر أن يكون رأياً كهذا من تلقاء نفسه وأن يستشهد عليه بآيات من القرآن الكريم دون أن يكون هناك أى تأثير خارجى عليه. وهذا ما نميل إليه.

---

(١) فضل الإسلام على الحضارة الإنسانية ص١٠٨.

(٢) فجر الإسلام ص١١١.

(٣) النظريات السياسية الإسلامية ص٥٧، ٥٨.

طائفة الخرمية:

بعد مقتل مزدك اضطلعت زوجته واسمها خرّ ما بنشر تعاليمه لهذا سمى أتباعها باسم طائفة الخرمية المزدكية.

ومن هذه الطائفة نشأت طائفة أخرى اسمها طائفة الخرمية البابكية نسبة إلى زعيمها بابك الذى ظهر فى عهد المأمون والمعتصم.

وبابك هذا ينتسب إلى فاطمة بنت أبى مسلم الخرسانى، وكان ظهوره فى أواخر عهد المزمون فى مدينة تسمى البذ وهى كورة بين إيران وأذربيجان(١).

وقد انطوى تحت لوائه القطاع وأصحابه الفتن وأرباب النحل الزائفة وتكاتفت جموعه حتى بلغ عدد فرسانه سوى الرجالة حوالى عشرين ألف فارس واستولى على اذربيجان وعلى مدن وقرى كثيرة، ووجه إليه المأمون قائده عبد الله بن طاهر فى جيش عظيم فلم يقدر عليه، وقدم له المساعدة ضد المسلمين امبراطور الدولة الرومانية، وتغلب على جيوش الخلافة فى أكثر من موقعة، وقيل أن عدد من قتل من المسلمين فى حروبه بلغ أكثر من ٢٥٥،٥٠٠ قتيلاً وقيل ألف ألف إنسان ما بين رجل وامرأة وصبى(٢).

ومن مبادئ هذه الطائفة تأليه البشر والقول بالنور والظلمة، والاشتراكية فى المال وإباحة النساء بل وإباحة كل ما تستلذه النفس وينزع إليه الطبع، وكانوا يقولون بالرجعة التى قال بها غلاة الشيعة، ويقولون بالتناسخ، وأن الوحى لا ينقطع أبداً، ويعظمون أمر أبى مسلم الخرسانى، ويلعنون أبا جعفر المنصور على قتله، وكانوا يبذلون كل جهدهم للقضاء على الإسلام والمسلمين ويرفضون كل الفروض التى حض عليها الإسلام كالصلاة والصوم والزكاة والحج، ويتبركون بالخمور والأشربة، ويبيحون المحرمات وينزعون إلى كل الملذات. أى أنهم كانوا لا يعرفون غير اللذة والايغال فيها إلى أقصى حد.

---

(١)الأخبار الطوال ص٤٠٢.

(٢) الطبرى جـ٩ ص١١، ٥٤، ٥٥، تاريخ الإسلام السياسى جـ٢ ص١٠٩.

ولذلك قيل إن خرم معناها لذيذ، فمن هنا أخذت منها كلمة خرمية وأطلقت على تلك الطائفة[1].

ونستطيع أن نقول إن ثورة هذه الطائفة المزدكية البابكية تعتبر ثورة دينية وسياسية معا. أريد بها الاستقلال والانفصال عن الدولة العباسية وهى فى الوقت نفسه حركة شعوبية تعمل على الحط من شأن العرب وإزالة دينهم ودولتهم، وهى تبين بجلاء كيف كان تمسك أهالى ولايات الدولة العباسية الشرقية بدينهم المجوسى وذلك لبعدهم عن مركز هذه الدولة وتحصنهم فى بلادهم المنيعة، فلم يصل الإسلام إلى قلوبهم بل كانوا ينتهزون الفرصة المواتية ليرتدوا عن الإسلام ويعودوا إلى عقائدهم المجوسية القديمة.

وحينما أفضى الأمر إلى المعتصم بالله بعد وفاة أخيه المأمون واستفحل خطر بابك وطائفته حرد عليه جيشاً بقيادة الأفشين بن كاوس. واشتبك مع بابك ورجاله فى معارك متعددة ستمرت مدة طويلة لصعوبة المواصلات ووعورة المناطق الجبلية التى تحيط بمدينة البذ مركز مقاومة بابك حتى استطاع الأفشين فى النهاية وفى ٢٠ رمضلن سنة ٢٢٢هـ أن يفتحها ويستولى عليها ويطلق الأسرى المسلمين الذين أسرهم بابك، وقد بلغ عدد من وجد مأسوراً من المسلمات والأولاد أكثر من ٧٦٠٠ [2].

ولكن بابك استطاع أن يهرب إلى بلاد أرمينية ومعه أهله وبعض أصفيائه وسار حتى عبر نهر الرس يقصد بلاد الروم وقد غيز لباسه وبدل زيه وشد الخرق على رجليه لكى لا يعرف، وكان الأفشين حينما عرف هروب بابك زرسل منشوراً إلى أمراء كل تلك النواحى وإلى الأكواد بأومينية والبطارقة بأخذ الطرق عليه والإمساك به.

(١) تاريخ الإسلام السياسى جـ٢ ص١٠٨- ١١١.

(٢) عن الحروب مع بابك انظر الطبرى جـ٩ ص٤٠٢- ٤٠٦.

وفى أثناء مروره بنواحى أرمينية وصل خبره إلى سهل بن سنباط أمير تلك الناحية فأسرع بالذهاب إليه وألقى القبض عليه وتوجه به إلى الأفشين وسلمه رليه وكان ذلك فى ٢٠ شوال سنة ٢٢٢هـ [١].

ثم أرسل الأفشين إلى الخليفة المعتصم يخبره بالقبض على بابك فضج الناس بالتكبير وعمهم الفرح وظهر السرور، وأرسلت الكتب إلى مختلف الأمصار بالبشرى. وسار الأفشين ببابك حتى وصل إلى مدينة سامراء، وقد أراد الخليفة أن يشهر ببابك ويظهر الفرحة بالقبض عليه، فجعله يدخل المدينة راكباً فيلاً عظيماً مخضباً ومجللاً بالديباج الأحمر، وقد قال فى ذلك محمد بن عبد الملك الزيات وزير المعتصم شعراً منه[٢]:

قد خضب الفيل كعادته * يحمل شيطان خراسان

والفيل لا تخضب أعضاؤه * إلا لذى شأن من الشان

وأمر المعتصم أيضا بإلباسه دراعة من الديباج الأحمر المنسوجة بالذهب، وقلنسوة عظيمة ذات ألوان مختلفة، وضرب له المصاف صفين فى الخيل والرجل والسلاح والرايت والبنود، وكل ذلك للتشهير به لإظهار السرور بالقبض عليه والقضاء على ثورته.

ودخل الأفشين على المعتصم فرفع منزلته وأعلى مكانته، ثم جئ ببابك أمام المعتصم فقال له المعتصم: أنت بابك؟ فرد عليه بعد فترة وقال: نعم أنا بابك. فسجد المعتصم شكراً لله سبحانه. ثم قال: جردوه مما عليه، فسلبه الخدام ما عليه من الزينة، ثم أم المعتصم السياف بقطع يديه وضرب وجهه بهما. ثم قطع رجليه وضرب وجهه بهما أيضا، ثم أمر بقطع لسانه وصلبه وأطرافه معه. ثم فصلت رأسه وحملت وطيف بها فى كل بلاد خرسان[٣] لما كان فى نفوس

(١) الطبرى جـ٩ ص٥١، الأخبار الطوال ص٤٠٢- ٤٠٦.

(٢) الطبرى جـ٩ ص٥١.

(٣) المرجع السابق، مروج الذهب للمسعودى جـ٢ ص٣٥٠، تاريخ الإسلام جـ٢ ص٤٥٥.

الناس من استفحال أمره وعظيم شأنه وشدة خطره وكثرة جنوده وأتباعه.

ولا نظن أن مبادئ بابك زالت بموته بل لابد أنها سارت شرطاً بعيداً بعد موته، حتى ليقال أن الأفشين نفسه الذى قبض عليه اعتنق مبادئه فيما بعد ووصل الخبر إلى المعتصم فعقد له محاكمة ثم أمر بحبسه، واستمر فى السجن حتى مات فيه.

وقيل إن الأفشين حينما أظهر تجبراً وطغياناً بعد إمساكه ببابك خشى منه الناس فذهب أحمد بن داود للمعتصم وقال له: «يا أمير المؤمنين إن أبا جعفر المنصور استشار أنصح الناس عنده فى أمر أبى مسلم. فكان من جوابه أن قال له: «يا أمير المؤمنين إن الله تعالى يقول ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ فقال له المنصور: حسبك. ثم قتل أبا مسلم. فقال له المعتصم:«أنت أيضا حسبك يا أبا عبد الله» ثم وجه إلى الأفشين من قضى عليه[1].

وهكذا نجد أن العقيدة الإسلامية بمبادئها السامية العادلة الواضحة السمحة كانت حرب ضروس مع تلك العقائد العتيقة البالية الموروثة ذات المبادئ الهدامة، والأفكار العجيبة المخربة، ولكن النصر فى النهاية كان – وسيكون دائما– فى جانب مبادئ الإسلام تحقيقاً لقوله تعالى﴿فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض﴾.

صدق الله العظيم

دكتور نعمان الطيب سليمان
أستاذ التاريخ والحضارة
بكلية اللغة العربية بالقاهرة

---

(١)الأخبار الطوال للدينورى ص٤٠٦.

دور مصر الجهادى

في حوض البحر المتوسط الشرقي وبلاد اليونان

مثالان تاريخيان من القرنين العاشر والثالث عشر الهجريين

أ- المشاركة العسكرية المصرية في فتح جزيرة رودس

رمضان ٩٢٨ هـ/ أغسطس ١٥٢٢م

ب- الفتح المصري لنافارين

رمضان ١٢٤٠هـ / مايو ١٨٢٥م

بقلم:

أ.د / عبد الجواد صابر إسماعيل

أستاذ التاريخ الحديث

بكلية اللغة العربية بالقاهرة

المشاركة العسكرية المصرية في فتح

جزيرة رودس

رمضان ٩٢٨ هـ / أغسطس ١٥٢٢م

أ.د/ عبد الجواد صابر إسماعيل

تمهيد:

منذ الفتح العمرى لمصر أصبحت مصر رائدة الجهاد الإسلامى فى شمال أفريقية والبحر المتوسط.

وعندما تعرض العالم الإسلامى للهجمات المغولية والصليبية أصبحت مصر درع العالم الإسلامى وقلعته الحصينة وملاذه.

وعلى الرغم من أن مصر أصبحت منذ سنة ٩٢٣ هـ / ١٥١٧م ولاية عثمانية فقد كان لها دور قوى فى بعض فتوحات الدولة العثمانية وحروبها الدفاعية.

وكان المماليك الجراكسة العنصر المصرى الأصيل الذى أثرى الحملات الحربية التى كانت تخرج من مصر لمساندة القوات العثمانية فى أوربا وآسيا وأفريقية والبحر المتوسط والبحر الأحمر والمحيط الهندى.

وعلى الرغم من الحروب الطاحنة التى خاضها السلطان سليم الأول ضد دولة المماليك الجراكسة فى مصر والشام سنة ٩٢٢، ٩٢٣هـ/ ١٥١٦، ١٥١٧م فإنه بعد أن استقر له الأمر فى هذين القطرين وفى الحجاز واليمن فتح لهم باب الجندية، فتقلدوا وظائفها، وأصبحوا مرة أخرى قادة وفرسان وجنوداً.

وعندما تولى السلطان القانونى سلطنة الدولة العثمانية وخلافتها سنة ٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م أمر بتكوين فرقة عسكرية سابعة فى مصر ضمت الجنود والفرسان والقادة والأمراء الجراكسة، وأطلق عليها (أوجاق جراكسة)، ومادفعه إلى هذا إلا ما شاهده من بطولاتهم وفروسيتهم فى بعض حروب العثمانية بأوربا. (١)

وقد كانت تلك الحملات المنطلقة من مصر لمساندة الجيوش العثمانية

تجدات عسكرية رجّحت في معظم الأحيان كفتها، وعجلت بانتصارها، وما هذا إلا لأنها كانت تضم أعداداً كبيرة من الفرسان والقادة والجنود الجراكسة ربما زادت على النصف وربما ناهزت الثلثين فى كل تجدة.

أما القائد الأعلى لكل حملة من هذه الحملات فلابد من كونه أميراً جركسياً بلغ مرتبة الصنجقية تنفيذاً للفرمانات السلطانية والقوانين العثمانية المتتابعة. (٢)

ولا يقدح فى مصرية هذه الحملات وجود جنود وقادة عثمانيين فيها، لأن فرقهم ومعسكراتهم وأسرهم قائمة فى مصر منذ عهد السلطان سليم، وكانت الدولة العثمانية تطلق عليهم عسكر مصر، أو أوجاقات مصر، حيث يعيشون فيها، ويأكلون من خيراتها، ويشربون من نيلها، ويتقاضون رواتبهم وعلوفاتهم من ماليتها.

وقد كانت مصر تتحمل أعباء هذه الحملات، فتعد لها الأسلحة والذخائر الحربية بمختلف أشكالها، كما كانت تقوم بإعداد المؤن التى تكفيها فترة الحرب.

كذلك كانت الترسانات المصرية تقوم بصناعة السفن الحربية والناقلة بمختلف أنواعها لتبحر عليها هذه الحملات عبر البحر المتوسط أو البحر الأحمر إلى ميادين الحرب المعينة. (٣)

ومما لا ريب فيه أنه لولا مصر وموقعها الاستراتيجى على مفترق الطرق، ولولا ماليتها وقادتها وعسكرها وترساناتها ونظامها وديوانها ما رأت هذه الحملات التى ساندت جيوش الدولة العثمانية النور، ولما كان للدولة العثمانية وجود ولا تاريخ فى البحر الأحمر وبحر العرب والمحيط الهندى.

لقد كانت مصر بلا مبالغةذراعى الدولة العثمانية وعضدها فى تلك الأصقاع البرية والبحرية.

وباستقرائنا لهذه الحملات وجدنا أنها اتجهت لمساندة الجيوش العثمانية المقاتلة أو المرابطة فى جزر البحر المتوسط كرودس وقبرص وكريت، وفى بعض الولايات العثمانية كبرقة، والشام، والعراق، وكالحجاز، واليمن، وولاية الحبش.

كذلك اتجهت لمساندة الجيوش العثمانية التى تنازلت الشيعة الفرس فى العراق وفارس، أو التى تنازل البرتغال فى بحر العرب والهند.

كما اتجهت هذه الحملات إلى بعض ممالك شهيرة فى أوربا مثل قمانتة شرق النمسا، والمجر، والأفلاق والبغدان (رومانيا)، وروسيا، والقريم شمال البحر الأسود، والمورة جنوب اليونان، وهلبا سويد (جبال الألب)، لمساندة الجيوش العثمانية فيها. (٤)

قرصنة رودس والفرنجة في البحر المتوسط وموقف القاهرة وبيروت:

كان لفرسان القديس يوحنا نظام وحكومة فى جزيرة رودس منذ أن أخرجهم صلاح الدين الأيوبى من أورشليم القدس، وكانوا من أعظم الدول المسيحية معاداة للإسلام والمسلمين فى البحر المتوسط، وكان المسلمون يعدّون هذا النشاط المعادى قرصنة بحرية، فقاوموها بكل وسيلة دفاعية مناسبة.

وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى الأعمال العدوانية التى كانت تمارسها السفن الأوربية فى البحر المتوسط ضد السفن الإسلامية.

ففى شهر المحرم سنة ٩٢٥هـ/ يناير ١٥١٩م هاجمت السفن الروسية سفينة مصرية كانت متجهة إلى إسلامبول بمسافرين وبضائع، فقتلت معظم ركابها، واستولت على ما تحمله من تجارة، وأصابتها بأضرار بليغة، فاضطرت السفينة إلى الالتجاء إلى جزيرة كريت.. وقد سبق هذه الحادثة حوادث كثيرة مماثلة، ، وهذا ما دعا السلطان سليم الأول إلى أن يبعث إلى والى مصر خاير بك برسائل فى شهرى ربيع الأول وجمادى الثانية سنة ٩٢٥هـ/ ١٥١٩م يحثه فيها على حفظ ثغور مصر البحرية، وتحصين قلاع الإسكندرية ودمياط، ودعمها بالمدافع والمكاحل والجند، فبادر خاير بك إلى تحصين هذه القلاع، ودعمها بالسلاح والذخيرة، كما كوّن كتيبة عسكرية من الجراكسة والعثمانيين بلغ عددها مائة مقاتل، وسيّرها إلى الإسكندرية، وكلف قائدها بأن يكون دائم اليقظة، وأناط به واجب الدفاع عن المسافرين فى الشواطئ ومياه المراسى.

بيد أن السفن الرودسية استطاعت فى شهر جمادى الأولى سنة ٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م أن تستولى على خمس سفن مصرية محملة بالأرز فيما بين دمياط وبيروت.

أما الفرنجة فإنهم تمكنوا من حصار بيروت بأسطول حربى فى شهر ذى القعدة سنة ٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م. وكان هذا الأسطول مكوناً من أربع عشرة سفينة حربية عدا الزوارق والسفن الناقلة، وما هى إلا ساعات حتى اقتحم الفرنجة مدينة بيروت، وهزموا حاميتها، وسيطروا عليها ثلاثة أيام نهبوا خلالها تجارة المدينة وأموالها، فتدارك والى الشام جان بردى الغزالى الأمر إذ سيّر إليها جيشاً بقيادة نائبه (الداوادار) الذى اقتحمها، ثم اشتبك بجيش الفرنجة، فأوقع به هزيمة ساحقة، وأسر منه عدداً كبيراً، وغنم مغانم كثيرة، واستولى على ثلاث سفن حربية كبيرة، واسترد معظم ما نهبوه.

فلما وصلت أنباء هذه المعركة إلى والى مصر خاير بك، سارع بالذهاب إلى الإسكندرية ومعه كبير المهندسين، حيث تفقدا القلاع والحصون، وأشرفا على دعم مبانيها وترميم نقاط الضعف فيها.

وقد وصف ابن إياس الموقف فى البحر المتوسط بقوله: «وقد تزايد عبث الفرنجة فى البحر المالح، وطمعوا فى أخذ البلاد منذ مات السلطان سليم...»

وكان هذا بالإضافة إلى رسائل السلطان العثمانى هو الذى جعل والى مصر خاير بك يعتنى عناية كبرى بصناعة السفن الحربية فى ترسانات بولاق ودمياط والإسكندرية والسويس، غير أن ترسانة بولاق كان لها الريادة فى صناعة السفن الحربية وبخاصة الأغربة خلال السنوات ٩٢٦- ٩٢٨هـ/ ١٥٢٠-١٥٢٢م.

وكان خاير بك يعرض كل مجموعة من هذه السفن الحربية فور الانتهاء من صناعتها أمام ساحل بولاق، فتؤدى أمامه ألعاباً بحرية ومناورات حربية، ولا يأمر بضمها إلى الأسطول المصرى فى الإسكندرية أو دمياط إلا إذا رضى عن أدائها الحربى من خلال مناوراتها.

وفى نهاية سنة ٩٢٧هـ/ ١٥٢١م هاجمت البحرية المصرية عدداً من سفن الفرنجة فى البحر المتوسط وتمكنت من أسرها بمن فيها وما فيها من بضائع، فأمر خاير بك بقتل بحّارتها وقباطنتها، وسجن التجار وغيرهم من المسافرين عليها. واستولى على ما فيها من تجارات. (٥)

ولا شك فى أن هذا كان رداً مشروعاً على ما اقترفته سفن رودس والفرنجة من إفساد فى البحر المتوسط بمهاجمتها السفن المصرية وبيروت فى

عامى ٩٢٥، ٩٢٦هـ.

دور العسكرية المصرية في فتح رودس:

كان السلطان العثمانى وخليفة المسلمين سليمان القانونى يرى ضرورة الاستيلاء على جزيرة رودس، وطرد فرسان القديس يوحنا منها، وذلك لتخليص حوض البحر المتوسط الشرقى وبحر إيجة من شرورهم، لهذا أعدّ فى سنة ٩٢٨هـ/ ١٥٢٢م قوات برية وبحرية عظيمة لغزو هذه الجزيرة.

وقبل أن يقلع بقواته من خليج مرمريس[٦] بعث برسالة إلى والى مصر خاير بك أمره فيها بأن يرسل حملة مصرية لتنضم إلى الحملة العثمانية فى جزيرة رودس ولتخوض الحملتان الحرب ضد القوات الرودسية التى عرفت بفرسان القديس يوحنا بهدف القضاء عليهم أو طردهم من الجزيرة[٧]

وفى الوقت نفسه بعث السلطان سليمان إنذاراً إلى زعيم فرسان القديس يوحنا (فيليبه دى لايل) ليغادر بفرسانه الجزيرة، فرفض هذا الزعيم الإنذار، واستعد للحرب.

أما والى مصر فإنه أمر بإعداد أربع وعشرين سفينة حربية ثم صنعها فى ترسانة بولاق لتنضم إلى سفن حربية وناقلة أخرى متأهبه للإبحار من الإسكندرية لخوض الحرب فى رودس.

كما أمر بإعداد جيش فاق الألفين وضمّ من المماليك الجراكسة ألفاً وخمسمائة جندى وفارس وثلاثةً وأربعين أميراً من قادة العشرات والمئات والطبلخانات كما ضم خمسمائة جندى وقائد عثمانى، هذا عدا قباطنة السفن وبحارتها المصريين والمغاربة والعثمانيين.

وقد أسند خاير بك والى مصر القيادة العامة لهذه الحملة إلى الزعيم الجركسى النابه قايتباى الداوادار، كما أسند قيادة الفرقة العثمانية إلى الأمير جانم الحمزاوى الجركسى، أما قيادة الأسطول المصرى فقد أسندها إلى الرئيس حامد القبطان المغربى.

وفى شهر شعبان سنة ٩٢٨هـ/ يوليو ١٥٢٢م تحركت الحملة المصرية من ميدان القلعة يقودها قايتباى الداوادار فى موكب مهيب، وقد رفع أمامه لواءً أحمر وسارت خلفه فرقة موسيقية عثمانية، وكان على يمينه الأمير جانم

الحمزاوى وعلى يساره الرئيس حامد القبطان.

كما كان يسير فى هذا الموكب خاير بك والى مصر لتوديع الحملة وهى ترفع لواء الجهاد فى سبيل الله تعالى.

فلما وصلت هذه الحملة إلى ساحل بولاق استقلت السفن الحربية السريعة (الأغربة)، يممت صوب الإسكندرية، وهناك كانت تنتظرها السفن الحربية الأخرى والسفن الناقلة.(٨)

أما السلطان سليمان القانونى فإنه أقلع بأساطيله وقواته من خليج مرمريس صوب رودس، وكان الأسطول العثمانى لا يقل عن سبعمائه سفينة حربية عدا السفن الناقلة والزوارق المسلحة.

وفى أواخر شهر رجب سنة ٩٢٨هـ/ يونيو ١٥٢٢م نزلت القوات العثمانية جزيرة رودس، وحركت مدافعها الثقيلة والخفيفة وأسلحتها وآلات الحصار صوب قلاعها الشاهقه الحصينة، وبنت بعيداً عن مرمى هذه القلاع قلالاً عظيمة لتكون قواعد وسواتر لمدافعها وجنودها.

وفى الثالث عشر من شهر رمضان سنة ٩٢٨هـ/ ١٥٢٢م وصل الأسطول المصرى إلى سواحل جزيرة رودس حيث أنزل قوات الحملة المصرية ومدافعها الكبيرة وسائر أسلحتها وذخائرها الحربية.

وقد التأمت هذه القوات على الفور بقوات الجيوش العثمانية، واحتلت مواقعها المخصصه لها فى مناطق الحصار حول القلاع الرودسية.

ثم اشتعلت الحرب، فخاضت قوات مصر معارك ضارية إلى جانب القوات العثمانية استخدمت فيها كافة الأسلحة وأولها المدفعية الثقيلة.

ولئن كان فرسان القديس يوحنا أبناء مدرسة حربية صليبية لها ميراثها وتراثها الحربى فإن المماليك الجراكسة وجند مصر أبناء مدرسة حربية إسلامية لها ميراثها وتراثها الحربى الذى فاق كل ميراث وتراث حربى عرف منذ صلاح الدين الأيوبى.

ويمكننا أن نتصور خطورة المعارك التى خاضتها القوات العثمانية والمصرية فى جزيرة رودس إذا علمنا أن السلطان محمد الفاتح الذى فتح القسطنطينية على الرغم من قلاعها وأسوارها الشاهقة وشهرتها التاريخية فى قوة دفاعاتها لم يوفق فى فتح جزيرة رودس، واضطر بعد فترة من الجهاد إلى

سحب قواته منها.. فلم تكن حصون رودس أقل خطورة وشموخاً من حصون القسطنطينية، غير أن رودس حظيت بمساندة الإمبراطور شارل الخامس إمبراطور الدولة الرومانية المقدسة التى حملت على عاتقها التصدى للعثمانيين فى أوربا والبحر المتوسط.

وقد ظلت المعارك محتدمة فى روديس بين الجانبين الإسلامى والرودسى من شعبان ٩٢٨هـ إلى صفر سنة ٩٢٩هـ/ يوليو- ديسمبر ١٥٢٢م لم تهدأ خلالها المدفعية الإسلامية والمدفعية الرودسية.

بيد أن المدفعية الإسلامية كانت أقوى نيراناً وأعظم رمياً، فدكت حصوناً وفتحت ثغرات اخترقتها قوات الطليعة الإسلامية المصرية والعثمانية.

كما حالت كثرة السفن الحربية العثمانية وانتشارها حول جزيرة رودس بين المساندات الحربية التى بعث بها الإمبراطور شارل الخامس وبين فرسان القديس يوحنا.. وكانت هذه المساندات فيما مضى من الأسباب العظمى التى أدت إلى استعصاء الجزيرة على الفاتحين العثمانيين.

ولما أصبحت القوات الإسلامية والرودسية وجهاً لوجه لاحت بوادر الهزيمة فى الجانب الرودسى فبعث زعيم فرسان القديس يوحنا بوفد إلى السلطان سليمان القانونى ليعرض عليه تسليم الجزيرة خلال أسبوعين بشرط أن تبتعد القوات الإسلامية خلال هذه الفترة عن جميع الحصون مسافةً لا تقل عن ميل من جميع الجهات حتى يتمكن فرسان القديس وجنودهم من الجلاء عن الجزيرة على السفن التى سيبعث بها إليهم الإمبراطور شارل الخامس.

وقد وافق السلطان سليمان القانونى على هذا العرض، وأخذت القوات الإسلامية تبتعد عن الحصون المسافة المتفق عليها.

ومما لا شك فيه أن الذى عضد الموقف العثمانى فى جزيرة رودس تلك البطولة والفدائية التى أبداها الجراكسة فى مواطن النزال، فلقد لفتت هذه البطولة أنظار العثمانيين بصفة عامة ونظر السلطان سليمان القانونى ورجال دولته بصفة خاصة، لهذا استدعى قائد الحملة المصرية الأمير قايتباى الداوادار ومن معه من الأمراء الجراكسة، وأجلسهم فى مجلسة ثم أثنى عليهم، وعظّم شجاعتهم، وأبدى إعجابه الكبير بفنونهم فى القتال والفروسية، ثم قال كلمته

المشهورة فى التاريخ: «إن مثل هؤلاء المماليك كان ينبغى ألا يقتلوا.» مشيراً بهذا إلى الحرب التى قادها أبوه السلطان سليم الأول ضدهم فى الشام ومصر سنة ٩٢٢- ٩٢٣هـ/ ١٥١٦، ١٥١٧م.

وبعد أن كرّم السلطان سليمان فى مجلسة هؤلاء الأمراء ما وسعه التكريم أمر وزيره الأعظم بأن يقيم معسكرات المماليك الجراكسة بجوار معسكره تكريماً لهم وإعلاء لقدرهم.(٩)

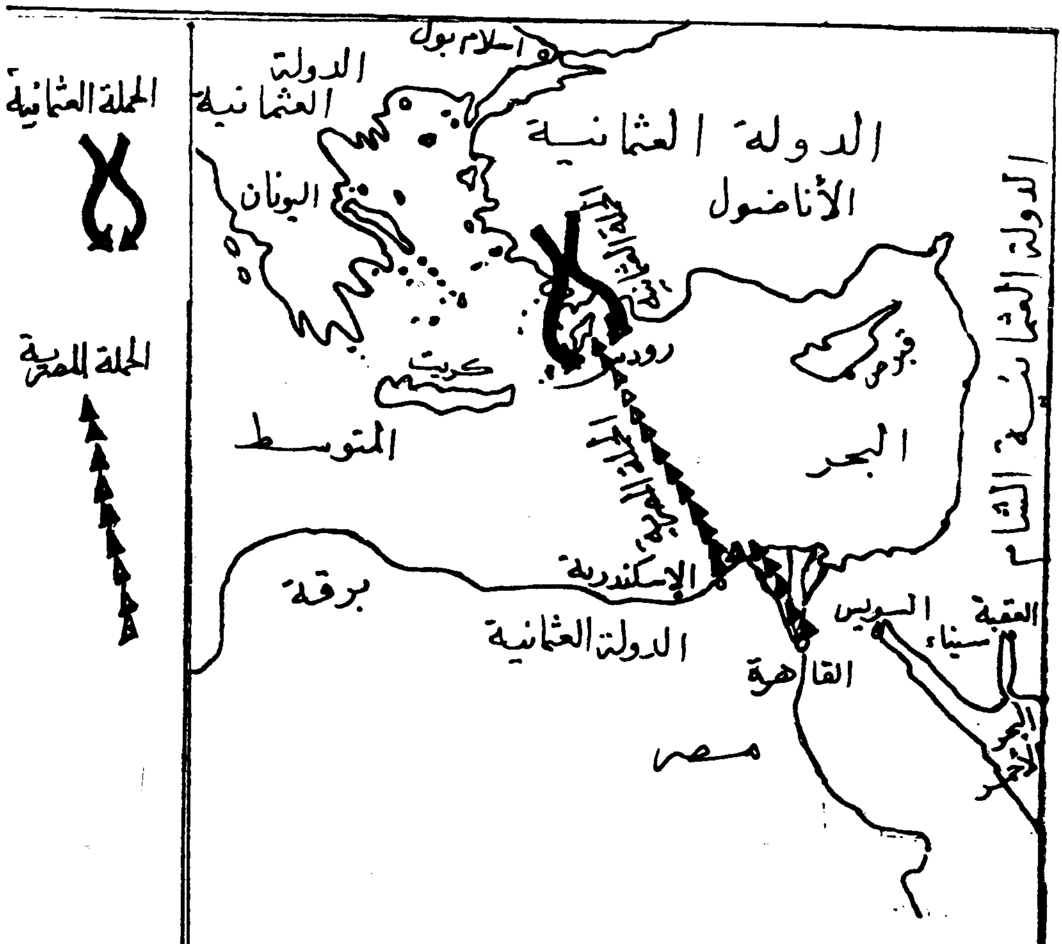
ولم يقتصر دور مصر فى فتح جزيرة رودس على العسكرية وما تطلبته من جند وقادة وأسلحة وذخيرة ومدافع وسفن حربية وناقلة وإنما تجاوز كل ذلك إلى مساندة الجيشين بالمؤن الأساسية.

فقد بعث والى مصر على أسطول من السفن الناقلة والحربية إلى رودس بثلاثين ألف إردب من القمح، وكميات كبيرة من الدقيق والأرز والبسلة والحمص والثوم والبصل تلبية لحاجات الجيشين الإسلاميين، وذلك فى شهر شوال سنة ٩٢٨هـ/ ١٥٢٢م.

وبانتهاء المدة المحددة لجلاء فرسان القديس يوحنا وجنودهم عن جزيرة رودس جلاء هؤلاء عن الجزيرة فوق سفن بعث بها الإمبراطور شارل الخامس متجهين إلى جزيرة مالطه حيث سمح لهم هذا الإمبراطور بالإقامة فيها واتخاذها قاعدة لهم ليواصلوا منها أعمالهم العدوانية ضد السفن الإسلامية فى البحر المتوسط(١٠)

ومنذ سنة ٩٢٩هـ/ ١٥٢٣م انضمت جزيرة رودس إلى الجزر الإسلامية فأمنت السفن والشواطئ الإسلامية فى البحر المتوسط شرور فرسان القديس يوحنا ردحاً من الزمن، وكان لمصر دور رائد فى هذا الميدان الجهادى العظيم.

وقد عم الفرح والسرور فى أرجاء الدولة العثمانية وولاياتها، وترجم علماء حساب الجِمّل تاريخ فتح رودس ٩٢٩هـ إلى: ﴿يفرح المؤمنون بنصر الله﴾(١١).



ـــ خريطة تبين مسار الحملة العثمانية من الأناضول والحملة المصرية من بولاق إلى رودس

(١) الشيخ/ محمد بن أحمد بن إياس الحنفى: بدائع الزهور فى وقائع الدهور بتحقيق د/ محمد مصطفى، طبع القاهرة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، جـ٥، ص ص٢٢٩، ٢٣١. ٢٣٤، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٩٧، ٣٢٩، ٣٥٣، ٤٠٣، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٩١.

- الشيخ/ محمد بن أبى السرور البكرى: الروضة المأنوسة فى أخبار مصر المحروسة مخطوطة بدار الكتب بالقاهرة، الورقة ١٧.

- حسين أفندى الروزنامة: ترتيب الديار المصرية فى عهد الدولة العثمانية مخطوطة بدار الكتب بالقاهرة، ص ص ٥- ٨.

(٢) ابن إياس: المصدر السابق، جـ٥، ص ص ٤٦٤، ٤٦٦.

(٣) د/ عبد الجواد صابر إسماعيل: ولاية خاير بك على مصر، طبع القاهرة ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م ص ص٨٥- ٨٧.

(٤) الشيخ/ محمد بن أبى السرور البكرى: النزهة الزهية فى ذكر ولاة مصر والقاهرة المعزية، مخطوطة برنستون، الورقات ٢٥، ٢٩، ٤٨، ٦٧، ٧١، ٧٢.

- مجهول: أخبار نواب آل عثمان فى مصر، مخطوطة بطوبقاى بإسلامبول الورقات ٤، ٧، ١٤، ١٥، ١٨، ١٩، ٢١، ٢٣-٢٦، ٢٩-٣٨، ٤٣، ٤٥، ٤٨، ٥٠، ٥٤، ٦٩، ٧٠، ٩٠- ٩٣، ٩٥.

- الشيخ/ عبد الرحمن بن حسن الجبرتى: عجائب الآثار فى التراجم والأخبار طبع بيروت ١٩٧٨م، جـ١، ص ص٩١- ٩٣، ١٠٤، ١٠٥، ٢٢٠، ٢٢١، ٣٠٩، ٣١٠، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٩٨، ٤٩٦، ٥٩٢، ٦٠٧.

(٥) ابن إياس: المصدر السابق، جـ٥، ص ص٣٣٩، ٤٠٣، ٤٠٦، ٤١١، ٤١٢، ٤٢١، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٤١، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥٧، ٤٦٣، ٤٧٧.

(٦) يقع خليج مرمريس شمال جزيرة رودس، وغرب خليج ماكرى، وشرق خليجى استانكوى وبودروم فى الطرف الغربى الجنوبى لآسيا الصغرى، وتفضى مياهه إلى البحر المتوسط. انظر ثلاث خرائط، أولاهما فى تحقيقات د/ إحسان حقى على كتاب «تاريخ الدولة

العلية العثمانية» لمحمد فريد بك، طبع بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م ص١٦٦، والأخريان، فى أطلس المنجد في اللغة والإعلام للويس نقولا المعلوف وآخرين، طبع بيروت ١٩٧٣م ص ص٢٢، ٣٨.

(٧) ابن إياس: المصدر السابق، جـ٥، ص ص٤٥٧، ٤٦٣.

– أمين سامى باشا: تقويم النيل، طبع القاهرة ١٣٦٤هـ/ ١٩٣٨م جـ٢ ص١٣.

(٨) ابن إياس: المصدر السابق، جـ٥ ص ص٤٤١، ٤٤٢، ٤٥٧، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٦، ٤٧٤.

– محمد فريد بك: تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق د/ إحسان حقى طبع بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م ص ص٢٠٣، ٢٠٥.

(٩) ابن إياس: المصدر السابق، جـ٥، ص ص٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٨، ٤٧١، ٤٧٤– ٤٧٧.

– الشيخ/ محمد بن أبى السرور البكرى: المنح الرحمانية فى الدولة العثمانية، مخطوطة بمكتبة جامعة إسلامبول، ص ص٢٤، ٢٥.

– الشيخ/ مرعى بن يوسف الحنبلى: نزهة الناظرين فى تاريخ من ولى مصر من الخلفاء والسلاطين، مخطوطة بدار الكتب بالقاهرة، ص١٢٩.

– الشيخ/ قطب الدين محمد بن أحمد النهروالى: الإعلام بأعلام بيت الله الحرام، مخطوطة بمكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج، ص ص٤٠٧–٤١٠.

– الشيخ/ يوسف الملوى: تحفة الأحباب بمن ملك مصر من الملوك والنواب مخطوطة بمكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج، الورقة ٦٣.

– مجهول: تاريخ ملوك آل عثمان وولاتهم على مصر، مخطوطة بدار الكتب، مكتبة تيمور بالقاهرة، الورقة ١٠٧.

– المولى/ أحمد دده منجم باشى: جامع الدول، مخطوطة بمكتبة نور عثمانية بإسلامبول، الورقة ٣٢٢٤.

(١٠) ابن إياس: المصدر السابق، جـ٥، ص٤٧٧.

- ابن أبى السرور البكرى: المنح الرحمانية، ص٢٥.
- القطب النهروالى: المصدر السابق، ص ص٤٠٩، ٤١٠.
- مرعى الحنبلى: المصدر السابق، ص ١٢٩.
- محمد فريد بك: المصدر السابق، ص ص٢٠٥، ٢٠٦.

(١١) هى النصف الثانى من الآية ٤ والنصف الأول من الآية ٥ من سورة الروم.

انظر الشيخ/ محمد بن عبد المعطى الإسحاقى: لطائف أخبار الأول فيمن تصرف فى مصر من أرباب الدول، طبع القاهرة ١٢٧٦هـ ص٣٠٨ والقطب النهروالى: المصدر السابق ص٤١٠.

الفتح المصري لنافارين
رمضان ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٥م

أ.د/ عبد الجواد صابر إسماعيل

تمهيد:

على الرغم من تحول مصر إلى ولاية خاضعة للدولة العثمانية منذ سنة ٩٢٣هـ/ ١٥١٧م فإن دورها الجهادى العظيم فى البر والبحرظل موصولاً لم يفارقها ولم تفارقه.

غير أن هذا الدور كان فى فترات مجد الدولة العثمانية وقوتها مساندةً ونجدات وعوناً، لكنه أصبح فى فترات ضعف الدولة العثمانية بنهاية القرن الثامن عشر وحلول القرن التاسع عشر الميلاديين إنقاذاً واسترداداً للشرف العسكرى والسياسى الإسلامى.

ومن الحروب التى خاضتها مصر ببسالة وشرف تلك الحرب التى عرفت بحرب المورة.

وسنعرض فيما يلى مثالاً تاريخياً واحداً من هذه الحرب التى استردت بها مصر شرف الدولة العثمانية العسكرى والسياسى فى بلاد اليونان، ولك يكن هذا الشرف فى الحقيقة إلا شرف العالم الإسلامى كله.

هذا المثال هو «فتح نافارين»

الموقف العسكري المصري في المورة (شعبان ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٥م)

خلال سبعة شهور خاض الأسطول المصرى بقيادة إبراهيم باشا ثمانى مواقع بحرية ضد الأسطول اليونانى الذى تسانده بريطانيا بسفنها وأسلحتها وقادتها، واستطاعت القوات المصرية فى الخامس من شهر رجب سنة ١٢٤٠هـ/ فبراير ١٨٢٥م أن تضع أقدامها على أرض المورة لتقوم بحماية أعظم مدينتين عثمانيتين فيها، هاتان المدينتان همت موتون وقورون(١) أعظم الثغور اليونانية المطلة على البحر المتوسط، كما أن مدينة نافارين(٢) أعظم ثغور المورة المطلة على بحر اليونان المفضى إلى البحر الإدرياتيكى شمالاً.(٣)

ومما يجدر ذكره أن الانتصارات البحرية التى أحرزها الأسطول المصرى

فى مواقع الشهور السبعة انتهت بسيطرة مصر على الطرق البحرية الممتدة من الإسكندرية إلى خليجى مرمريس وبودروم، ومنها إلى جزر رودس وقاشوط وكريت وجوقة، ومنها إلى ثغور المورة، وعلى الطريق البحرى الممتد من الإسكندرية إلى سواحل جزيرة كريت الغربية، ومنها إلى جزر جوقة فثغور المورة.[٤]

كما لا ينبغى أن نهمل ذكر الأساطيل والقوات العثمانية التونسية الجزائرية الطرابلس غربية التى كانت تجاهد تحت لواء مصر وقيادتها فى إطار اتحاد حربى إسلامى لمواجهة الاتحاد المسيحى المعضد لليونانيين.[٥]

وفى هذا الوقت كانت النفوس فى مصر قلقة، والقلوب واجفة خوفاً وإشفاقاً، لكنها كانت متعلقة بالله عزوجل كشأنها كلما حزبها أمر عظيم، ويقينها بأن النصر من عند الله عزوجل، قال تعالى: **﴿وما النصر إلا من عند الله إن الله عزيز حكيم﴾**[٦] فأرسل محمد باشا والى مصر كتخداه[٧] إلى الأزهر ليعقد بعض علمائه حلقة عامة يقرأ فيها صحيح البخارى فى جلسات متتالية حيث يدعو شيخ الحلقة والمستمعون فى نهاية كل مجلس بالنصر لجيش إبراهيم باشا والجيوش الإسلامية المسانده له[٨] ومع هذا كان محمد على لا يفتر عن إصدار أوامره إلى رئيس السفن المسلحة الناقلة (الجروم) ليسرع فى حمل الجنود والمؤن والأسلحة عليها لتقوم بإنزالها فى جزيرة كريت أو المورة، ولتظل الإمدادات والتعزيزات الحربية موصولة عبر طرق البحر المتوسط الآمنة. وقد أصبحت جزيرة كريت مستودعا للمؤن والذخائر الحربية والأسلحة، وقاعدة حربية تساند جيش إبراهيم باشا فى البحر والبر.[٩]

كما أوقد محمد على باشا والى مصر جذوة فى الترسانات المصرية خاصة ترسانة الإسكندرية التى كانت تبنى فيها أعظم السفن الحربية كالأغربة والقرصانات والقروت والغاليونات والفرقاطات، ففى الثالث من شهر شعبان سنة ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٥م أتمت ترسانة الإسكندرية صناعة أربع عشرة سفينة حربية وخمس عشرة سفينة ناقلة وزودتها بالمدفعية وآلة الحرب، وجعلت فى خدمتها ثمانى سفن مستأمنة[١٠] أى أن أسطولاً مكوناً من سبع وثلاثين سفينة أصبح جاهزاً للعمل مستعداً للإبحار لمساندة جيش إبراهيم باشا فى المورة، ولفرض السيطرة على طرق البحر المتوسط وإقصاء السفن المعادية عنها.

ولما رأى محمد على باشا أن ترسانة الإسكندرية تجزت أعمالها فى المواعيد المقررة بعث برسالة شكر إلى محرم بك محافظ الإسكندرية والمشرف على ترسانتها.(١١)

المواقف المتداولة بين مصر والدولة العثمانية (شعبان ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٥م):

فى إسلامبول عم السرور وانتشرت البهجة بين كبار القوم وعامتهم لهذا الإنجاز الحربى العظيم الذى حققه إبراهيم باشا بعد نضال بحرى عظيم، وهو إنزال قواته على سواحل المورة، وتمكنه من فك الحصار الذى ضربه اليونانيون على مدينتى موتون وقورون أعظم الثغور العثمانية فى المورة.

أما أقطاب الباب العالى فى إسلامبول وهم السلطان محمود خان، والصدر الأعظم محمد باشا سليم، وشيخ الإسلام مكى زاده مصطفى عاصم، وكبار الوزراء والقادة فلم يلبثوا أن أعلنوا رسمياً بهجتهم وسرورهم وتقديرهم لشجاعة إبراهيم باشا وجيشه ولتلك الانتصارات العظيمة التى حققها فى المورة معقل الثوار اليونانيين، والتى ردت للدولة شرفها وكرامتها، ورفعت لواءها بعد أن ظل منكساً فترة من الزمن.(١٢)

هذا على الرغم من أن القيادات العليا فى الدولة كانت لا تخلو من الشائنين والحاقدين على والى مصر محمد على باشا، وهؤلاء كانوا يفسّرون جرأة محمد على باشا وقوة عزمه وتطلعه إلى معالى الأمور بتفسيرات ظلامية غير صحيحة.

ولقد أثبتت التجارب أن آراء محمد على الحربية والسياسية كانت سليمة وناجحة فانجذب إليه الكثيرون من الوزراء والقادة والعلماء وأهل الشورى العثمانيين، وكثيراً ما أيد السلطان والصدر الأعظم آراءه، غير أن عنصر الخوف من أطماع محمد على باشا واتجاهه إلى الاستقلال ظل مصدراً لإثارة القلاقل بين مصر والدولة العثمانية يستتر أحيانا ويظهر أحيانا أخرى.

وقد سبق أن عرفنا أن جيش مصر البرى والبحرى كانت تسانده قوات عثمانية وطوابلس غربية وتونسية وجزائرية (أوجاقات الغرب)، وكان محمد على باشا يرى توحيد القيادة فى المورة، وأنها يجب أن تسند إلى ذى الكفاءة والمقدرة، وأن الكفاءة والمقدرة تحققتا فى إبنه إبراهيم باشا ببراهين ساطعة وأدلة قاطعة يمكن التماسها فى ماضيه وحاضره العسكرى.

ويؤكد محمد على باشا أن وجود القوات العثمانية المساندة تحت قيادة إبراهيم باشا مباشرة سيحمى هذه القوات أولاً وسيمحى الجهود العسكرية الإسلامية من التشرذم ثانياً وسيجعلها أعظم قوةً، وأفضل أداءً، وأيسر حركةً.

وكان محمد على باشا يقصد بالذات القائد الكبير للبحرية العثمانية خسرو باشا وأعوانه الذين ثبت فشلهم فى وقائع بحرية مشهورة بينهم وبين اليونانيين، ولولا شجاعة إبراهيم باشا وكفاءة قادته وجنده لانتهت الوقائع البحرية العشر بانتصار اليونانيين فى البحار.(١٣)

الموقف البريطاني:

كانت روسيا تعدّ نفسها حامية للأرثوذكس فى أوربا والشرق، وهذا دفعها إلى مساندة اليونانيين فى حروبهم ضد الدولة العثمانية ودعمهم عسكرياً وسياسياً، وظلت تمارس هذه السياسة حتى سنة ١٢٣٨هـ/ ١٨٢٢م حيث تخلت عن موقفها هذا لأسباب تعلقت بسياستها الدولية، فتلقفت بريطانيا على الفور الراية لتصبح منذ هذا التاريخ الدولة الرائدة فى مساندة اليونانيين عسكرياً وسياسياً(١٤).

وقد واصلت بريطانيا مساندتها لليونانيين بالمال والسلاح والسفن الحربية وخبراء الحرب والقادة، وهذا يفسر لنا السبب فى أن إبراهيم باشا لم يتمكن من اقتحام المورة بجيشه إلا بعد أن قضى فى البحار ثمانية أشهر خاض خلالها معاركه البحرية المشهورة ضد الأساطيل اليونانية.

وأول ما فعلته بريطانيا بعد أن وضع الجيش المصرى أقدامه والجيوش المساندة له على أرض المورة هى أنها منحت اليونانيين ست فرقاطات مجهزة بالمدفعية والذخيرة الحربية، وخمس عشرة مليوناً من الفرنسات(١٥)

القرصنة اليونانية في مياه الإسكندرية وموتون (٢ من رمضان ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٥م):

عاد اليونانيون إلى القرصنة البحرية، فاتجهت بعض سفنهم إلى مياه الإسكندرية، وأرادت الاستيلاء على سفينتين مصريتين من سفن الجريم كانتا قد غادرتا الميناء، غير أنهما رأتا السفن المعادية عادتا فوراً إلى الميناء، وهذه السفن المعادية تتعقبهما، فلما رأت قلعة آنجور بالإسكندرية هذه المطارد

أطلقت مدافعها على تلك السفن المعادية فألجأتها إلى الفرار، لهذا أمر محمد على باشا فى الثانى من رمضان ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٥م بتخصيص سفينة حربية لحماية سفن الجريم حتى تتمكن من نقل البضائع بسلام عبر البحر المتوسط(١٦) كما أمر أيضا بأن تقلع مع سفن الجريم التى تجلب الأخشاب من الأناضول سفينة حربية كبيرة مثل البريك أمريكان أو سفينتان حربيتان صغيرتان لفرض الحماية عليها فى رحلة الذهاب والعودة.(١٧)

وبينما كان الأسطول المصرى يمخر عباب البحر المتوسط متجهاً إلى سواحل المورة هبت ريح عاصف أطاحت بإحدى سفنه بعيداً، بيد أن ربانها أستطاع التحكم فى اتجاهها صوب الشمال، وقبل أن يدخل بها مياه موتون تصدت لها سفينتان يونانيتان، لكن جنودها استطاعوا الدفاع عن أنفسهم وعن سفينتهم ببسالة وشرف، فتمكنت السفينة من تجاوز الخطر بسلام خاصة وأنها كانت فوق الريح، ولم تخسر هذه السفينة سوى جندى واحد فقط من القواسة استشهد وهو يؤدى واجبه، ولم تلبث هذه السفينة أن رست أمام قلعة متون حيث صعد ربانها وأخبر إبراهيم باشا بما تعرض له الأسطول المصرى من ريح عاصف هى التى قذفت بسفينته هذه إلى مياه موتون(١٨)

موقعة نافارين البرية الأولي (٧ من رمضان ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٥م)

بعد أن فرض الجيش المصرى نفوذه على مدينتى موتون وقورون بادر إبراهيم باشا فى شهر شعبان ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٥م بتسيير قواته صوب ثغر نافارين وقلعتها لحصارها ثم قاد فى شهر رمضان ١٢٤٠هـ جيشاً مكوناً من ٣٢٠٠ جندى و ٥٠٠ فارس من قوات الجهادية، ولما بلغ به نافارين لاحظ أن القوات اليونانية تتمركز فوق أكمة أقاموا فيها استحكامات منيعة، وجعلوها منطلقاً لتحركاتهم وهجماتهم فتحرك بقواته صوبها، فلما أصبح قريباً منها أمر المشاة بأن يزحفوا عليها من مرتفعات أخرى، كما أمر الفرسان بأن يصعدوها مباشرة، فدارت رحى الحرب بين الفريقين، وما هى إلا ساعة من الصبر والثبات حتى لاح النصر فى جانب القوات المصرية، بينما أخذ اليونانيون فى الانسحاب لائذين بالفرار، فأمر إبراهيم باشا بتعقبهم، فاستطاع جنوده قتل فريق وأسر فريق اخر.

وكان من بين الأسرى ثلاثة من القادة اليونانيين الكبار

هم قائد نافارين، وقائد ثوار المورة، وقائد ثوار الروم ايلى.

غير أن الذين تمكنوا من الفرار استطاعوا الالتجاء إلى بعض القرى اليونانية التى اواتهم، وذلك فى السابع من شهر رمضان سنة ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٥م وبهذا استولى إبراهيم باشا على هذا الموقع الاستراتيجي الذى كان فيما بعد من أعظم العوامل التى ساعدت على فتح نافارين، بيد أنه خسر فى هذه الموقعة عدداً من جنوده، وأربعة من قادته هم البكباشى خورشيد، والصاغ قول حسن أغا، وعمر أغا، ونجيب أغا، نالوا الشهادة عند بارئهم، وبعد أن ترك فى هذا الموقع كتيبة لحمايته عاد إلى مواقع جيشه حول نافارين حيث شدد حصاره عليها(١٩)

ومما كان عوناً لإبراهيم باشا وقواته تلك السفن الحربية التى انتخبت من الأسطول المصرى والعثمانى والأوجاقى لحصار نافارين من البحر.

وقد بعث إبراهيم باشا إلى أبيه برسائل أخبره فيها بأنه يحكم حصاره براً وبحراً حول نافارين بعد أن أحرز نصراً مؤزراً على القوات اليونانية خارج المدينة، فأجابه برسائل أمره فيها ببقاء الأسطول المصرى والأساطيل الإسلامية الأخرى فى مياه نافارين وموتون وقورون إلى أن يتم فتح مدينة نافارين وقلعتها بمشيئة الله تعالى، كما طلب منه أن يوافيه بخرائط يبين عليها المعارك الحربية التى خاضعها ضد اليونانيين فى أرجاء المورة(٢٠)

مصر تسعف القلاع العثمانية غرب تساليا (١٠ من رمضان ١٢٤٠هـ):

فى أواخر سنة ١٢٣٩هـ/ ١٨٢٤م كشف البريطانيون مساعداتهم الحربية لليونان فانتهت المنعارك التى دارت بينهم وبين العثمانيين حول ميسولونجي بسقوط هذه المدينة الكبرى فى أيدى اليونانيين، وكان لسقوطها ضجة كبرى فى مصر والدولة العثمانية خلع على أثرها مصطفى باشا والى الروم ايلى، وولى بدلاً منه درويش باشا، ثم اتفق أقطاب الباب العالى فى إسلامبول على إسناد أمر استردادها إلى والى مصر محمد على باشا، وقد قبل محمد على باشا هذا التكليف، وطلب أن تواصل القوات العثمانية جهودها الحربية معه لاستخلاص هذه المدينة من قبضة العدو.(٢١)

وقد استطاع اليونانيون فى شعبان سنة ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٥م حصار مضيق ميسولونجى البحرى، فأدى هذا إلى انقطاع الإمدادات التموينية

والعسكرية التى كانت ترسلها الدولة العثمانية حينا وترسلها مصر حينا آخر عبر خليج إينه بختى[٢٢] إلى القلاع العثمانية المنتشرة غرب تساليا والقريبة من مدينة ميسولونجى، لهذا بادر محمد على باشا بإرسال الغلال إلى هذه القلاع على سفينتين نمساويتين إسعافاً لمن فيها من العسكر والقادة، وتلبيةً لنداء يوسف باشا السيروزلى محافظ قستل وهذه القلاع[٢٣]

وقد أبحرت هاتان السفينتان فى العاشر من رمضان سنة ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٥م صوب مدينة باليه بادرة غرب تساليا، وأنزلت حمولاتها بها فى العشرين من رمضان حيث وزعت على القلاع المحاصرة بحراً عبر الطرق البرية.

وكانت هذه الغلال مؤلفة من الحنطة، والشعير، والفول، والعدس، والأرز، إضافة إلى كميات من الدقيق، والبقسماط[٢٤]

معركة موتون البحرية (١٧ من رمضان ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٥م):

فى الرابع عشر من رمضان سنة ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٥م وصل الأسطول العثمانى الهمايونى(السلطانى) إلى مياه موتون قادماً من جزيرة كريت حيث أنزل الجنود والضباط والقادة المزمع اشتراكهم فى القتال جنباً إلى جنب مع القوات المصرية ضد اليونانيين فى شبه جزيرة المورة، وسواحل تساليا الجنوبية والغربية، لإعادة السيادة العثمانية على الأراضى اليونانية عامة، والمورة بصفة خاصة، كما أنزل سائر الأسلحة وآلات الحرب والذخيرة والمؤن.

وفى هذا الوقت كانت سفن القورورت والبريك الحربية الإسلامية تتجول فى المياه الممتدة من ثغر موتون إلى ثغر نافارين، وقد ظل هذا النظام الحربى مفروضاً بصرامة على تلك المياه والشواطئ.

وفى السابع عشر من رمضان ظهرت فى خط الأفق ثلاث وعشرون سفينة حربية يونانية تجاه جزيرة صارينجه الواقعة أمام ثغر موتون، فانبرت لها على الفور ثمان سفن حربية إسلامية من طراز القورورت والبريك يقودها محمد قبودان وحسن قبودان، وكانت هذه السفن متأهبة للقتال، فاقتربت من سفن الأعداء حتى أصبحت على مرمى المدافع، فأخذت تطلق عليها قذائف مدفعيتها، ثم لم تلبث أن اشتبكت معها فى معركة حامية الوطيس، فسارع إبراهيم باشا بسفينته القورورت الجديدة التى كانت تتقدم مجموعة من السفن الحربية الكبيرة: الفرقاطات، ومجموعة من السفن الحربية القورورت، والمدفعية

الإسلامية واليونانية كادت أن تحول البحر إلى بركان.

وعلى الرغم من ذلك فإن سفن القوروت والبريك الإسلامية استطاعت أن تتخذ شكل قوس حول السفن المعادية مع استمرارها فى إطلاق مدافعها عليها، فاضطرت السفن اليونانية إلى التقهقر متراجعة صوب الشمال الغربى، وانطلقت فى مهب الريح طلباً للنجاة واصلاح ما أصاب بعضها من عطب، بيد أنها توقفت هناك بعيداً عند خط الأفق بهدف استدراج السفن الإسلامية إلى موقعة قتالية أخرى متوقعة أن تنجح فيها لأنها أصبحت فوق الريح، لكن إبراهيم باشا وقادته كانوا قد أدركوا هذا، فظلت سفنهم الحربية فى مواقعها متأهبة لخوض أية معركة دون تتبع السفن اليونانية الفارة.

ولما لم تجد السفن اليونانية تحركاً من السفن الإسلامية نحوها واصلت انسحابها[٢٥]

خطة القيادة المصرية للحرب واكتشاف المواقع (١٩ من رمضان ١٢٤٠هـ)

كانت معركة موتون البحرية سالفة الذكر دافعاً لإبراهيم باشا وقادته المصريين والعثمانيين والتونسيين إلى المبادرة بتنفيذ الخطة الحربية الموضوعة للسيطرة على سواحل مورة الغربية، ولا يمكن تحقيق هذا إلا بالاستيلاء على مدينة نافارين القديمة والجديدة التى تضرب القوات المصرية الحصار عليهما.

وقد اتفق إبراهيم باشا وقادته على القيام بغزو مدينة نافارين من البحر فى الحادى والعشرين من شهر رمضان ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٥م[٢٦]

وبدأ إبراهيم باشا أعماله لتنفيذ هذه الخطة بأن جعل سفينته القوروت الجديدة مركزاً للقيادة العامة، ثم دعا قادته ليحضروا اجتماعاً فى هذه السفينة وليتداولوا بالبحث والمشورة خطة الحرب المقبلة.

فلما التأم جمعهم عرض إبراهيم باشا خطة الحرب عليهم وتفصيلاتها، فاستحسن معظمهم إنزال الجنود فى جزيرة اسفختريا المناوحة لنافارين وقلعتها الجديدة، أما نافارين القديمة فقد استحسن جميع القادة غزوها من البحر مباشرة، وعلى الرغم من أنه لم يكن ثمة خطة أخرى أسلم من هذه الخطة فإنه كانت هناك عقبات جسام هى مخالفة الريح، وعدم صلاحية الشواطئ المراد غزوها لرسو السفن عليها.

وفى التاسع عشر من شهر رمضان، وبينما كانت السفن الحربية الإسلامية تتجول فى البحر فيما بين موتون ونافارين إنطلق إبراهيم باشا فى سفينته ومعه بعض القادة البحريين لاستكشاف جزيرة اسفختريا، وتعيين المواقع التى سيقتحمها جنوده ليصلوا منها إلى نافارين القديمة والجديدة، مستفيداً فى جولته هذه بتلك الحماية التى فرضتها السفن الحربية الإسلامية على المياه الممتدة من موتون إلى نافارين. فلما أتم عمله هذا عاد بسفينته وقادته فوراً إلى مياه موتون ليستعد للمعركة القادمة، وليكلف كل قائد بالعمل العسكرى المنوط به(٢٧)

موقعة نافارين البرية الثانية (٢٢ من رمضان ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٥م):

عكف إبراهيم باشا فى العشرين من رمضان سنة ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٥م على تنظيم جيشه تأهباً لخوض معارك قادمه حول نافارين الجديدة والقديمة وفى جزيرة اسفختريا، وقد بلغ عدد قواته الأساسية ألفين وخمسمائة من الفرسان والمشاة، كما بلغ عدد قوات الطليعة الفدائية ألفاً من الفرسان، كما بلغت قوات الاستكشاف خمسمائة فارس.

وقد عهد إبراهيم باشا بقيادة الجيش الأساسى إلى ثلاثة من القادة الكبار هم الأميرالاى سليمان بك، والبكباشى سليم أغا، والبكباشى حسين أغا أباظة.

كما عهد بقيادة خمسمائة فارس من قوات الطليعة المستبسلة إلى اثنين من القادة هما: البكباشى موسى أغا، ورشوان أغا، وأمرهما باجتياز الطريق الأولالذى يربط بين الميناء والبحيرة بقواتهما على هيئة طابور(٢٨) إلى أن يصلوا إلى جبل يحتاج صعوده وإخلاؤه من العدو إلى قوة واستبسال عظيمين، وزودهم بثلاثة مدافع ميدانية من طراز قلمبر، وأوبوس، وجبلى.

كذلك عهد بقيادة الخمسمائة الأخرى من قوات الطليعة المستبسلة إلى ثلاثة من القادة هم: الأميرالاى حسين بك، والأميرالاى خورشيد بك، والبكباشى حسن أفندى أرناءود، وأمرهم بأن يجتازوا بقواتهم الطريق الثانى الشمالى، وزودوهم بمدفع ميدان جبلى(٢٩)

هذه القوات كلها نزلت فى سفن حربية لكى تقتحم نافارين القديمة من ناحية البحر، ثم تقتحم بعد ذلك نافارين الجديدة هى والقوات البحرية

الإسلامية القادمة.

وكان إبراهيم باشا قد سبق إلى ميدان القتال بفرقة كاملة، وهناك شدد حصاره على مدينة نافارين القديمة من البر، واصطف هو وفرسانه بالقرب من الساحل انتظاراً للقوات الإسلامية القادمة عبر جزيرة اسفختريا.

وكان اليونانيون قد سبقوا إبراهيم باشا بإرسال ثلاثة آلاف مقاتل من الروم ايلى بكامل أسلحتهم للدفاع عن جزيرة اسفختريا ومدينة نافارين الجديدة والقديمة، فانضم هؤلاء المقاتلون إلى إخوانهم المرابطين داخل القلعتين وخارجهما وتأهبوا للقتال.(٣٠)

أما القوات الإسلامية القادمة من موتون على الأسطول الإسلامى فقد ظلت أمواج البحر الهائجة تتقاذفها فيما بين موتون وجزيرة اسفختريا خلال ثلاثة أيام انتهت بالثانى والعشرين من رمضان، حيث استطاعت فى هذا اليوم السفينة الحربية البريك التى كان يقودها محمود قبودان المغربى الرسو على ساحل جزيرة اسفتخريا بعد أن ألقى مراسيه أمامها بمهارة فائقة.

وكان فى هذه الجزيرة طابية أمامية أقامها اليونانيون لمراقبة السواحل، وصد القوات الإسلامية، وحماية الميناء، وأقاموا بها فرقة مسلحة، وزودوها بثلاثة مدافع ميدانية ومدفع هاون.

لهذا ما وضع محمود قبودان وقواته أقدامهم على أرض الجزيرة حتى رمتهم الطابية بمدفعيتها، فرد عليهم محمود قبودان وقواته بالمثل، وخلال هذا الاشتباك المدفعى تمكن محمود قبودان من إنزال بقية قواته وأسلحته على ستة وعشرين قارباً كانت كجسر حربى وصل ما بين السفينة الحربية والجزيرة، ومما عزز موقفهم أن سفنا إسلامية حربية أخرى قد حذت حذو سفينة محمود قبودان المغربى، وتمكنت من إلقاء مراسيها أمام شواطئ الجزيرة على مسافات متقاربة. وما هى إلا ساعات حتى كانت سفن الأسطول جميعها قد ألقت مراسيها، وشرع جنودها فى اقتحام الجزيرة وإنزال المدافع والأسلحة والذخيرة الحربية.

وقد ورد فى الوثائق مثال لاقتحام الجزيرة الناجح بدون خسارات، وهو الاقتحام الذى قام به رستم أغا وجنوده، وهؤلاء واصلوا هجومهم إلى أن استقروا فى وسط الجزيرة.

كما ورد فيها مثال للفدائية والاستبسال العظيمين اللذين لم ينفكا عن حسين أغا أباظه وجنوده عندما ألقوا بأنفسهم في مياه البحر، واجتازوها سباحةً إلى شاطئ الجزيرة وهم يحملون على عواتقهم أسلحتهم، والمدفعية اليونانية لا تنفك عن ضربهم بقذائفها.

ولم ينتصف نهار هذا اليوم حتى كانت معظم الفرق العسكرية الإسلامية: المصرية، والعثمانية، والأوجاقية قد أتمت نزولها فى الجزيرة تحت قذائف المدفعية المتبادلة بينهم وبين اليونانيين. وقد وقعت خسائر، وسقط شهداء فى الجانب الإسلامى، غير أن هذه الخسائر تعد طفيفة إذا ما قورنت بهذا العمل العسكرى الكبير. وأولى نتائج هذا الاقتحام العسكرى أن طابية المدفعية اليونانية ضعف أداؤها، ثم صمتت إلى الأبد.

ثم لم تلبث القوات الإسلامية أن انشعب منها فيلقان: فيلق قاده حسين أغا أباظه واتجه به صوب الميناء لحمايته والسيطرة عليه.

وفيلق قاده رستم أغا وزحف به صوب نافارين القديمة، وقبل أن يصل إليها وجد بينه وبينها جبل لابد من صعوده، فصعده بقواته، فبدت له نافارين القديمة وكأنها فى متناول يده، وكان رستم أغا مأموراً طبقاً لخطه القائد العام إبراهيم باشا بأن يتوقف فوق هذا الجبل، غير أن الحماس كان قد استبد به وبمن معه، واعتقد أن بإمكانه فتحها بأيسر مجهود، فاجتاز الجبل ونزل بقواته ليقتحم نافارين القديمة، لكن أكثر من ستمائه يونانى كانوا يكمنون خلف استحكامات سرية خارج نافارين، فما نزل رستم أغا وجنوده من الجبل حتى أطلقوا عليهم نيران مدافعهم وبنادقهم، فسقط منهم خمسة عشر جندياً شهداء فى الحال، كما نال الشهادة اليوزباشى وكيل صول قول أغا، وأصيب قائد الفيلق رستم أغا بجرح غير قاتل، فاستطاع أن يتراجع بقواته ويصعد بهم الجبل الذى أمر بالتوقف فوقه حيث عسكر فيه، وأما حسين أغا أباظه قائد الفيلق الأول فإنه قبل أن يصل إلى الميناء اقتحم بقواته الطابية اليونانية، فلم يجد بها أحداً من الأحياء، فاستولى على مدافعها الأربعه، ولما قلّبها علم أن اليونانيين جاءوا بها منذ فترة من ثغر نابولى الواقعة فى أقصى شرق المورة والتى ظلت حلقة الاتصال بينهم وبين البريطانيين طوال فترة الثورة اليونانية، ثم زحف بقواته وحاصر الميناء، وبهذا أصبحت جميع المواقع اليونانية فى دائرة الحصار الإسلامية، فلما تحركت القوات الإسلامية الأساسية صوب المواقع

اليونانية، أدرك المقاتلون اليونانيون أنهم أصبحوا فى موقف حرج وأن هزيمتهم أصبحت محققة، ففر بعض المرابطين فى الميناء واستقلوا القوارب طلباً للنجاة، لكن تحركاتهم غير المنظمة أدت إلى انقلاب كثير من قواربهم وغرق بعضهم.. ومع هذا فقد أدركت القوات الإسلامية بعضهم وأسرتهم. وكان من بين الأسرى ستة من البحريين اليونانيين وقبطان كبير.

أما الباقون فإنهم انقسموا فريقين: فريق فضلوا القتال، وفريق فضلوا الانسحاب والاتجاه إلى نافارين القديمة عبر البحر لمساندة إخوانهم فيها والدفاع عنها.

فأما الذين فضلوا القتال فقد لقوا مصارعهم فى ساحة الوغى، وأما الذين فضلوا الانسحاب لمساندة نافارين القديمة عبر البحر فإن خطتهم كانت بلا شك عشوائية وغير محسوبة، لهذا فإنهم عندما اقتربوا من الشاطئ ليصلوا إلى قلعة نافارين القديمة تصدى لهم بعض المقاتلين المصريين الذين كان يقودهم البكباشى موسى أغا. فلقى ستة وثلاثون مقاتلاً منهم مصارعهم بينما فر الباقون صوب نافارين القديمة، لكنهم لم يستطيعوا دخولها لأنها أصبحت فى قبضة القوات المصرية، فانطلقوا فارين صوب الشرق، وهناك اعتصموا بقرية على مسيرة أربع ساعات من نافارين، بينما كانت قوات إبراهيم باشا تتتبع آثارهم، فأدركتهم ولم يلتقطوا أنفاسهم، فدارت معركه بين الجانبين سقط فيها من اليونانيين مائة وأربعة وخمسون قتيلاً، وأسر منهم ستة وخمسون مقاتلاً وقائدان هما: حاجى خريستو، وباربو أوغلى، ومطرانان: أحدهما مطران نافارين، والاخر مطران متون، وأصبح سقوط نافارين وقلعتيها أمراً لا شك فيه، وفقد اليونانيون الأمل فى إحراز أى نصر فى البر، فتعلقت امالهم بالبحر حيث تنتشر أعداد كبيرة من سفنهم الحربية المتعددة الأنماط.(٣١)

معركة نافارين البحرية (اواخر رمضان ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٥م):

أثناء المعارك البرية سالفة الذكر كانت ثمان سفن حربية يونانية كبيرة وعدد من السفن الحربية اليونانية الصغيرة ترابط فى مضيق نافارين القديمة وكانت هذه السفن تراقب الحرب البرية الدائرة داخل الجزيرة وحول نافارين القديمة والجديدة، وتنتظر الوقت المناسب للتدخل، بيد أن ثلاثين سفينة حربية إسلامية فاجأتها، فحلت مراسيها واستدارت للفرار، لكن ثلاث سفن

حربية صغيرة وقعت فى أسر السفن الإسلامية قبل أن تتمكن من الفرار، بينما واصلت بقية السفن اليونانية انسحابها حتى لا تقع فى أسر الأساطيل الإسلامية، وقد تمكنت من الفرار تحت وابل من قنابل المدفعية الإسلامية ثم اتجهت جنوباً صوب مياه موتون، فتعقبتها مجموعة من سفن القوروت الحربية الإسلامية حتى اختفت عن الانظار.

وفى هذا اليوم ظهرت عند خط الأفق تجاه نافارين إحدى وعشرون سفينة حربية يونانية ناشرة أشرعتها منطلقة بأقصى سرعتها صوب فرقاطات الأسطول الهمايونى التى تحمى سواحل جزيرة اسفختريا، فلما أبصرت الفرقاطات تلك السفن المعادية تأهبت لقتالها، فاستدارت بسرعة محولة اتجاهاتها إلى اليسار فى وضع (أورسا آلاباندە)(٣٢)، فلما اقتربت منها السفن اليونانية أطلقت عليها مدافعها وهى متجهة فى وضعها هذا نحوها، فردت عليها السفن المعادية بالمثل، وكان ردها ضعيفاً وواهياً لأن وضعها الحربى كان غير مناسب، عند ذلك أدركت السفن اليونانية أنها ستخسر هذه الجولة إن هى واصلتها، فتراجعت شيئاً فشيئا حتى ابتعدت عن مرمى مدفعية السفن الهمايونية ثم لم تلبث أن ولت الأدبار عائدة إلى قواعدها التى جاءت منها وهى جزر كافالونية، وجوقه، وجامليجة.(٣٣)

ومما لا شك فيه أن معركة نافارين البحرية كانت بالإضافة إلى المعارك الأخرى التى دارت حول نافارين من العوامل القوية التى أدت إلى فتح نافارين القديمة والجديدة وجزيرة اسفختريا.

فتح نافارين (اواخر رمضان ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٥م):

بعد أن أصبح سقوط نافارين القديمة والجديدة أمراً لا شك فيه أبحر إبراهيم باشا على سفينة القيادة: القوروت الجديدة، من نافارين إلى موتون، وقد قطر خلفه السفن اليونانية الثلاث التى وقعت فى أسر الأسطول الهمايونى.

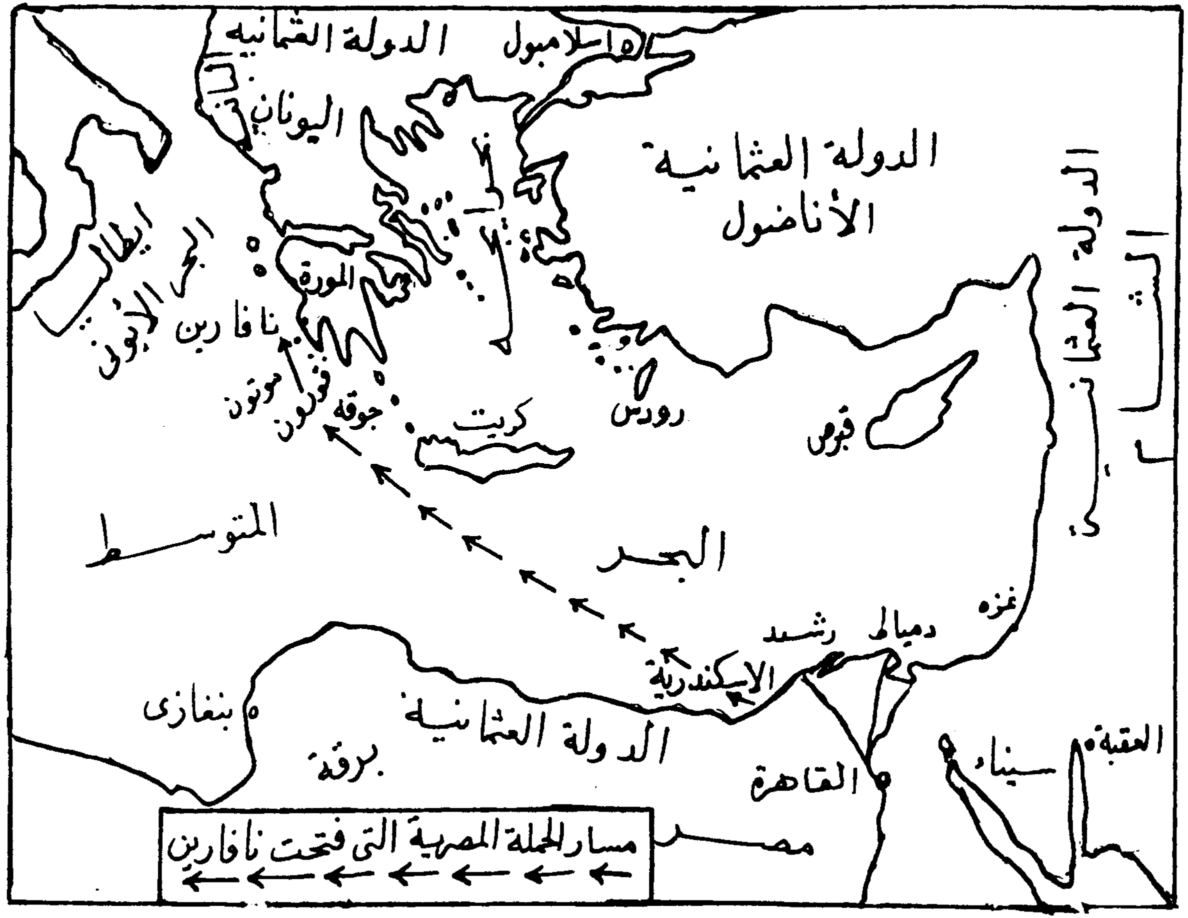
وفى موتون اشتغل إبراهيم باشا وقادته ومستشاروه بتنظيم شئون الحرب ومستلزماتها فى الفترة القادمة، وبعد أن انتهى من تلك التنظيمات عاد فوراً إلى ميدان الحرب حول نافارين القديمة، حيث أمر بتضييق الحصار عليها، وتكثيف ضربها بقذائف المدفعية، فلم يلبث القادة اليونانيون أن رفعوا راية

تعنى طلب الأمان، فأمر إبراهيم باشا بالكف عن قصف القلعة، ووافق القادة اليونانيين على مطلبهم بشرط أن يسلموا أسلحتهم وراهبين من رهبانهم كضمان على صدق أدائهم لما سيتعهدون به، كما اشترط عليهم أن ينصرفوا إلى داخل المورة فور إخلاء سبيلهم.

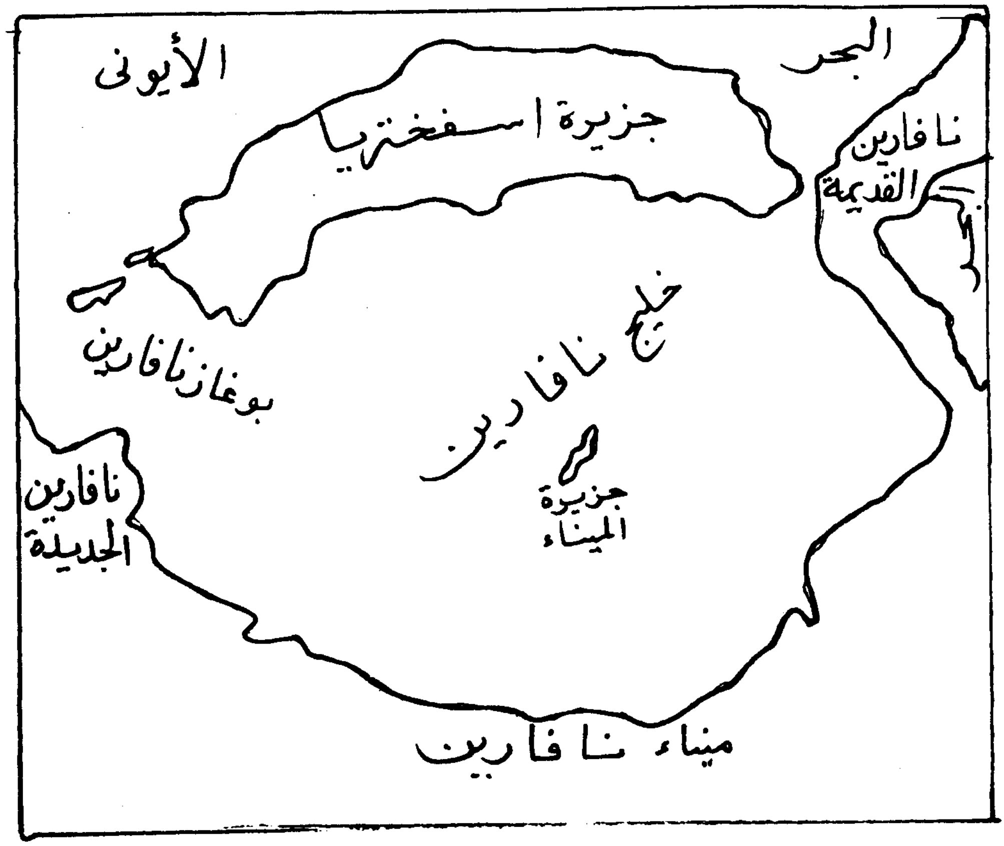
وتنفيذاً لهذا الاتفاق انصرف جميع اليونانيين الذين كانوا فى القلعة إلى وسط المورة دون أن يتعرض لهم أحد بالأذى، وفى الوقت نفسه استولى إبراهيم باشا على قلعة نافارين القديمة حيث أقام فيها فرقة مسلحة بكافة الأسلحة، وذلك فى السادس والعشرين من رمضان سنة ١٢٤٠هـ ثم لم يلبث أن كثف حصاره على نافارين الجديدة براً وبحراً، فاضطر قادتها اليونانيون إلى رفع راية تعنى طلب الأمان، واشترطوا أن يحملهم إبراهيم باشا على سفن نمسوية إلى مدينة قلامته شمال اليونان، فوافق إبراهيم باشا على مطالبهم واشترط أن يسلموه كافة أسلحتهم، وذلك فى الثامن والعشرين من رمضان سنة ١٢٤٠هـ، وقد وفى إبراهيم باشا بوعده فحملهم على ثلاث سفن نمسوية أقلتهم إلى الساحل المقابل لقلامته بعيداً عن ميادين القتال.

وبهذا تم لإبراهيم باشا فتح نافارين القديمة، ونافارين الجديدة، وقلعتيهما، وجزيرة اسفختريا وميناءها، وعدد من الجزر الصغرى الموازية للقلعتين(٣٤).

وقد بعث إبراهيم باشا إلى أبيه محمد على باشا بأخبار هذه الانتصارات العظيمة وقد سر محمد على باشا بهذه الانتصارات، وأطلق عليها: «فتحاً مبيناً»، وبعث برسائله إلى الوزير والى الشام، وإلى شيخ الحرم النبوى الشريف وإلى محافظ مكة المكرمة، ومحافظ المدينة المنورة، ومحافظ جدة، كما بعث برسالة إلى حاكم بربرة، وأخبر هؤلاء بما تم على يدى إبنه إبراهيم باشا من الفتوح العظيمة فى المورة، وطلب منهم أن يطلقوا المدافع خلال ثلاثة أيام ابتهاجاً بهذا النصر العزيز، كما طلب من عامة المسلمين وبخاصة الصالحين منهم الدعاء بالنصر لجند الإسلام المجاهدين فى سبيل الله ولحضرة سلطان المسلمين(٣٥).



(١) خريطة الفتح المصرى لمدينة نافارين



(٢) خريطه نافارين القديمة والجديدة والميناء
وجزيرة اسفختريا

(١) تقع مدينة موتون فى أقصى الجنوب من الساحل الغربى للمورة وتطل على البحر الأيونى جنوب مدينة نافارين.

وتقع مدينة قورون فى أقصى الجنوب أيضا من الساحل الغربى للمورة لكنها تطل على مدخل خليج كلاماتا جنوب مدينة كلاماتا.

د/ عبد الجواد صابر إسماعيل: دور مصر فى الحرب العثمانية اليونانية ١٢٣٦ ، ١٢٣٨هـ (١٨٢١- ١٨٢٣م) طبع القاهرة/ ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص١٦٠.

(٢) تقع نافارين جنوب الساحل الغربى للمورة، شمال مدينة موتون، ولها خليج يفضى إلى البحر الأيوبى الذى يصل ما بين البحرين المتوسط والإدرياتيكى.

د/ عبد الجواد صابر رسماعيل: حرب المورة، الجولة الأولى (١٢٣٩، ١٢٤٠هـ ١٨٢٣- ١٨٢٥م) طبع القاهرة ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م ص١٤٥.

(٣) د/ عبد الجواد صابر: حرب المورة، ص ص١٣٦- ١٣٨.

والوثيقة ٤٩٥ ، الدفتر ٦ معية تركى، ٨ من رمضان ١٢٤٠هـ، دار الوثائق بالقاهرة.

(٤) انظر الخريطة رقم ١ الملحقة بهذا البحث.

(٥) د/ عبد الجواد صابر: حرب المورة، ص ص٤٦- ٥٢.

(٦) الاية ١٠ ، سورة الأنفال.

(٧) كتخداه: وكيله.

(٨) الوثيقة ٧٦٨، الدفتر ١٨ معية تركى، ٢٦ من رجب ١٢٤٠هـ. والوثيقة ٤٨٣ ، الدفتر ١٦ معية تركى، ٢٥ من شعبان ١٢٤٠هـ دار الوثائق بالقاهرة.

(٩) الوثيقتان ٤٧٢، ٤٧٣ ، الدفتر ١٦ معية تركى، ٢٦، ٢٩ من رجب ١٢٤٠هـ.

(١٠) أى خاضعة لنظام التأمين الدولى الذى كانت تقوم به مؤسسات عالمية.

(١١) الوثائق ٤٧٦- ٤٧٨ ، الدفتر ١٦ معية تركى، ٣ من شعبان ١٤٢٠هـ.

(١٢) الوثيقة ٩٠، المحفظة ٩ بحربرا تركى، ٢٧ من شعبان ١٢٤٠هـ، دار الوثائق بالقاهرة.

(١٣) الوثيقة ٧٩، الدفتر ٢٢ معية تركى، ٢٩ من شعبان ١٢٤٠هـ دار الوثائق بالقاهرة.

د/ عبد الجواد صابر: حرب المورة ص ص٣٨- ٤١- ٩٦- ١٠٢.

(١٤) المرجع السابق ص٣٠.

(١٥) الوثيقة ٧٤، الدفتر ٢١ معية تركى، ٢ من رمضان ١٢٤٠هـ، دار الوثائق بالقاهرة.

(١٦) الوثيقة ٤١، الدفتر ١٩ معية تركى، ٢ من رمضان ١٢٤٠هـ، دار الوثائق بالقاهرة.

(١٧) الوثيقة ٥٨، الدفتر السابق، ١٠ من رمضان ١٢٤٠هـ.

(١٨) الوثيقة ٩١، المحفظة ٩ بحربرا تركى، ٣ من رمضان ١٢٤٠هـ.

(١٩) الوثيقة ٤٩٥، الدفتر ١٦ معية تركى، ٨ من رمضان ١٢٤٠هـ.

والوثيقتان ٩١، ١١٣، المحفظة ٩ بحربرا تركى، ٣ من رمضان، ١٩ من ذى القعدة ١٢٤٠هـ.

(٢٠) الوثيقتان ٥١١، ٥١٢، الدفتر ١٦ معية تركى، ٢١ من رمضان ١٢٤٠هـ.

(٢١) د/ عبد الجواد صابر: حرب المورة، ص ص٨١- ٨٣.

(٢٢) يقع هذا الخليج بين شبه جزيرة المورة وتساليا، ويفضى مدخله إلى البحر الأيوبى غرباً، وتطل أعظم ثغور اليونان عليه مثل ميسولونجى، وليبانت وباتراس، ويطلق عليه أيضا خليج ليبانت، وخليج باتراس، وخليج كورنت بالإضافة إلى الإطلاق الذى اشتهر به وهو خليج ابنه بختى انظر المرجع السابق ص١٣.

(٢٣) الوثيقة ١٣، الدفتر ٢٢ معية تركى، ٨ من رمضان ١٢٤٠هـ.

(٢٤) الوثيقة ٨٣، الدفتر ١٩ معية تركى، ٢٨ من رمضان ١٢٤٠هـ.

(٢٥) الوثيقة ٩٣، المحفظة ٩ بحربرا تركى، ٣ من شوال ١٢٤٠هـ.

(٢٦) الوثيقة ١٠٢، المحفظة السابقة، ٢١ من شوال ١٢٤٠هـ.

(٢٧) الوثيقة ٩٣، المحفظة السابقة، ٣ من شوال ١٢٤٠هـ.

(٢٨) طابور: لفظ تركى معناه الصف، الكتيبة، الفوج.
محمد على الأندلسى: الدرارى اللامعات، قاموس اللغة العثمانية، طبع بيروت ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠م ص٣٥٠.

(٢٩) الوثيقتان ٩٣، ١٠٢، المحفظة ٩ بحربرا تركى، ٣، ٢١ من شوال ١٢٤٠هـ.

(٣٠) الوثيقة ١٠٢، المحفظة السابقة، ٢١ من شوال ١٢٤٠هـ

(٣١) الوثيقة والمحفظة السابقتان
الوثيقة ٣٧، الدفتر ٢٠ معية تركى. أول ذى القعدة ١٢٤٠هـ دار الوثائق بالقاهرة.

(٣٢) عبارة تركيه، منقولة عن البحرية الأوربية، معناها: رجوع السفينة بسرعة إلي اليسار كجزء من مناورة حربية قبل القتال.
محمد الأنسى: الدرارى اللامعات ص٦١.

(٣٣) تقع جزيرة كافالونية فى البحر الأيونى عند ملتقى خليج إينة بختى بالبحر الأيونى غرباً، وشمال جزيرة ظانتة، بين خطى الطول ٢٠، ٢١.
وتقع جزيرة جوقه ما بين منتهى طرف جزيرة كريت الغربى وخليج لاكونيه جنوب المورة، وبين خطى الطول ٢٣، ٢٤.
وتقع جزيرة جامليجة على الامتداد الجنوبى لجزيرة أغريبوز فى بحر إيجة حذاء الطرف الجنوبى الشرقى لسواحل تساليا الشرقية ومدينة أثينا وخليجها على خط الطول ٢٥.
انظر د/ محمد سيد نصر وآخرين: أطلس العالم، طبع بيروت بدون تاريخ ص٧٩.
و د/ عبد الجواد صابر: حرب المورة، ص ص٢١، ٧٤، ١٤٥.

(٣٤) الوثيقة ١٠٢، المحفظة ٩ بحربرا تركى، ٢١ من شوال ١٢٤٠هـ.
والوثيقة ٣٧، الدفتر ٢٠ معية تركى، أول ذى القعدة ١٢٤٠هـ.

(٣٥) الوثيقة ٥٢٢، الدفتر ١٦ معية تركى، ١٤ من شوال ١٢٤٠هـ.

فتـــح القسطـنطـينـية

٨٥٧ هـ / ١٤٥٣م

أ.د عبد الجواد صابر إسماعيل

موقف الدولة العثمانية الحربي: تولى محمد بن مراد الثانى سلطنة الدولة العثمانية بعد وفاة أبيه السلطان مراد الثانى فى سنة ٨٥٥هـ / ١٤٥١م واشتهر بعد فتحه القسطنطينية بالسلطان محمد الفاتح، وقد حمل محمد الفاتح بعد أبيه أعباء ملك عريض ودولة منتصرة مرفوعة اللواء فجعل فتح القسطنطينية التى استعصت على من سبقه فى المقام الأول من مشروعات فتوحاته، ثم بنى على شاطئ البوسفور الغربى قلعة تجاه قلعة «أناضولى حصار» التى بناها جده بايزيد الأول على شاطئ البسفور الشرقى.

وقد أطلق محمد الفاتح على قلعته هذه «روم أيلى حصار»، وزودها بالمدفعية والعتاد والجنود، فأصبح مدخل البوسفور الشمالى فى القبضة العثمانية حيث توقفت الإمدادات والتجارات القادمة من إمارتى طرابيزون وسينوب البيزنطيتن المطلّتين على البحر الأسود والواقعتين فى الشمال الشرقى لآسيا الصغرى.ومما مهد الطريق أمام محمد الفاتح لحصار القسطنطينية أن إمارة غلطة المسيحية الواقعة شمال القسطنطينية والمطلة على البوسفور قررت الوقوف على الحياد لموافقته لمصالحها السياسية والتجارية.

وكانت الدولة العثمانية قد بلغت مستوى عظيماً فى صناعة المدافع التى تفوقت بها على الدولة البيزنطية التى اشتهرت بالنار الأغريقية، وقهرت بها أعداءها القادمين من الشرق أو القادمين من الغرب، وصدتهم بها عن أسوار القسطنطينية.

كما بلغت الدولة العثمانية شأوا عظيماً فى بناء السفن الحربية بمختلف طرزها وأصبحت دولة بحرية مرهوبة الجانب[١].

فتح المورة : لما أطمأن محمد الفاتح إلى الموقف الحربى العثمانى شمال القسطنطينية أراد أن يؤمّن موقف قواته جنوب غاليبولى[٢] حيث كان يحكم



السلطان محمد الفاتح (١٤٣٢ ١٤٨١)

من كتاب « السلاطين العثمانيون » لعبد القادر ده ده أوغلو
ص ٤٤

شبه جزيرة المورة الأميران توماس وديمتري يوس أخوا القسطنطين باليولوغس إمبراطور بيزنطه، فسيرّ جيشاً عثمانياً كبيراً بقيادة تورخان باشا، فاجتاح تورخان بقواته المورة وبسط السيادة العثمانية عليها، وبهذا أصبحت سواحل اليونان الشرقية المطلة على بحر إيجة تحت السيطرة العثمانية، كما أصبح الموقف العثماني قوياً في بحر إيجة وبحر مرمرة(٣).

حصار القسطنطينية: في شهر ربيع الثاني سنة ٨٥٧هـ / أبريل ١٤٥٣م أتم السلطان محمد الفاتح حصار القسطنطينية براً بجيش بلغ عدده مائتين وخمسين ألف مقاتل، كما أمر أسطوله المكون من مائة وثمانين سفينة حربية بالمرابطة عند سواحل بشكتاش الواقعة شمال إمارة غلطه سالفة الذكر.

وبهذا أصبحت القوات البرية والبحرية العثمانية في مواجهة القسطنطينية، فأما القوات البرية فإنها صفت مدافعها حول أسوار القسطنطينية، ومنها أربعة عشر مدفعاً عظيماً من طراز اثنى عشر قنطاراً، كما صفت المنجنيقات وقاذفات النيران والأبراج، ثم شرعت في بناء السواتر وحفر الأنفاق، وأما القوات البحرية فإنها فرضت سيطرتها على مضيق البوسفور، وحاولت بعض السفن الحربية اجتياز خليج القسطنطينية لتسيطر على مينائها فلم تنجح لوجود سلسلة عظمى سد بها البيزنطيون مدخل هذا الخليج وأقاموا حولها فرقاً للدفاع عنها إضافة إلى فرق دفاعية أخرى كانت ترابط فوق أسوار القسطنطينية.

وقد رد إمبراطور بيزنطة على هذا الحصار العثماني بالقبض على جميع المسلمين التجار الذين يعملون بالقسطنطينية، واتخذهم رهائن تحت يده(٤).

مواقف الدول والإمارات المسيحية:

بعث إمبراطور بيزنطة إلى ملوك أوربا وأمرائها وإلى بابا روما نيقولا الخامس برسائل حثهم فيها على إنقاذ القسطنطينية وإرسال نجداتهم العسكرية البرية والبحرية. كما بعث برسائل مماثلة إلى إمارات الشرق المسيحية كجورجيا وطرابيزون وسينوب(٥).

فأما أسبانا وإيطاليا وألمانيا فإنها اكتفت بإرسال ألف مقاتل من

المتطوعين الذين اشتدت فى نفوسهم النزعة الدينية حيث سارعوا إلى الدفاع عن القسطنطينية تحت لواء جنوة[٦].

وأما جنوة فإنها بعثت بفرقة بلغ عددها سبعمائة مقاتل جنوى أسندت قيادتهم إلى القائد الجنوى المشهور جون جستنيانى، وزودته بسفينتين حربيتين حمل على إحداهما الجنود الجنويين والمتطوعين الاسبانيين والإيطاليين والألمان، وحمل على الأخرى المؤن والخيول والمدافع.

وأما البندقية فإنها لم ترسل إلى القسطنطينية سوى سفينتين حربيتين استطاع قائداها أن يقتحما البوسفور الذى يسيطر عليه العثمانيون وأن يدخلا خليج القسطنطينية بمساعدة البيزنطيين لينضما إلى الدفاع البحرى البيزنطى.

وأما البابوية فعلى الرغم من أن الإمبراطور قسطنطين باليولوغس أبدى استعداده لضم الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية إلى الكنيسة الكاثوليكية الغربية بناء على اتفاق مجمع فلورنسا فإن البابا لم يعنه إلا بمائتى مقاتل قادهم الكاردينال إيزودور وبخمس سفن حربية مشحونة بالمقاتلين والأسلحة والمؤن.

ومن الواضح أن استجابة البابوية ودول أوربا لاستغاثة إمبراطور بيزنطه كانت فاترة وضعيفة إذا ما قورنت بالحملات الصليبية التى تحركت نحو أوربا الشرقية لطرد العثمانيين منها استجابه لنداء باباوات روما.

وأما أهل جزر الأغريق[٧] فإنهم انتهزوا فرصة انشغال القوات والأساطيل العثمانية بحصار القسطنطينية فأبحروا بحشد كبير من سفنهم الحربية الخفيفة حيث هاجموا الثغور العثمانية المطلة على بحر إيجة، ثم اقتحموا مدينة أزمير[٨] ونهبوها، وقتلوا أو أسروا كل من لم يستطع الفرار من أهلها، ثم دمروها تدميرا، فلما علم السلطان محمد الفاتح بما فعله أهل جزر الإغريق أقسم لينتقمن منهم أعظم انتقام.

وأما جزيرة كريت فإنها بعثت بثمان سفن تجارية محملة بالنبيذ، وقد سمح العثمانيون بمرور هذه السفن إلى القسطنطينية لأنها كانت لا تشكل خطراً على قواتهم.

وأما الإمارات المسيحية الشرقية كجورجيا وطرابيزون وسينوب فإنها ربطت

مساعداتها للقسطنطينية بشروط لم تتحقق[٩].

معركة غلطة البحرية:

اختير القائد الجنوى جون جستنيانى قائداً للقوات والأساطيل الجنوية والبابوية ومتطوعى ألمانيا وإيطاليا وأسبانيا.

وكان جستنيانى من أعظم القادة المتحمسين للدفاع عن القسطنطينية فاتجه بهذه الأساطيل والقوات إلى بحر مرمرة مستهدفاً بذلك اقتحام خليج القسطنطينية للانضمام إلى القوات البرية والبحرية المتأهبة للدفاع عنها. وكان مضطراً إلى مواجهة العثمانيين المسيطرين على مدخل البوسفور الجنوبى والذين يحولون بينه وبين هذا الخليج.

وفى ١١ من ربيع الأول سنة ٨٥٧هـ / ٢١ من أبريل ١٤٥٣م اقتحم جستنيانى مضيق البوسفور الجنوبى بأساطيله مستهدفاً بهذا الوصول إلى خليج القسطنطينية، فأمر السلطان محمد الفاتح قائد الأسطول العثمانى بالطه أوغلى بالتصدى لقوات جستنيانى البحرية وإجبارها على العودة إلى بحر إيجة أو تدميرها، فاشتعلت على الفور معركة بحرية عظمى أظهر كل جانب فيها ضروباً من الشجاعة والاستبسال، وقد امتازت قوات جستنيانى بدورعها الفردية والجماعية وبنيران سفنها الكثيفة.

وعلى الرغم من هذا فإن بالطة أوغلى استطاع أن يوقف تقدم سفن جستنيانى طوال يوم المعركة، بينما كان السلطان محمد الفاتح يراقب المعركة وهو على فرسه الأبيض، وينادى القبطان العثمانى بأعلى صوته مشجعاً حاثا على إحراز النصر..

ومع اختلاف هبوب الريح وحلول الظلام تمكن جستنيانى من اقتحام الخليج القسطنطينى بالسفن الحربية الجنوية والبابوية وسفن المتطوعين، بينما اضطر الأسطول العثمانى إلى افساح الطريق له بعد أن أصيب بخسارات بشرية فى صفوف المقاتلين البحريين إذ سقط عدد من القتلى وأصيب عدد آخر بجراح جسيمة، ومنهم القبطان بالطه أوغلى قائد الأسطول الذى أصيب بإصابات كبيرة فى رأسه ووجهه، ولم ينجح فى صد الأسطول الجنوى البابوى،

لكن عزاء أوغلى وكثير من القادة والقباطنة العثمانيين أن القائد الجنوى وقواته دخل فى دائرة الحصار العثمانى، وهذا أمر واضح لا شك فيه..

فلما دخل جستنيانى بأسطوله الخليج فتحت له أبواب القسطنطينية، واستقبله الإمبراطور والقادة البيزنطيون وشعب القسطنطينية استقبالاً عظيماً، ولم يلبث الإمبراطور أن عهد إليه بقيادة الدفاع العام عن القسطنطينية.

أما السلطان محمد الفاتح وقادته ووزراؤه فإنهم عكفوا على دراسة الموقف الحربى، وجعلوا هدفهم الوصول إلى خطة ناجحة تمكنهم من فتح القسطنطينية(١٠).

موقعة القرن الذهبي البحرية:

استقر رأى السلطان محمد الفاتح وقواده ووزراؤه على ضرورة دخول السفن الحربية العثمانية خليج القسطنطينية مهما كلفها هذا الاقتحام، ذلك لأن حصار القسطنطينية لن تتم أركانه إلا بوجودها فى هذا الخليج، وتطويق القسطنطينية من جميع الجهات هو السبيل الوحيد لفتحها.

فلم يلبث الفاتح أن أصدر أوامره إلى القبطان حمزة باشا قائد الأسطول العثمانى آنذاك باقتحام خليج القسطنطينية بعدد من السفن الحربية عبر مضيق البوسفور. غير أن محاولة حمزة باشا باءت بالفشل، وذلك للمقاومة الكبيرة والمكثفة التى أبدتها دفاعات بيزنطة البرية والبحرية أمام خليج القسطنطينية، ولأن السلسلة العظمى التى تسد باب الخليج كانت تمثل عقبة حربية كبرى أمام البحرية العثمانية.

وفى ليل هذا اليوم ألهم السلطان الفاتح بخطة عسكرية جريئة عدت من عجائب التاريخ، وكانت فى الوقت نفسه برهاناً على عبقرية هذا السلطان.

وقد أوجبت هذه الخطة نقل سبعين سفينة حربية عثمانية من مياه البوسفور إلى مياه الخليج القسطنطينى عبر طريق برىّ بوسائل هندسية مبتكرة خلال يوم واحد على الأكثر مع شغل العدو وإرباكه بقذائف جميع المدافع العثمانية المنتشرة فى شمال القسطنطينية وغربها حتى لا يلحظ أو يرى عملية تحريك السفن الحربية العثمانية عبر الطريق البرى، وقد اقتنع القادة العثمانيون

والوزراء بخطة السلطان الفاتح وأعجبوا بها، ثم حشدوا لها عدداً عظيماً من الجنود والقادة والرؤساء والفنيين والمهندسين وجنود البحرية والنجارين والقلافطة(١١) ليقوموا بتنفيذ هذه الخطة الجريئة العجيبة في يوم واحد فقط.

وتبلغ المسافة البرية بين ساحل بشكتاش الذى ترسو عليه سفن الأسطول العثمانى وبين ساحل الخليج القسطنطينى حوالى ستة أميال، ولم تكن هذه المسافة كلها أرضاً مستوية وإنما كان يتخللها تلال ووهاد، وقد كانت فرق العمل العثمانية تعمل بحماس وقوة عظيمين، فقام فريق عظيم منهم بتمهيد الأراضى وتسويتها بإشراف نخبة من المهندسين العثمانيين، وكلما أتم العمال تسوية جزء من الطريق وتمهيده فرشه عمال آخرون بالأخشاب، وقام النجارون والحدادون والقلافطة بتركيب هذه الأخشاب تركيباً هندسياً وربط بعضها ببعض وقلفطة وصلاتها، وقام عمال آخرون بسكب الزيوت والشحوم عليها تحت إشراف رؤسائهم، ولم ينته هذا اليوم حتى أصبح الطريق زلاقةً جيدة يمكن للسفن أن تنزلق عليها من ساحل بشكتاش إلى ساحل الخليج القسطنطينى. روى المؤرخ الشيخ يوسف الملوى أن العثمانين رفعوا السفن الحربية على آلات وعجل حتى استوت على الطريق «الزلاقة»، ثم شحنوها بالأبطال والمدافع، ثم نشروا أشرعتها في رياح شرقية شمالية موافقة فانطلقت فوق الزلاقة، وزادها عمال الجر انطلاقاً حتى بلغت ساحل الخليج القسطنطينى مندفعة إلى مياهه في يسر وسهولة، وذلك في السابع من جمادى الأولى سنة ٨٥٧هـ / ٢٢ من أبريل سنة ١٤٥٣م ولم يصدّق البيزنطيون أعينهم وهم يرون سبعين سفينة حربية عثمانية ناشرة أشرعتها وقد انتشرت في مياه الخليج متأهبة للقتال. بيد أن فرصة الدفاع الناجح لدى البيزنطيين أضاعتها تلك المفاجئة المذهلة التى قلبت خططهم رأساً على عقب، فلم تستطع قواتهم البرية والبحرية القيام بدفاع له أثر فعّال بعد أن سيطر العثمانيون على الخليج القسطنطينى والقرن الذهبى حيث أخذت سفنهم الحربية التى نقلت عبر البر تطلق قذائفها على السفن الحربية البيزنطية والبابوية والجنوية حتى أرغمتها على التقهقر صوب أسوار غلطة لتحتمى بها.

بيد أن إمبراطور بيزنطة كلّف قائد بحريته «جاكومو كوكو» في ١٣ من جمادى الأولى بأن يتحرك بالأسطول لتدمير السفن العثمانية التى انتشرت في

الخليج القسطنطيني، لكن السفن العثمانية كانت في أعلى درجات التأهب، فلما اقتربت منها السفن البيزنطية سبقتها بإطلاق مدافعها عليها فأصابت سفينة القيادة بقذيفة مدفع قنطارى فلقتها فلقتين فهوت بمن فيها إلى القاع، كما أصابت سفينة أخرى بقذيفة أشعلت فيها النيران فاحترقت، فاضطرت بقية السفن البيزنطية إلى التقهقر مرة أخرى.

وقد رد الإمبراطور على ذلك بعمل وحشى إذ أمر بقتل مائتين وستين معتقلاً عثمانياً كانوا يزاولوان التجارة في المدينة، وكان الإمبراطور قد اتخذهم رهائن عند بداية الحصار العثماني على القسطنطينية، ثم أمر بأن تعلق رءوسهم على الأسوار الخارجية للمدينة لينشر الرعب ويبث الهلع في قلوب الرجال العثمانيين المحاصرين للمدينة.

لكن مسار الأحداث بعد ذلك أكد أن الرعب كان أبعد شئ عن قلوب هؤلاء المقاتلين العثمانين.

وفي أواخر جمادى الأولى تقدم القائد الجنوى جون جستنيانى بأسطوله مرة أخرى صوب السفن العثمانية المنتشرة في شمال الخليج الشرقى وقد تأهب للقتال هو وجنوده بشتى الأسلحة والدروع، لكن السفن العثمانية بادرته بهجوم مدفعى مضاد وأمطرت أسطوله بقذائفهاو فأصابت بعض سفنه، وأربكت نظام جنده، فارتد بأسطوله إلى أقصى الغرب الجنوبى من الخليج، ومما زاد الموقف البيزنطى سوءاً أن القوات العثمانية البرية والبحرية أصبحت تحيط بالمدينة من جميع الجهات وأن المدفعية العثمانية كانت تحمى تحركات القوات البرية والقوات البحرية وسفنها الحربية.(١٢)

سيطرة القوات العثمانية علي بحر مرمرة

نتيجة لانتصار العثمانين في القرن الذهبى، أصبح الخليج القسطنطينى تحت سيطرتهم، كما أصبحت الأساطيل البيزنطية والجنوية والبابوية محصورة بين القرن الذهبى وغلطة.

وقد وجد السلطان الفاتح أن الوقت أصبح مناسباً لتطهير بحر مرمرة من الجيوب البيزنطية المتمركزة في بعض الجزر وبخاصة تلك الجزر المعروفة بجزر

الأمراء.

وكان قائد البحرية العثمانية بالطة أوغلي قد شفي من جراحه، فأمره السلطان الفاتح بأن يقلع بمجموعة من السفن الحربية وفرقة عثمانية لتطهير بحر مرمرة من الجيوب البيزنطية المعسكرة فى بعض جزره، وأن يستولى على هذه الجزر، ثم يطلق سراح من بها من المسلمين والبيزنطيين المسجونين فى سراديب تلك الجزر والمغيبين فى ظلماتها.

فانطلق القبطان بالطة أوغلى بأسطوله من ساحل بشكتاش بالبوسفور إلى بحر مرمرة فى شهر جمادى الثانية سنة ٨٥٧هـ/ مايو ١٤٥٣م فغزا هذه الجزر، وقضى على من فيها من المقاتلين البيزنطيين، ثم فتح سراديبها وأخرج منها مئات الأسرى المسلمين ومئات المعتقلين البيزنطيين ليروا النور بعد فترات طويلة قضوها فى ظلمات تلك السراديب.

وبهذا العمل الحربى القوى أصبح بحر مرمرة تحت السيطرة العثمانية، كما غدا سقوط القسطنطينية فى أيدى العثمانيين متوقعاً بين لحظة وأخرى.

ونتيجة لانتشار الأسطول العثمانى الذى يقوده بالطه أوغلى بادر أسطول البندقية بالانسحاب من بحر مرمرة وبحر إيجه عائداً إلى مراسيه فى البحر الإدرياتيكى بحجة أنه لا يستطيع خوض معارك مجهولة العواقب(١٣).

رفض الإمبراطور تسليم القسطنطينية:

بعد أن أصبحت مدينة القسطنطينية عاصمة بيزنطة فى دائرة الحصار العثمانى البرى والبحرى بعث السلطان الفاتح إلى إمبراطور بيزنطة برسالة فى جمادى الثانية سنة ٨٥٧هـ/ مايو ١٤٥٣م عرض فيها عليه أن يسلم القسطنطينية للعثمانيين مقابل تعهد من السلطان الفاتح بعدم المساس بأملاك أهالى القسطنطينية وحرياتهم، وتنازل الفاتح عن شبه جزيرة المورة لإمبراطور بيزنطة ليحكمها كملك أمد حياته، لكن الإمبراطور رفض هذا العرض، وأعلن أنه سيواصل الدفاع عن القسطنطينية حتى الموت.(١٤)

الاتجاهات العثمانية حول فتح القسطنطينية:

أراد السلطان الفاتح أن يخوض الحرب إلى نهايتها لفتح القسطنطينية برأى

ومشورة، فعقد مجلس الشورى ومجلسه الحربى، وحضرهما الوزراء وكبار القادة والعلماء ومشايخ الصوفية، فلما انتظم المجلس طلب من الحاضرين أن يشيروا عليه في صراحة وحرية بآرائهم حول مسألة القسطنطينية، فأبدى كل منهم رأيه حيث أخذ مجموع الآراء فى النهاية اتجاهين:

الاتجاه الأول: وكان يهدف إلى تكثيف الحصار البرى والبحرى ودعمه بالوجود العثمانى فى المدن والقرى المحيطة بالقسطنطينية مع استخدام طريقة النفس الطويل أى الصبر حتى تستسلم المدينة من تلقاء نفسها، وقد احتج أصحاب هذا الرأى بأن هذا من شأنه أن يوفر أرواحاً كثيرة ودماء عظيمة، واستبعد أصحاب هذا الرأى أن تدع أوربا القسطنطينية تسقط فى أيدى المسلمين لأنها رمز من رموز ديانتهم، كما أشاروا إلى أن الأوربيين اللاتين متفقون مع اليونان، وأن البندقية ستتدخل بأساطيلها، كما سيتدخل هوينادا المجرى وإسكندر الألبانى بجيشيهما ومازالت القسطنطينية منيعة، ومن العسير سقوطها.

وكان يقود هذا الاتجاه خليل باشا وبعض القادة العثمانيين.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذى تبنته الأغلبية الساحقة، وكان يهدف إلى مواصلة القتال حتى تفتح المدينة.

وقد رد أصحاب هذا الرأى على ما احتج به خليل باشا بأن الإمارات الإيطالية منقسمة الآن على نفسها، ومختلفة مع بقية الممالك والإمارات الأوربية، وأن هذا الوقت هو الوقت المناسب للاستيلاء على القسطنطينة، حتى لو اتفقت أوربا فيما بعد فتح القسطنطينية فإنها لن تستطيع استردادها، أما لو تراخينا فى فتحها وانتظرنا سقوطها بطول أمد الحصار فإن أوربا خلال ذلك ستوحد كلمتها، وستتحرك بجيوشها لحمايتها، ولن نتمكن بعدئذ من فتحها.وكان يقود هذا الاتجاه الوزير زغنوش باشا الألبانى ومعظم القادة العثمانيين والعلماء ومشايخ الصوفية، ومن أشهرهم الشيخ المولى أحمد الكورانى معلم السلطان، والشيخ آق شمس الدين[١٥].

الموقف العسكري البيزنطي في القسطنطينية:

كانت القسطنطينية تبدو مثلثة الشكل ضلعها الشرقى الجنوبى يطل على

بحر مرمرة، وضلعها الشمالى يطل على خليج القسطنطينية والقرن الذهبى وضلعها الغربى يطل على البلقان.

وقد أحيطت القسطنطينية من جميع جهاتها بثلاثة أسوار عظيمة البنيان تتراوح ارتفاعاتها ما بين خمسة وعشرين وأربعين قدماً، وزودت هذه الأسوار بابراج جعلت أقصى ارتفاعاتها ستين قدماً.

وتعد الأسوار الشرقية والجنوبيبة والشمالية أسواراً بحرية لأنها تطل على بحر مرمرة والبسفور والخليج القسطنطينى، أما الأسوار الغربية فهى أسوار برية.

وللمدينة من جهة الغرب أربعة أبواب: باب أدرنة فى الشمال، وباب القديس رومانوس الذى أطلق عليه فيما بعد باب المدفع فى وسط الشمال الغربى، والباب العسكرى فى وسط الجنوب الغربى، والباب الذهبى فى أقصى الجنوب الغربى.

وعلى الرغم من قدم العهد بهذه الأسوار فإنها كانت منيعة قد ارتكز كل ضلع من أضلاعها على قلعة راسخة شامخة، وصفت فوقها المدافع وقاذفات النيران، والمنجنيقات، وشتى أسلحة الدفاع المتاحة.

أما الدفاعات البشرية فقد تمثلت فى ثلاثة جيوش:

الجيش الأول: وقد بلغ عدده ثمانية آلاف مقاتل بيزنطى، وقاعدته عند باب رومانوس (المدفع).

الجيش الثانى: وقد بلغ عدده ثلاثة آلاف مقاتل جنوى وبندقى. وله عدة قواعد فى الشمال والشرق.

الجيش الثالث: وقد بلغ عدده ستة آلاف مقاتل يقودهم الإمبراطور بنفسه، وقاعدته عند وادى نهر ليكوس الذى يخترق القسطنطينية ويشرطها شطرين، ويعدً الجيش الثالث قلب الدفاع البيزنطى الذى خصص لمواجهة قلب الهجوم العثمانى الذى يقوده السلطان الفاتح.

وحسب هذه الروايات كان عدد جيش الدفاع البيزنطى سبعة عشر ألف مقاتل.

غير أن المؤرخين العثمانين قدروا عدده بأربعين ألف مقتل.

بينما قدره المؤرخون الأوربيون بثمانية آلاف مقاتل.

لقد كانت استعدادادت بيزنطة الحربية بصفة عامة سيئة، فالمدافع التى صفت فوق الأسوار والأبراج كانت أقل كفاءة من المدافع العثمانية، كما كان اعتماد البيزنطيين فى المقام الأول على المنجنيقات وقاذفات النيران الأغريقية والنفط، وهى أسلحة على الرغم من قدمها فإنها أتاحت لقوات الدفاع البيزنطية الصمود فترة من الزمن.

وقد سبق أن ذكرنا أن استجابة ملوك أوربا وأمرائها لاسغاثة إمبراطور القسطنطينية كانت ضعيفة لم ترق إلى مستوى خطورة هذا الحدث، لهذا كله كان الموقف البيزنطى الحربى ضعيفاً وحرجاً لا يبشر بنجاح.(١٦)

الموقف العثماني العسكري حول القسطنطينية:

كان الموقف العسكرى العثمانى حو القسطنطينية ممتازاً، فقد سيطر العثمانيون على جميع القرى والمدن المحيطة بأسوار القسطنطينية البرية وعلى مضيقى البوسفور والدردنيل وبحر مرمرة. كما سيطروا على الخليج القسطنطينى والقرن الذهبى، وفى الوقت نفسه أصبحت السفن البيزنطية تحت مرمى المدفعية العثمانية البرية والبحرية، تلك المدفعية التى تطورت تطوراً عظيماً منذ عهد السلطان مراد الثانى، ومنها تلك المدافع التى تطلق قذائفها إطلاقاً يمثل نصف دائرة كمدافع الهاون، فتقع هذه القذائف فى وسط المدينة، ومنها المدافع القنطارية التى تزلزل قذائفها الأبراج والحصون، وتهز الحوائط، ولا تلبث أن تهدمها، ولا تقل قذيفة المدفع القنطارى عن قنطار، وأشهر المدافع القنطارية مدفع عملاق أطلق عليه «المدفع السلطانى» بلغ وزنه سبعمائة قنطار، وبلغ وزن قذيفته اثنى عشر قنطاراً.

وقد أمر السلطان الفاتح بتوجيه هذا المدفع إلى باب رومانوس الذى أطلق عليه فيما بعد باب المدفع.

وقد بلغ عدد المدافع التى صفت أمام أسوار المدينة البرية ستين مدفعاً، هذا عدا المدافع التى صفت فى الساحل الشمالى للخليج القسطنطينى، ومدافع

السفن الحربية المنتشرة حول أسوار المدينة البحرية، ومدافع قلعتى روم ايلى حصار وأناضولى حصار المتحكمتين فى مضيق البوسفور، يضاف إلى هذا الأسلحة الأخرى التى ساقها العثمانيون كالمنجنيقات، وقاذفات النيران، والنفط، والبنادق، والرماح، والسيوف، والسهام، والقربانات.

كما استخدم العثمانيون وسيلتين خطرتين من وسائل الحرب هما الأنفاق، والأبراج الحربية المتحركة العملاقة.

روى أن العثمانيين حفروا أثناء حصارهم للقسطنطينية عدة أنفاق تحت المنطقةَ الممتدة من القرن الذهبى إلى أكرى قبو، وأنهم فاجئوا البيزنطيين ببروزهم فى قلب المدينة من باطن الأرض فى شجاعة واستبسال عظيمين حيّرت البيزنطيين وأصابتهم بالدهشة.

غير أن نجاح المستبسلين العثمانيين عبر الأنفاق كان محدوداً لأن المدافعين البيزنطيين لم يلبثوا أن تجمعوا حول فتحات هذه الأنفاق ثم صبوا فيها النفط المغلى والنيران.

أما الأبراج المتحركة العملاقة فإنها طاولت أسوار المدينة حيث هاجم المقاتلون العثمانيون منها أبراج الدفاع البيزنطى المقامة على الأسوار، ولقد كان نجاح المقاتلين العثمانين من خلال هذه الأبراج كبيراً انتزع إعجاب قادة الدفاع البيزنطى وشدّ أنظارهم.

وقد شاهد المؤرخ البندقى باربارو إحدى هذه الأبراج العملاقة فقال:

«لو اجتمع نصارى القسطنطينية على أن يصنعوا مثلها لما استطاعوا الانتهاء منها فى أقل من شهر، وقد صنعها المسلمون فى ليلة واحدة بل فيما لا يتجاوز الأربع ساعات.»

أما الجيوش العثمانية البرية والبحرية فقد قسّمها السلطان الفاتح فأصبحت ستة جيوش: أربعة منها برية، واثنان بحريان، ثم أناط بكل جيش واجباته العسكرية:

فأما الجيوش البرية فأولها: جيش الميمنه، ويتكون من جند الأناضول ويقوده إسحاق باشا ومحمود باشا، وقد أنيط بهذا الجيش حصار الأسوار الممتدة

من بحر مرمرة جنوباً إلى باب المدفع شمالاً عند منتصف أسوار المدينة الغربية.

وثانيها: جيش الميسرة، ويتكون من جند الروم ايلى (أوربا) العثمانيين النظاميين، وسائر المسلمين المتطوعين، ويقود هذا الجيش قراجا باشا، وقد أنيط بهذا الجيش حصار الأسوار الممتدة من القرن الذهبى شمالاً إلى باب أدرنه ووادى ليكوس عند منتصف أسوار المدينة الغربية. وثالثها: جيش القلب، ويتكون من الإنكشارية، والفرق الحاصة الفدائية، ويقود هذا الجيش السلطان محمد الفاتح بنفسه، وقد أنيط بهذا الجيش حصار الأسوار التى تمتد من باب المدفع فى وسط أسوار المدينة الغربية إلى باب أدرنه شمالاً.

وقد أقام الفاتح مركزاً للقيادة العامة تحت رئاسته خلف هذا الجيش.

ورابعها: جيش زغنوش باشا الألبانى، ويتكون من القوات العثمانية غير النظامية، وقد أنيط بهذا الجيش احتلال مرتفعات غلطة شمال خليج القسطنطينية لمراقبة تحركات الجنويين القاطنين فى إمارة غلطة المسيحية حتى لا يتعاطفوا مع إخوانهم الجنويين المشاركين فى الدفاع عن القسطنطينية.

بيد أن غلطة تمسكت بحيادها طوال فترة الحرب، ولم يبدُ منها ما يشير إلى انحيازها.

وأما الجيشان البحريان فأحدهما جيش البوسفور، والآخر جيش القرن الذهبى، وكان جيش البوسفور تابعاً لأسطول البوسفور الذى اتخذ من بشكتاش قاعدة له، وأما جيش القرن الذهبى فقد كان تابعاً لأسطول القرن الذهبى الذى تم نقله عبر طريق الزلاقة سالف الذكر من ساحل بشكتاش إلى خليج القسطنطينية.

وقد أنيط بأسطول البوسفور حصار أسوار القسطنطنينية الشرقية والجنوبية تمهيداً للهجوم عليها من البحر.

كما أنيط بأسطول القرن الذهبى حصار أسوار القسطنطينية الشمالية المطلة على خليج القسطنطينية والقرن الذهبى.(١٧)

الهجوم العثماني العام على القسطنطينية واستيلاء العثمانيين عليها:

عندما أصبحت القسطنطينية فى دائرة الحصار العثمانى البرى والبحرى

أصدر السلطان محمد الفاتح فى ٢٠ من جمادى الثانية سنة ٨٥٧هـ / مايو ١٤٥٣م أوامره بالهجوم العام على مدينة القسطنطينية من البر والبحر، فانطلق فى الموجة البرية الأولى مائة وخمسون ألف جندى عثمانى إلى الأسوار والأبواب مكبرين مهللين، كما انطلقت حمم المدافع العظيمة والصغيرة ومقذوفات المنجنيقات ونيران ونفوط القاذفات لتهز أرجاء المدينة هزاً، ولتفتح الثغرات أمام المهاجمين.

وفى الوقت نفسه لم يتوان البيزنطيون وحلفاؤهم فى الدفاع عن مدينتهم بكل ما أوتيح لهم من سلاح وقوة، غير أنه فى أثناء هذا الاشتباك العظيم تمكن المقاتلون العثمانيون من اختراق الثغرات التى أحدثتها المدفعية بواسطة أبراجهم العملاقة والسلالم الحربية والكلاليب.

فلما انتشروا فى المدينة خاضوا جولة واحدة انتهت بهزيمة البيزنطيين وحلفائهم، فلاذ جمع عظيم منهم بالفراروفى مقدمتهم القائد الجنوى جستنيانى الذى أصيب بجروح عميقة، فاضطر قادته وجنده إلى حمله.

أما إمبراطور القسطنطينية فإنه رفض الفرار، وظل فى قلة من قادته وجنده يدافعون عن أنفسهم وعن مدينتهم حتى لقوا مصارعهم.

وبمصرع الإمبراطور ومن معه خلت المدينة من أى مدافع، وسقطت فى قبضة العثمانيين، فدخلها السلطان محمد الفاتح فى مقدمة جيشه وهو يمتطى فرساً أبيض، ثم ترجل وخر لله ساجداً، وصلى بجيشه صلاة الشكر.

ثم لم يلبث أن أعلن فى أهل المدينة الأمان وحرية العبادة والمعاملات، وأمر رجال الدين الأرثوذكسى أن يختاروا رئيساً لهم فاختاروا الأسقف جورج سكولاريس أوجناديوس بابا للكنيسة الشرقية الأرثوذكسية بالقسطنطينينة ولما استقرت أوضاع القسطنطنية بالإسلام أعاد محمد الفاتح إليها جمالها وورنقها، وبث النظام فى أرجائها، وبنى مسجدها الجامع بجوار آيا صوفيا، وأبقاها كما هى، ثم نشر المدارس والمساجد، وشجّع التجارة والصناعة والفنون والحرف حتى أصبحت مدينة القسطنطينية مناراً للمدنيّة والرقى بين الشرق والغرب، لهذا نقل محمد الفاتح حكومته من أدرنه عاصمة الدولة إلى القسطنطينية، واتخذها عاصمة جديدة لدولته، وأطلق عليها إسلامول، أى دار الإسلام.(١٨)

كشف قبر أبي أيوب الأنصاري رضي اللهِ عنه":

فى سنة ٥٢هـ / ٦٧٢م خرج الصحابى الجليل أبو أيوب الأنصارى رضى الله عنه مجاهداً فى جيش سيّره معاوية بن أبى سفيان بقيادة ابنه يزيد لفتح القسطنطينية، فلما أصبح الجيش على مقربة من هذه المدينة حضرته الوفاة، فأوصى قبل أن تصعد روحه إلى بارئها بأن يدفن جسده فى أقرب مكان من أسوار القسطنطينية قائلاً: «إذا أنا مت فأبلغوا النَاس منى السلام، وأخبروهم أنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «من مات لا يشرك بالله شيئا جعله الله فى الجنة» ولينطلقوا فيبعدونى فى أرض الروم ما استطاعوا».

وفى رواية أخرى أن أبا أيوب الأنصارى رضى الله عنه قال: «إذا مت فأدخلونى فى أرض العدو، فادفنونى تحت أقدامكم حيث تلقون العدو، وإنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة».

قال الواقدى مؤرخ الإسلام: مات أبو أيوب بأرض الشام سنة اثنتين وخمسين، ودفن عند القسطنطينينة، وعلى قبره مزار، وبجواره مسجد، والناس هناك يوقرونه.

وروى طاش كوبرى زاده المؤرخ العثمانى الكبير أن السلطان الفاتح بعد أن أتم فتح القسطنطينية دخل خيمة الشيخ شمس الدين محمد بن حمزة المشهور بآق شمس الدين ذات ليلة، وتعبد معه حتى مطلع الفجر، فلما وجبت الصلاة صلى خلفه، ثم قرأ معه الأوراد وهو جاث على ركبتيه، فلما انتهى منها التمس من الشيخ أن يعيّن له موضع قبر أبى أيوب الأنصارى رضى الله عنه حيث جاء فى روايات مَوثقه أنه فى مكان قريب من أسوار القشسطنطينية.

فقال الشيخ وهو يشير بيده إلى مكان قريب من أسوار القسطنطينية: إنى أشاهد فى هذا المكان نوراً لعله ينبعث من قبر أبى أيوب رضى الله عنه، وإنى سأتوجه إلى الله عزوجل فى خلوتى بالدعاء لعلنى أهتدى إليه.

ثم دخل خلوته، واسترسل فى دعائه، ثم خرج وأخبر السلطان بأن روحه التقت بروح أبى أيوب رضى الله عنه، وأن أبا أيوب رضى الله عنه هنأه بفتح

القسطنطينية وقال له: «شكر الله جهادكم، لقد خلصتمونى من ظلمة الكفر» ثم عيّن له موضع قبره.

فلما قصّ على الفاتح ما رآى أمر برفع الثرى من هذا المكان حيث حفر مقدار ذراعين، فظهر رق كتب فيه اسم أبى أيوب الأنصارى رضى الله عنه، ثم ظهرت دلائل الجسد الشريف، فأمر الفاتح على الفور ببناء قبة عظيمة فوق هذا القبر، كما أمر ببناء جامع فسيح ومدرسة لتدريس الحديث النبوى الشريف وسائر العلوم الإسلامية الأخرى التى تخدم الحديث الشريف، ثم أحاط هذه المدرسة بالحجرات التى خصصت لإقامة طلبة العلم ومن شاء من الأساتذة.

وبعد أن تم بناء هذا الجامع ومدرسة الحديث الملحقة به أصبح من مراسم تولية سلاطين آل عثمان أن يذهب السلطان المراد توليته هو وكبار رجال الدولة إلى جامع أبى أيوب الأنصارى رضى الله عنه فى موكب رسمى كبير، فيؤدون تحيه المسجد، ثم يزورون قبر أبى أيوب الأنصارى رضى الله عنه، ثم يعودون إلى المسجد حيث يتقدم شيخ المولوية حاملاً سيف جد سلاطين آل عثمان السلطان عثمان الأول فيسلمه للسلطان المراد توليته، ثم تلقى الخطب والقصائد احتفالاً بالسلطان الجديد.. وبهذا تتم مراسم توليته، ويخرج من الجامع ليجلس على عرش السلطنة والخلافة.(١٩)

اسباب إخفاق الدولة البيزنطية في الدفاع عن القسطنطينية:

هناك أسباب قوية أدت إلى إخفاق الدولة البيزنطية عن آخر معقل لها القسطنطينينة، هذه الأسباب هى:

أولاً: أن بيزنطة كأية دولة لها عمر لا تتعداه، وقد بلغت فى عهد باليولوغس ابن عما نويل من العمر أرذله وأصبحت فى فترة الشيخوخة، ولا مفر من النهاية المحتومة، شأن كل دولة، وشأن كل حى.

ثانياً: أن الخلاف المذهبى ذا الجذور الضاربة فى أعماق التاريخ بين الكنيستين الغربية الكاثوليكية والشرقية الأرثوذكية رسخ روح العصبية بين أتباع المذهبين حتى قال أحد أساقفة القسطنطينية: «لأن أرى عمامة السلطان العثمانى فى القسطنطينية خير من أرى فيها قبعة بابا روما».

ثالثا: أن الدول الأوربية لم تقدم معونات حربية إلى القسطنطينية تتفق مع خطورة الأحداث المحدقة بها، وما قدمته أوربا من معونات حربية على سبيل التطوع والاختيار لا يمكن أن ينفى عنها صفة التقاعس والاتهام بترك القسطنطينية لمصيرها المحتوم.

رابعاً: أن بعض مسيحيّ أوربا دخلوا فى الإسلام وانضم معظمهم إلى الجيوش العثمانية، كما دخل فى الإسلام عدد من الرهبان(٢٠)

اسباب نجاح العثمانيين في فتح القسطنطينية:

بالإضافة إلى الأسباب التى أدت إلى إخفاق الدولة البيزنطية هناك أسباب أدت إلى نجاح العثمانيين فى فتح مدينة القسطنطينية آخر معقل بيزنطى، هذه الأسباب هى:

أولاً: كان الجهاد والفتح فى مقدمة الأعمال التى تفانى فى تحقيقها السلاطين العثمانيون وهم يقودون أمة مقاتلة برعت فى أساليب القيادة وفنون الحرب والقتال، وعاشت حياتها فى كر وفر ورباط ومواجهة.

ثانياً: نضال العثمانيين فى آسيا الصغرى التى انتهى بتوحيدها وتحويلها إلى أرض إسلامية، ولم يبق من النظام البيزنطى فيها سوى إمارتين هما سينوب وطرابزيون المطلتان على البحر الأسود، وعلى الرغم من أن هاتين الامارتين كانتا تجاريتين إلا أنهما تطلعتا إلى مكاسب حربية فاستولى السلطان الفاتح عليهما.

ثالثا: اتساع الأراضى وكثرة المدن والقرى التى استولى عليها العثمانيون فى أوربا والتى مثلت نطاقاً يحيط بالقسطنطينية من الغرب بالإضافه إلى الوجود العثمانى فى الشمال والشرق والجنوب.

رابعاً: نهوض العثمانيين بوسائل الحرب نهوضاً جعلهم يسبقون العالم فى صنع المدافع القنطارية والسلطانية والهاونية إضافةً إلى ابتكاراتهم الأخرى فى أساليب الحرب كالأبراج العملاقة المتحركة والأنفاق.

خامساً: سبق العثمانيين فى ميدان البحار، ونهوضهم بأساطيلهم الحربية

نهضة جعلتهم أمة بحرية عظمى.

سادساً: القوى البشرية والموارد الطبيعية والمالية والفنية والعلمية التى أتيحت للدولة العثمانية والتى جعلتها تحقق أمجادها بذاتها.

سابعاً: قوة العقيدة وحب الجهاد والعبادة مبادئ تمكنت من قلوب العثمانيين[٢١].

المواقف العالمية بعد فتح القسطنطينية:

الموقف في العالم الإسلامي: ابتهج العالم الإسلامى وعمه السرور والفرح، لأن فتح القسطنطينية أمل كان يراود المسلمين منذ القرن الأول الهجرى، وها هو ذا قد تحقق فى القرن التاسع الهجرى على يد سلطان عثمانى وبأيدى أمة إسلامية وجيش إسلامى.

وقد ذاع فى هذا الوقت حديث صحيح تضمن النبوءة بفتح القسطنطينية وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «لتفتحن القسطنطينية، فلنعم الأمير أميرها ولنعم الجيش ذلك الجيش»[٢٢].

وقد بادر السلطان الفاتح بإرسال رسله إلى سلاطين العالم الإسلامى وملوكه يحملون رسائله إليهم متضمنة أخبار فتحه للقسطنطينية... فأعلنت هذه الدول وعلى رأسها مصر والحجاز والهند هذا الفتح فوق منابرها، وأقامت صلوات الشكر، وزينت مدنها، ورفعت أعلامها، وأطلقت مدافعها ودقت طبولها.

روى ابن إياس فى تاريخه أن رسول السلطان محمد الفاتح جاء إلى مصر فى شهر شوال سنة ٨٥٧هـ يحمل بشرى فتح القسطنطينية العظمى، وأن السلطان الأشرف إينال العلائى سلطان مصر والشام والحجاز أمر بدق طبول البشرى فى القلعة، وأمر بتزيين القاهرة ثلاثة أيام.

ثم بعث برسوله برسباى أمير اخورثانى إلى القسطنطينية ليهنئ السلطان الفاتح ودولته بهذا الفتح العظيم[٢٣].

الموقف في العالم المسيحي:

كان موقف أميرى المورة وأمراء وملوك الإمارات المسيحية الآسيوية كطرابيزيون وسينوب وجورجيا يختلف عن موقف ملوك الدول الأوربية وأمرائها

، فقد كتم هؤلاء مشاعرهم الحقيقية، وبعثوا برسلهم إلى السلطان الفاتح لتهنئته بفتح القسطنطينية، وكان في مقدمة هؤلاء الرسل رسولا أميرى المورة ديمتريوس وتوماس، وهما ابنا الإمبراطور عمانويل، وأخوا الإمبراطور باليولوغس الذى لقى مصرعه وهو يدافع عن القسطنطينية.

أما الدول الأوربية فكان موقفها غير موحد، وإن بدت عواطفها الصليبية حماسية لكنها لم تستطع حزم أمرها والاتفاق على خطة ذات طابع انقاذى لأسباب كثيرة منها خلافاتها السياسية العميقة.

بيد أن نيقولا الخامس بابا روما بذل جهوداً عظيمة لتوحيد الإمارات الإيطالية وشحذ عزائمها لإشعال حرب دينية مقدسة ضد العثمانيين وأول من لبى نداء البابا دوق بورجونديا الأمير فليب الذى أطلق عليه الأوربيون «الطيب» لقد حمل فيليب على عاتقه استنفار ملوك أوربا وأمرائها، فذهب بنفسه إلى إمبراطور ألمانيا فردريك الثالث، فلم يقدم سوى الوعود البراقة، لكن فيليب لم يتركه حتى أخذ عليه عهداً ليستنفرنّ معه شارل السابع ملك فرنسا.

وبعد أن عاد فيليب إلى إمارته سخّر طاقاته الأدبية لإثارة الأوربيين فأقام المسرحيات التى تستصرخ مسيحيّ أوربا وتشعل فيهم الحماس الدينى.

ثم أعلن بعد ذلك أنه سينفر بنفسه إلى ميدان الحرب لقتال العثمانيين فانضم إليه عدد كبير من الجنود والفرسان والبارونات وسائر المتطوعين.

أما إمبراطور ألمانيا فإنه اكتفى بتشجيع المتطوعين الألمان.

وأما ملك فرنسا فإنه اكتفى بإرسال معونات حربية إلى فرسان القديس يوحنا في جزيرة رودس محتجاً بأنه يواجه عدوه الأعظم إنجلترا التى تتربص به الدوائر.

وأما بابا روما فإنه لم يفتر عن استنهاض ملوك أوربا وأمرائها لاسترداد مدينة القسطنطينية والدفاع عن أوربا الكاثوليكية.

وفى سنة ٨٥٨هـ / ١٤٥٤م استطاع البابا نيقولا الخامس أن يعقد مؤتمراً ؟أوربياً فى روما، وانتهى هذا المؤتمر بإعلان جاء فيه «أن دول هذا المؤتمر عقدت عزمها على التعاون فيما بينها لبذل أقصى جهدها لصد العدو

المشترك وهو الدولة العثمانية».

بيد أن البابا نيقولا الخامس لم يعش ليرى نتائج مساعيه التى كانت فشلاً ذريعاً إذ توفى فى شهر مارس سنة ١٤٥٤م، فتولى بعده البابا بيوس الثانى، فبذل جهوداً عظيمة لإحياء مشروع سلفه، لكن انشغال أوربا بصراعاتها كان أكبر من جهوده، فقد انهكت الحرب فرنسا وإنجلترا، بينما انشغلت أسبانيا بالقضاء على الإمارات الإسلامية فيها.

أما الإمارات الإيطالية فإنها فضلت التجارة والمال على أية حرب دينية ووجدت أن نجاح تجارتها لن يكون إلا فى الشرق عبر الدولة العثمانية.

والذى لا ريب فيه هو أن فكرة الحملة الصليبية لاسترداد القسطنطينية ماتت بموت صاحبها نيقولا الخامس.

وبهذا ألقى عبء الدفاع عن أوربا الغربية على عواتق دول وإمارات فى أوربا الشرقية.

ولم يجد بابا بيوس الثانى شيئا يفعله سوى أن يبعث برسالة إلى السلطان محمد الفاتح يدعوه فيها هو وكبار العثمانيين إلى اعتناق الكاثوليكية ليكون عوناً للمسيحية كما كان قياصرة القسطنطينية من قبل، ويعدهً فى رسالته هذه بأنه سيكفّر عنه خطاياه، وسيمنحه صكا بدخول الجنة إن هو اعتنق المسيحية.

بيد أن هذه الرسالة لم تعر الفاتح ورجال دولته اهتماماً، فلقد عدّوها من سخف القول(٢٤).

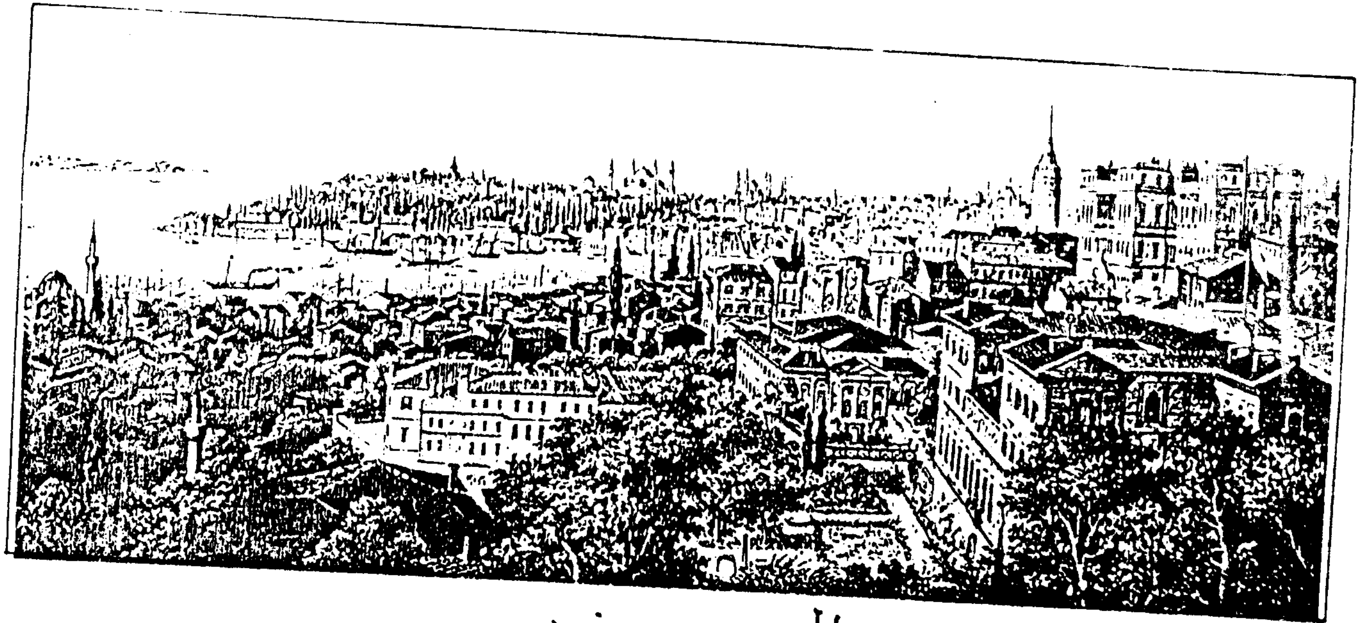
ومما لاشك فيه أننا لو أجلنا النظر مرة أخرى فى وقائع فتح القسطنطينية، وما ارتبط بها من مقدمات، وما تلاها من نتائج، وما دار فى العالمين الإسلامى والمسيحى من أحداث سياسية وحربية لوجدنا أنها كانت كلها مجتمعة أو متفرقة، مشرقة أو مغربة عملت على انتصار جيوش السلطان محمد الفاتح، ودفعت مشروعه العظيم وهو فتح القسطنطينية إلى ساحات النجاح المؤزر.

إن هذا كله لا يمكن أن يكون وليد الصدف، إن هذا كله بلا ريب نابع من الإرادة الإلهية التى حان نفاذها لتنضم القسطنطينية إلى المعسكر الإسلامى، ولتتحقق البشرى التى بشر بها رسول الله صلى الله عليه وسلم منذ

ثمانية قرون ونصف قرن سبقت فتح القسطنطينية حين قال: «لتفتحنّ القسطنطينية، فلنعم الأمير أميرها ولنعم الجيش ذلك الجيش».

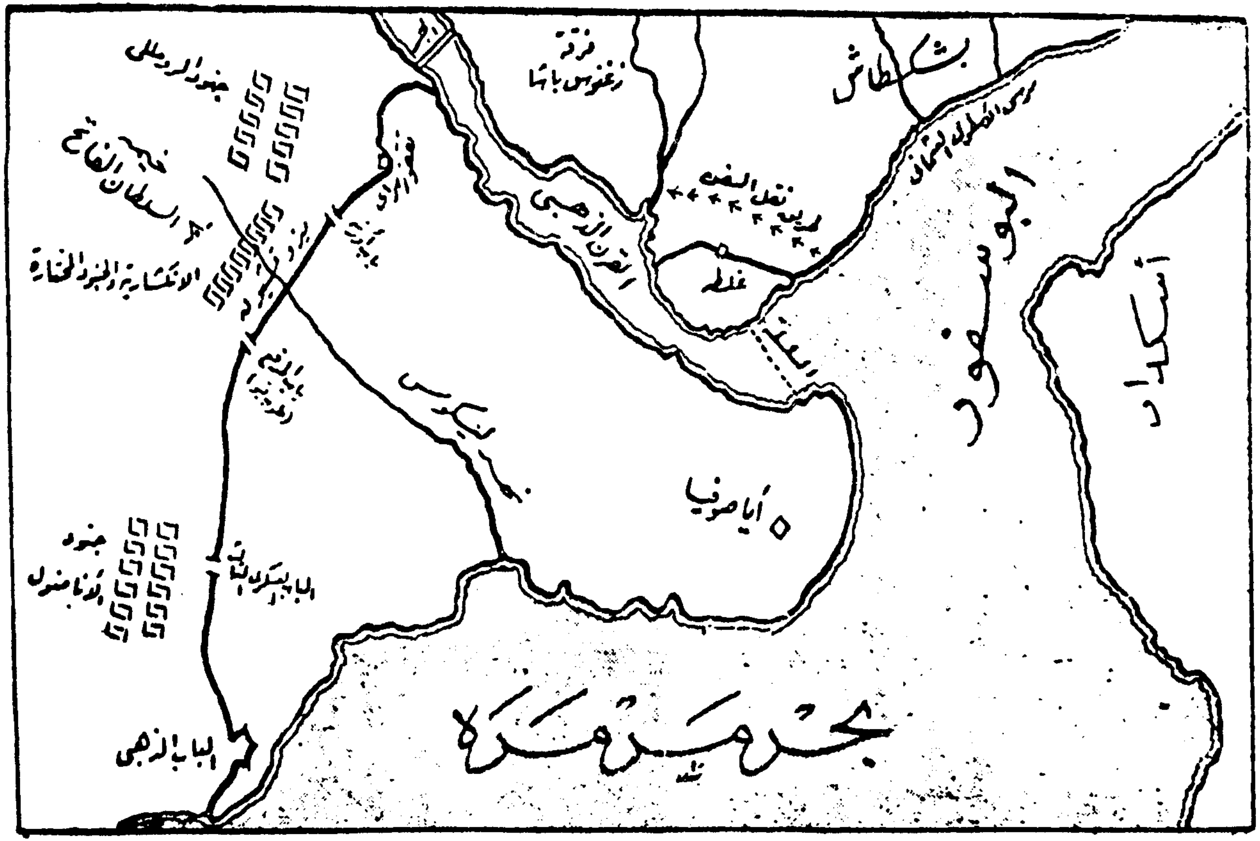
صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم

وقد ترجم علماء حساب الجِمّل تاريخ فتح القسطنطينية سنة ٨٥٧هـ إلى «بلدة طيبة»[٢٥].



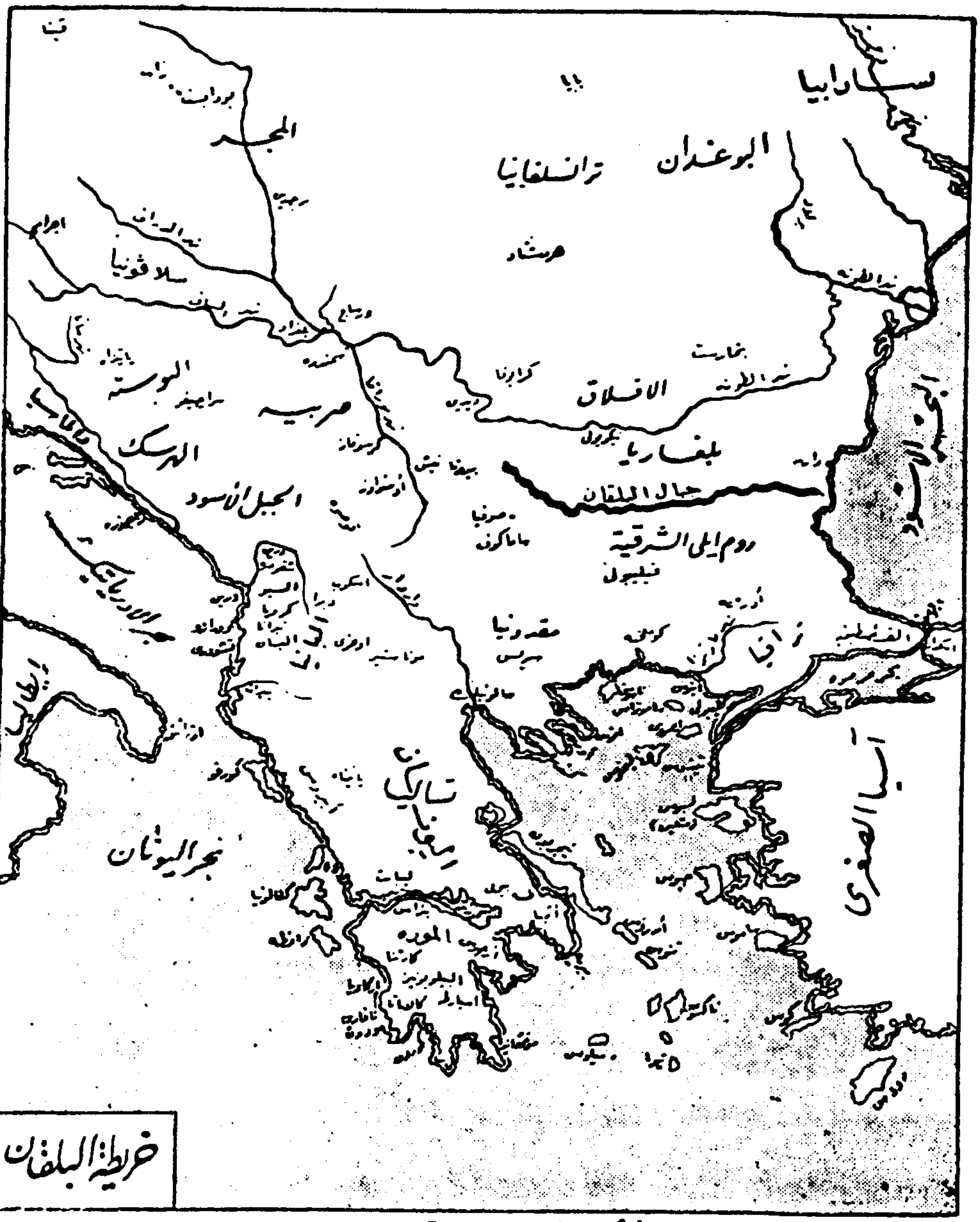
البوسـفور

من كتاب « السلاطين العثمانيون » لعبد القادر دهده أوغلو ، ص ٢٤

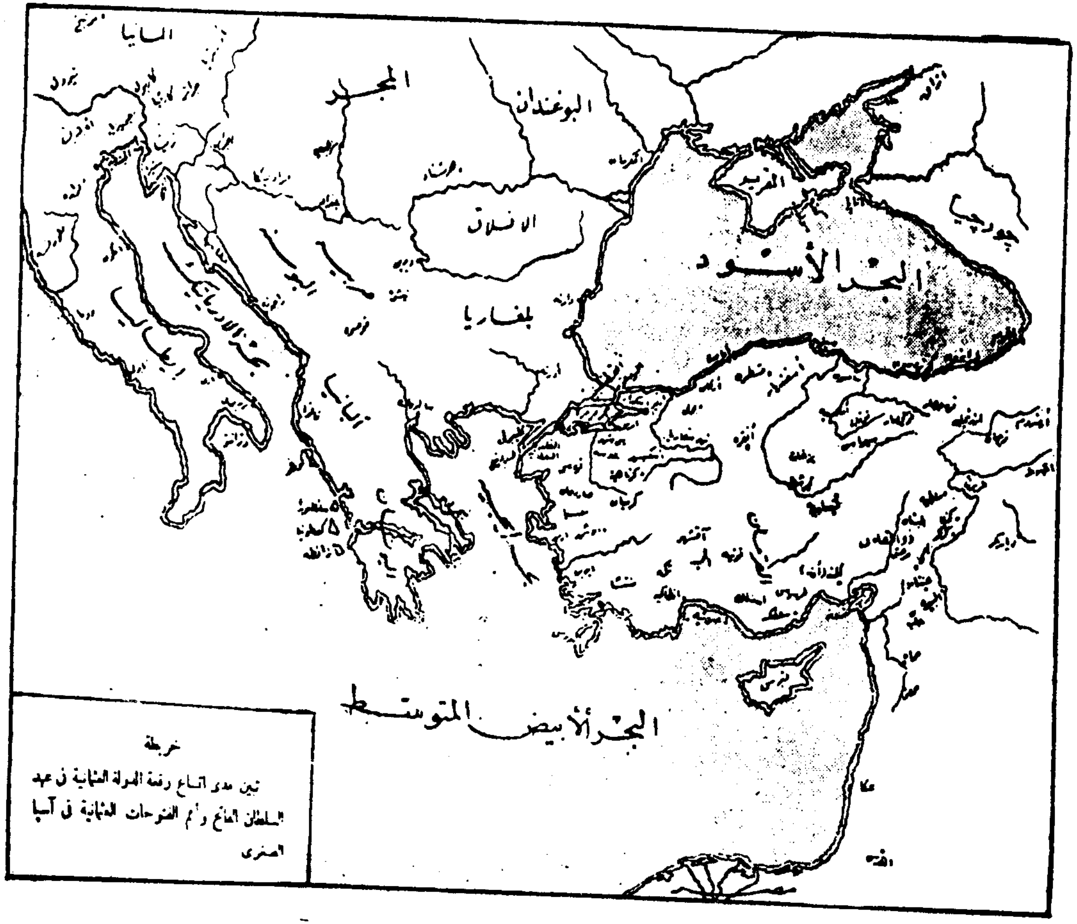


مواقع الجيوش العثمانية أمام أسوار القسطنطينية

من كتاب «محمد الفاتح» للدكتور سالم الرشيدي، ص ٩٥



من كتاب « محمد الفاتح » للدكتور سالم الرشيدى
ص ١٨٤



من كتاب «محمد الفاتح» للدكتور سالم الرشيدي ص ١٨٤



الدويلات الإيطالية فى القرن ١٦ م

(١) الشيخ/ يوسف الملوى: تحفة الأحباب بمن ملك مصر من الملوك والنواب، مخطوطة بمكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج، الورقة ٥٦.

المولى/ أحمد دده منجم باشي: جامع الدول، مخطوطة بمكتبة نور عثمانية بإسلامبول، الورقة ٣١٩٦ب.

الدكتور/ سالم الرشيدى: محمد الفاتح، طبع جده ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م ص ص٨١، ٨٢.

(٢) تقع على الضفة الشمالية الغربية لمضيق الدردنيل الذى يصل بحر مرمرة ببحر إيجه، فى الجزء الأوربى من تركيا.

انظر محمد سيد وآخرين: أطلس العالم، طبع لبنان، بدون تاريخ ص٦٨.

(٣) محمد فريد بك: تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق د/ إحسان حقى طبع بيروت ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ص١٦٨.

الدكتور/ عبد السلام عبد العزيز فهمي: السلطان محمد الفاتح، فاتح القسطنطينية وقاهر الروم، طبع دمشق ١٤٠١هـ / ١٩٨١م ص٧٨.

(٤) الملوى: تحفة الأحباب، الورقة ٥٦.

د/ عبد السلام فهمي: السلطان محمد ص ص٧٨، ١٠٠.

(٥) تقع جورجية شمال أرمينية، وغرب أذربيجان، وشرق تركيا وشمالها، وتطل على ساحل البحر الأسود الشرقى ما بين خطى الطول ٤٢، ٤٥

أما طرابيزون فتقع شمال الأناضول على الساحل الجنوبى للبحر الأسود شرقاً ما بين خطى الطول ٣٩، ٤٠.

وأما سينوب فتقع أيضا شمال الأناضول على الساحل الجنوبى للبحر الأسود فى منتصف المسافة بين أقصى شرقه وأقصى غربه على خط الطول ٣٥

(٦) تقع جنوة فى الشمال الغربى لإيطاليا، وشرق فرنسا، وتطل على حوض البحر المتوسط فى ساحله الشمالى، وشمال جزيرة كورسيكا التابعة لها، وجنوب إمارة ميلان، وشمال غرب إمارة فلورنسا.

انظر محمد سيد: أطلس العالم ٧٩.

ومحمد فريد بك: تاريخ الدولة ص ص١٦٢، ١٦٣.

(٧) تقع بعض هذه الجزر فى بحر إيجه ويقع البعض الآخر فى بحر مرمرة.

انظر محمد سيد: أطلس العالم ص٧٩.

(٨) تقع على الساحل الغربى لآسيا الصغرى، وتطل على خليج أزمير على خط الطول ٢٧ وخط العرض ٣٩، وهى أعظم ثغور تركيا المطلة على بحر إيجه.

انظر: المرجع السابق ص٦٨.

(٩) د/ سالم الرشيدى: محمد الفاتح ص ص٨٥- ٩٠.

د/ عبد السلام فهمى: السلطان محمد ص ص٥٦، ٧١، ٧٢، ٨٠.

(١٠) د/ سالم الرشيدى: محمد الفاتح ص ص١٠١- ١٠٤.

د/ عبد السلام فهمى: السلطان محمد ص ص٨٠، ٨١، ٨٥، ٩٥، ٩٩.

(١١) القلافطه: مفردها قلفاط، وهو الفنىّ الماهر الذى يحشو ما بين أخشاب السفن بالتيل والقطران حتى لا يتسرب الماء من خلالها، ويسمى هذا العمل الفنى بالقلفطة.

(١٢) الملوى: تحفة الأحباب، الورقتان ٥٦، ٥٧.

منجم باشى: جامع الدول، الورقة ٣١٩٦ب.

د/ سالم الرشيدى: محمد الفاتح ص ص١٠٤-١٠٨.

د/ عبد السلام فهمى: السلطان محمد ص ص٩٩- ١٠٥.

(١٣) د/ سالم الرشيدى: محمد الفاتح ص ص٩٣، ٩٧، ٩٨.

د/ عبد السلام فهمى: السلطان محمد ص٨٥.

(١٤) د/ سالم الرشيدى: محمد الفاتح ص ص١١٨، ١١٩.

(١٥) منجم باشى: جامع الدول، الورقة ٣١٩٦ب.

د/ عبد السلام فهمى: السلطان محمد، ص ص١١٦- ١١٩.

(١٦) منجم باشى: جامع الدول، الورقتان ٣١٩٦ب، ٣١٩٧ أ.

د/ سالم الرشيدى: محمد الفاتح ص ص٩٤- ٩٦.

د/ عبد السلام فهمى: السلطان محمد، ص ص٧٨- ٨١، ٨٦، ٨٧، ٩٠، ٩١.

(١٧) منجم باشى: جامع الدول، الورقتان ٣١٩٦ب، ٣١٩٧ أ

الملوى: تحفة الأحباب، الورقتان ٥٦، ٥٧.

الشيخ/ محمد بن عبد المعطى بن أحمد الرسحاقى: أخبار الأول فيمن تصرف فى مصر من أرباب الدول، طبع القاهرة ١٢٧٦هـ ص٢٩٨.

الشيخ/ محمد بن أبى السرور البكرى: نصرة أهل الإيمان بدولة آل عثمان، تحقيق د/ يوسف بن على الثقفى، طبع مكة المكرمة ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م ص٦٣.

د/ سالم الرشيدى: محمد الفاتح، ص ص٩٦، ٩٧.

د/ عبد السلام فهمى: السلطان محمد، ص ص٨٦- ٨٩.

(١٨) منجم باشى: جامع الدول، الورقتان ٣١٩٧ أ، ٣١٩٧ب

الملوى: تحفة الأحباب، الورقتان ٥٧، ٥٨.

الشيخ/ محمد بن أبى السرور البكرى: المنح الرحمانية فى الدولة العثمانية مخطوطة بمكتبة إسلامبول، الورقات ٧-١١.

الإمام/ مرعى بن يوسف الحنبلى المقدسى: قلائد العقيان فى فضائل آل عثمان، مخطوطة بمكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج ص ص٢٤- ٢٧.

الاسحاقى: أخبار الأول ص ص٢٩٨ -٣٠٠.

د/ سالم الرشيدى: محمد الفاتح، ص ص١١٢- ١٥٧.

د/ عبد السلام فهمى: السلطان محمد، ص ص١٠٨- ١٢٦، ١٤٧-١٦٥.

(١٩) الملوى: تحفة الأحباب، الورقتان ٥٧، ٥٨

الشيخ الحافظ/ أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير القرشى الدمشقى: البداية والنهاية، طبع القاهرة/ ١٣٥١هـ / ١٩٣٣م، جـ٨ ص ص٦٣ ، ٦٤.

الشيخ/ أبو الفلاح عبد الحى بن العماد الحنبلى: شذرات الذهب فى أخبار من ذهب، طبع بيروت ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م، جـ١ ص٥٧

المولى: أحمد بن مصطفى طاشكبرى زاده: الشقائق النعمانية فى علماء الدولة العثمانية، طبع بيروت ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م ص ص١٤٠ ، ١٤١

محمد فريد: تاريخ الدولة، ص ص١٦١ ، ١٦٢.

د/ عبد العزيز محمد الشناوى: الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها طبع القاهرة ١٩٨٠ ، جـ١ ص٦٤.

(٢٠) منجم باشى: جامع الدول، الورقة ٣١٩٧ أ

محمد فريد: تاريخ الدولة، ص ص١٦٥ - ١٦٨.

د/ عبد السلام فهمى: السلطان محمد، ص ص٧٩ - ٨١ ، ١٠٥

د/ سالم الرشيدى: محمد الفاتح، ص ص٨٥ - ٩٠ ، ١٢٧ ، ١٤٢

(٢١) منجم باشى: تاريخ الدول، الورقتان ٣١٩٦ ب، ٣١٩٧ أ

د/ عبد العزيز الشناوى: منجم باشى: الدولة العثمانية، جـ١ ص ص٤٩ ، ٥٤ ، ٥٦ ، ٩٠ ، ٩١ - ٩٣ ، ١٨٤ - ١٨٦ ، جـ٢ ص ص ٨٦٦ - ٨٩٦

د/ على حسون: العثمانيون والبلقان، طبع بيروت ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م ص ص٦٥ ، ٨٦ ، ٨٧

الملوى: تحفة الأحباب، الورقة ٥٨.

مجهول: تواريخ السلاطين العثمانيين، مخطوطة بمكتبة طوب قابى بإسلامبول، الورقات ١٤ ، ١٥ ، ١٦

د/ عبد السلام فهمى: السلطان محمد، ص ص٢٤ ، ٣٠ ، ٣٥

(٢٢) رواه الإمام أحمد فى مسنده، والحاكم فى مستدركه عن بشر الغنوى كما جاء فى كنز العمال.

انظر: د/ عبد السلام فهمى: السلطان محمد ص٦

كما جاء هذا الحديث فى أسد الغابة لابن الأثير، والإصابة فى تمييز الصحابة لابن حجر العسقلانى، والاستيعاب فى معرفة الأصحاب لابن عبد البر النمرى، والجامع الصغير للسيوطى.

انظر: د/ سالم الرشيدى: محمد الفاتح ص٥٦.

(٢٣) الشيخ/ محمد بن أحمد رياس الحنفى: بدائع الزهور فى وقائع الدهور، تحقيق د/ محمد مصطفى، طبع القاهرة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، جـ٢ ص٣١٦

مرعى الحنبلى: قلائد العقيان، ص ص٢٤ ، ٢٥ ، ٣٣ ، ٣٤

د/ سالم الرشيدى: محمد الفاتح ص ص١٦١- ١٨٢

(٢٤) د/ عبد السلام فهمى: السلطان محمد، ص ص١٥٠- ١٦٠

مونيه كورش الفرنسى: تاريخ ملوك فرنسا، ترجمه حسن أفندى قاسم، مراجعة رفاعة بك الطهطاوى، طبع القاهرة ١٢٦٤هـ / ١٨٤٨م، ص ص١١٦- ١٢٣

(٢٥) مجهول: تواريخ السلاطين، الورقة ١٠

منجم باشى: تاريخ الدول، الورقة ٣١٩٧ أ

الإسحاقى: أخبار الأول ص٢٩٨

محمد فريد: تاريخ الدولة العلية ص١٦٤ .

مـوقعـــة مـلاذكـــرد

(٤٦٣هـ - ١٠٧١م)

يومٌ مشهودٌ من أيـام الإسلام

دكتور / أحمد عبـــد الوهـــاب فتيح

مدرس بقسم التاريخ والحضارة

كلية اللغة العربية بالقاهرة

تعتبر موقعة ملاذكرد[١] نقطة تحول فى التاريخ الإسلامى بصفة عامة، وتاريخ غربى آسيا بصفة خاصة، لأنها يسرت القضاء على النفوذ الرومى فى أكثر أجزاء آسيا الصغرى، وفتحت تلك المنطقة على مصاريعها للمسلمين الذين لم يجدوا أى عائق يحول دون تقدمهم فى هذه البلاد على حساب الممتلكات البيزنطية[٢].

وعلى العكس من ذلك فقد كانت معركة ملاذكرد أشد ما وقع فى التاريخ البيزنطى من كوارث حاسمة، وكانت أعظم خطب نزل بالدولة البيزنطية منذ أحقاب طويلة، إذ كان الإمبراطور (أرمانوس ديوجين) هو أول امبراطور بيزنطى يقع أسيراً فى أيدى المسلمين – فى العهد السجلوقى – مما يعد أول حدث من نوعه فى تاريخ العلاقات الإسلامية البيزنطية خاصة، وفى تاريخ العالمين الإسلامى والمسيحى على وجه العموم.

---

(١) ملاذكرد: هي أشهر تسمية عربية عرفت للأرض التي وقعت عليها أحداث تلك المعركة، أما الكتب الأجنبية فتطلق عليها مسمي منزكرت (MANSIKERT) في الأغلب (انظر كارل بروكلمان – تاريخ الشعوب الاسلامية ص٢٧٣، ومصطفي رمضان (دكتور) – محاضرات في تاريخ الدولة العباسية ص٢٠١).

وعند ياقوت الحموي: (منازجرد) – معجم البلدان ج٥، ص٢٠٢.

وملاذكرد: هي بلد مشهور، يقع علي الحدود الأرمينية، بين خلاط وبلاد الروم، ويعد في أرمينية، وأهله أرمن وروم (ياقوت الحموي – معجم البلدان ج٥، ص٢٠٢، وابن عبد الحق – مراصد الاطلاع ج١، ص١٧٣).

(٢) أنظر: جورج كيرك – موجز تاريخ الشرق الأوسط ص٦٧.

ولعله من المفيد للبحث أن نلقى الضوء على نشأة السلاجقة، وفروعهم، وأبرز سلاطينهم، كمدخل لموضوعنا.

نشأة السلاجقة:

كان ابتداء السلجوقية أنهم أخلاط من الترك (الغز) عاشت فى القرن الثانى والثالث والرابع الهجرى، وكانوا يصيفون فى بلاد البلغار فى حوض نهر الفولجا - بالروسيا الحالية - ويشتون فى تركستان[٣]، وينهبون ما طرقوه، وكان فى مقدميهم رجل يقال له: دقاق، فولد له سلجوق، فنجب، وقدمه بيغو ملك الترك، فقوى، وكثر جمعه، فخامه بيغو، فخرج سلجوق بجموعه مهاجراً نحو الغرب، فى محاولة للاستقرار فى إقليم ما وراء النهر[٤] واقليم خراسان[٥]، وصار يغزو الترك.

ولم تكن القبائل فى أول أمرها موحدة القيادة، ولم تكن تنسب إلى أصل تعرف به، فلما ظهر سلجوق[٦] فى النصف الثانى من القرن الرابع جمع شمل هذه القبائل، ووحدها تحت زعامته، فنسبت إليه، وخضعت لحكم أبنائه وأحفاده من بعده، وكان له من الولد: أرسلان، وميكائيل، وموسى[٧].

وعاش السلاجقة بالقرب من السامانيين والغزنويين، فدخلوا الإسلام، وتعصبوا للمذهب السنى الذى كان منتشرا بتلك البقاع، والذى هو أقرب إلى العقل السلجوقى، وكانت الحروب مشتعلة بين السامانيين[٨] والغزنويين[٩]،

---

(٣) التُركستان: اسم جامع لجميع بلاد الترك، وأوسع بلاد الترك: بلاد التغزغز - وحدهم الصين - والتبت، والخرلخ، والكيماك، والغز، والجفر، والبجناك، والبذكش، وإذكس، وخفشاق، وخرخيز، وأول حدهم من جهة المسلمين فاراب، ومدائنهم المشهورة ست عشرة مدينة (انظر ياقوت الحموي - معجم البلدان ج٢، ص٢٣).

(٤) بلاد ما وراء النهر: مصطلح أطلقه المسلمون علي المنطقة التي تقع وراء نهر جيجون بخراسان، فما كان في شرقيه يقال له: بلاد الهياطلة، وما كان في غربيه فهو خراسان وولاية خوارزم (ياقوت الحموي - معجم البلدان ج٥، ص٤٥).

(٥) خراسان: بلاد واسعة، أول حدودها مما يلي العراق، وآخر حدودها مما يلي الهند؛ وتشتمل علي أمهات من البلاد، منها: نيسابور وهراة ومرو وبلخ، وغيرها (ياقوت الحموي - معجم البلدان ج٢، ص٣٥٠).

(٦) هو سلجوق بن قيق بن جبريل بن داود بن أيوب بن دقاق بن إلياس بن بهرام بن دهقان.

(٧) انظر: المقريزي - السلوك لمعرفة دول الملوك ج١، ص٣٠، وأحمد شلبي (دكتور) - موسوعة التاريخ الاسلامي ج٨، ص٩٥.

(٨) السامانيين: قامت الدولة السامانية في منطقة ما وراء النهر، لكنها امتدت إلي المنطقة = =

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

این صفحه در اصل مجله ناقص بوده است

السلاجقة - نيسابور[١٩] أولا، ثم الرى بعد ذلك - ثم كانت أصفهان لبعض سلاطين السلاجقة، وكذلك مرو[٢٠]، فيما بعد، ونعت طغرل بالسلطان ركن الدولة[٢١]، ثم ما لبث طغرل بك أن عاد إلى الجبل بالرى، ومات بها سنة ٤٥٥هـ، ولما لم يخلف ولداً، فقد ملك بعده ابن أخيه عضد الدولة محمد ابن ارسلان بن جعفرى بك بن داود بن ميكائيل ابن سلجوق[٢٢].

جماعات السلاجقة:

انقسمت السلاجقة منذ بداياتها الأولى إلى عدة أقاليم، وجُعل على رأس كل اقليم حاكماً من أفراد البيت السلجوقى، أطلق عليه لقب (شاه) أى ملك، وجعلوا على رأس الدولة جميعها سلطاناً أطلقوا عليه لقب (شاهنشاه)[٢٣] أى ملك الملوك، يخضع لسلطانه جميع حكام الأقاليم السلجوقية، وظل هذا النظام متبعاً منذ عهد طغرل بك، وكان حاكم كل اقليم يستقل بشئون اقليمه الداخلية، فضلا عن حقه فى فتح ما يستطيع من الاقاليم المجاورة - غير السلجوقية - وضمها الى حوزته.

وقد شملت سيطرة السلاطين مختلف الأقاليم فى أبان قوة الدولة، فلما ضعفت الدولة فقد السلاطين هذه السيطرة، وأصبح حكام الأقاليم مستقلين تماماً فى جميع شئونهم، مما نتج عنه إشاعة بذور الانقسام فى بنيان الدولة السلجوقية، فنشأ عن هذا النظام خمس جماعات، هى: السلاجقة العظام (الشاهنشاه)، وسلاجقة كرمان، وسلاجقة العراق وكردستان، وسلاجقة سوريا،

---

(١٩) نيسابور: احدي المدن العظيمة بتلك النواحي، ذات فضائل عظيمة، فهي معدن الفضلاء ومنبع العلماء، واليها ينسب الحافظ الإمام أبو علي الحسين النيسابوري (ت ٣٤٩هـ) - (انظر: ياقوت الحموي - معجم البلدان ج٥، ص٣٣٢).

(٢٠) مرو: أشهر مدن خراسان، وبين مرو ونيسابور سبعون فرسخاً، وهي قريبة من مدن سرخس وبلخ بتلك النواحي (ياقوت الحموي - معجم البلدان ج٥، ص١١٢).

(٢١) عماد الدين الأصفهاني - تاريخ آل سلجوق ص١٥، وابن خلكان - وفيات الأعيان ج١، ص٦١.

(٢٢) المقريزي - السلوك لمعرفة دول الملوك ج١ ص٣٠.

(٢٣) لقد حرم الإسلام قول (شاهنشاه) للسلطان، لأن معناه ملك الملوك، ولا يوصف بذلك غير الله تعالي، فعن أبي هريرة، رضي الله عنه قال: «إن أخنع اسم عند الله عز وجل رجل تسمي ملك الأملاك» (متفق عليه)، قال سفيان بن عيينة: ملك الأملاك مثل: شاهنشاه (الإمام النووي - رياض الصالحين ص٥٦٢).

وسلاجقة الروم؛ وكان من أبرز سلاطينهم، طغرل بك مؤسس الدولة (ت٤٥٥هـ)، وخلفه - كما أسلفنا - ابن أخيه ألب أرسلان (قائد موقعة ملاذكرد موضوع البحث)، والمتوفى سنة ٤٦٥، ثم ملكشاه بن ألب أرسلان (ت٤٨٥هـ)، وهم من السلاجقة العظام[٢٤].

أهمية الوجود السلجوقي:

كان العالم الإسلامي قبل ظهور السلاجقة يحتاج إلى حركة إنقاذ مما ألم به من شيوع الفرق الشيعية المتطرفة التي هيمنت في المغرب ومصر والشام والجزيرة العربية في ظل نفوذ البويهيين، فأصبح العالم الإسلامي في النصف الأول من القرن الخامس الهجري بمثابة صرح تقوض بناؤه شرقاً وغرباً[٢٥].

وزادت المنافسة بين الخلافة العباسية في بغداد والخلافة الفاطمية في القاهرة، مما أحدث انشقاقاً في الجدار الإسلامي، فأمكن اختراقه من طرف الصليبيين، وجاءت حركة الانقاذ له من وراء حدوده[٢٦].

كما لم يتقدم الفتح الإسلامي في آسيا الصغرى طيلة العهود التي سبقت السلاجقة، واكتفى المسلمون من جانب، والبيزنطيون من جانب آخر، بغارات لم يقصد بها الإقامة بقدر ما يقصد بها التخويف أو الاستيلاء على الغنائم والأمتعة، ولكن السلاجقة أدخلوا في آسيا الصغرى معارك كان يقصد بها القضاء على البيزنطيين في تلك البقاع، وطرد سلطان الروم نهائيا، وقد نجح السلاجقة في ذلك، فأوقعوا هزائم حاسمة بالجيوش البيزنطية في ملاذكرد، وثبتوا أقدامهم في إثرها على معظم آسيا الصغرى - التي لم يتح للعرب فتحها قط - وجعلوها مقراً لنزول الأتراك فيها[٢٧].

---

(٢٤) انظر: عبد المنعم حسنين (دكتور) - سلاجقة إيران والعراق ص١٦، وولبردونالد - ايران ماضيها وحاضرها ص٦١.

(٢٥) المقريزي - السلوك لمعرفة دول الملوك ج١، ص٢٩، ومصطفى محمد رمضان (دكتور) - محاضرات في تاريخ الدولة العباسية ص١٩٢.

(٢٦) المقريزي - السلوك لمعرفة دول الملوك ج١، ص٣١.

(٢٧) ابن الجوزي - المنتظم ج٨، ص٢٥٦، وأحمد شلبي (دكتور) - موسوعة التاريخ الاسلامي ج٨ ص١٠٠.

احداث ملاذكرد سنة ٤٦٣هـ:

كان السلطان السلجوقى ألب أرسلان فى السنوات الأخيرة من حكم سلفه - عمه طغرل بك - على رأس الحكم فى البلدان التى كانت خاضعة لحكم والده داود بن ميكائيل بن سلجوق، ولقد كان عليه بعد أن آل إليه أمر السلاجقة - بادئ الأمر - أن يقمع ثورة ابن عم أبيه (قتلمش) الذى عارضه فى الملك، حتى إذا تم له ذلك - بقتل قتلمش سنة ٤٥٦هـ - شرع يوسع حدود دولته من جميع جهاتها(٢٨).

فأرسل ألب أرسلان ابنه ملكشاه، ووزيره نظام الملك، فى جنود عظيمة، إلى بلاد الكرخ ففتحوا حصوناً كثيرة، وغنموا أموالاً عظيمة، وفرح المسلمون بنصرهم، وعقد لابنه على ابنة الخان الأعظم صاحب ما وراء النهر، وزفت إليه؛ وزوج ابنه الآخر ببنت صاحب غزنة، واجتمع شمل الملكين السلجوقى والغزنوى(٢٩).

وفى سنة ٤٦٢هـ ورد كتاب صاحب مكة إلى الملك آلب أرسلان وهو بخراسان، يخبره بإقامة الخطبة بمكة للخليفة القائم بأمر الله والسلطان السلجوقى، وقطع خطبة الفاطميين؛ وأرسل اليه بثلاثين ألف دينار وخلعة سنية(٣٠).

فأصبحت الظروف مهيأة للسلطان السلجوقى ألب أرسلان أن يوجه جهوده نحو الغرب لمجاهدة البيزنطيين، لأنه وان كان قد قاد بنفسه النضال ضد البيزنطيين غير مرة، إلا أنه لم يوفق إلى تحقيق نصر دائم فى هذه الجبهة الصليبية.

وما أن توفى الامبراطور البيزنطى قسطنطين العاشر (٤٦٠هـ - ١٠٦٧م) وخلفه على العرش ابنه الصغير ميخائيل السابع (٤٦٠ - ٤٦١هـ / ١٠٦٧ - ١٠٦٨م) تحت وصاية الامبراطورة البيزنطية إيدوسيا، التى ما لبثت أن تزوجت من أرمانوس ديوجين - القائد الأعلى للجيش - (٤٦١ - ٤٦٣هـ / ١٠٦٨ - ١٠٧٠م) فرفعته على العرش سنة ٤٦١هـ - ١٠٦٨م،

---

(٢٨) ابن خلكان - وفيات الأعيان ج١ ص٦٢، وكارل بروكلمان - تاريخ الشعوب الإسلامية ص٢٧٣.

(٢٩) ابن كثير - البداية والنهاية ج١٢، ص٩٨.

(٣٠) نفس المصدر السابق ج١٢ ص١٠٧.

باسم أرمانوس الرابع[٣١].

وبعد أن اعتلى ارمانوس عرش الامبراطورية البيزنطية، رأى ضرورة وضع حد لغارات السلاجقة على أطراف بلاده، فشرع فى إعداد جيش قوى لتنفيذ هذه المهمة، ولم يلبث أن قاد أرمانوس فى عام ٤٦١هـ - ١٠٦٨م، جيشاً كبيراً عدته ثلاثمائة ألف مقاتل، أغار به على منبج[٣٢]، وأوقع بأهلها الهزيمة[٣٣].

وكان السلطان ألب أرسلان عازما على قصد مصر لمنازعة الفاطميين، فعدل عن ذلك الخروج لمواجهة البيزنطيين، فخرج على رأس جيوشه فى أواخر عام ٤٦٢هـ - ١٠٦٩م، وتقدم نحو أرمينية[٣٤]، عازماً على غزو الروم، فاستولى على أرجيش[٣٥] وملاذكرد من أعمال خلاط، وقتل وسبى، ثم أرسل جماعات من التركمان الأفشين فى سرية من عسكره لغزو الأراضى البيزنطية فى آسيا الصغرى[٣٦].

ولكن لم يلبث ملك الروم أن تعرض لمجاعة شديدة فى منبج، نتيجة نقص المؤن، مما اضطره إلى تركها والعودة إلا بلاده، بعد أن حصنها وترك بها حامية كبيرة تحميها[٣٧].

وعندما وصلت تلك الأخبار إلى السلطان ألب أرسلان، ترك أرجيش وملاذكرد، وتوجه إلى الرها[٣٨] الواقعة تحت النفوذ البيزنطى، وضرب حولها

---

(٣١) رسنيمان - تاريخ الحروب الصليبية ج١ ص١٠٦، وتامارارابيس - السلاجقة تاريخهم وحضارتهم ص٣٥.

(٣٢) منبج: مدينة كبيرة واسعة ذات خيرات كثيرة وأرزاق واسعة في فضاء الأرض، علي مقربة من حلب والفرات، وكانت لصاحب حلب، وهي بلد البحتري، وأبي فراس (ياقوت الحموي - معجم البلدان ج٥ ص٢٠٥).

(٣٣) ابن الجوزي - المنتظم ج٨ ص٢٥٦، والأصفهاني - آل سلجوق ص٣٥.

(٣٤) أرمينية: قيل: هما أرمينيتان: الكبري والصغري، وحدهما: برذعة - في أقصي أذربيجان - إلي باب الأبواب، ومن الجهة الأخري إلي بلاد الروم؛ وقيل: أرمينيا الكبري: خلاط ونواحيها، وأرمينيا الصغري: تفليس ونواحيها (ياقوت الحموي - معجم البلدان ج١ ص١٦٠).

(٣٥) أرجيش: مدينة من نواحي أرمينيا الكبري، قرب خلاط، وأكثر أهلها أرمن ونصاري (ياقوت الحموي - ج١ ص١٧٣).

(٣٦) ابن الجوزي - المنتظم ج٨ ص٢٥٦، والأصفهاني - آل سلجوق ص٣٧، وابن الأثير - الكامل ج١٠ ص٦٠.

(٣٧) ابن الأثير - الكامل ج١٠، ص٦٠.

(٣٨) الرها: مدينة بالجزيرة بين الموصل والشام، بينهما ستة فراسخ (ياقوت الحموي - معجم البلدان ج٣، ص١٠٦).

الحصار[٣٩].

ثم حدث أن أرسل الامبراطور أرمانوس ديوجين سفارة إلى ألب أرسلان لعقد صلح بين الطرفين، مقابل وقف غارات التركمان الأفشين على الأراضى البيزنطية فى آسيا الصغرى، ومبادلة منبج بمدينتى ملاذكرد وأرجيش اللتين استولى عليهما السلطان السلجوقى، فوافق السلطان ألب أرسلان على الصلح، وغير خطته، وترك حصار الرها التابعة للنفوذ البيزنطى، واتجه الى حلب لحصارها، مهملاً فى ذلك خطته ضد الروم[٤٠].

وكان امبراطور الروم جاداً عندما أرسل يطلب الصلح مع السلطان ألب أرسلان، وذلك عندما بلغته الأخبار بخروج الأفشين للمرة الثانية - بأمر من السلطان السلجوقى - لتدمير المدن البيزنطية، فضلا عن خروج ألب أرسلان من بلاده، واستيلائه على مدينتى أرجيش وملاذكرد، انتقاماً منهم لما فعلوه بمنبج.

وكان السلطان ألب أرسلان قد سار إلى حلب[٤١] فى نفس هذه السنة (٤٦٣هـ)، وجعل طريقه علي ديار بكر، فخرج إليه صاحب حلب، وخدمه بمائة ألف دينار، وحمل إليه أتاوة، عرف ألب أرسلان أنه قسطها على البلاد فأمر بردها، ووصل إلى آمد[٤٢]، فرآها ثغراً منيعاً،فأقام على حصار حلب[٤٣].

بوادر المواجهة:

بينما السلطان ألب أرسلان قائماً على حصار حلب، إذ جاءته الأخبار بأن الامبراطور البيزنطى - أرمانوس ديوجين - يستعد للخروج من بلاده على رأس حملة عسكرية كبيرة لتحرير الأراضى البيزنطية من نير السلاجقة - لما لم يجد استجابة لعرض الصلح الذى تقدم به من قبل - فاضطر ألب أرسلان إلى

---

(٣٩) الأصفهاني - آل سلجوق ص٣٩، وابن الأثير - الكامل ج١٠ ص٦٤، والذهبي - دول الاسلام ج١ ص٢٠٩، ومحمد راغب الطباخ - أعلام النبلاء ج١ ص٢٠٩.

(٤٠) سبط ابن الجوزي - مرآة الزمان ج١٢ ص٣٨.

(٤١) حلب: مدينة عظيمة واسعة، كانت قديما قصبة جند قنسرين، وهي احدي المدن السورية الشهيرة في الوقت الحاضر، ولإبراهيم الخليل عليه السلام في قلعة حلب مقامين يزاران إلي الآن (انظر ياقوت الحموي - معجم البلدان ج٢ ص٢٨٢).

(٤٢) آمد: أحد الثغور الشامية الحصينة علي حدود بلاد الروم (ياقوت الحموي - معجم البلدان ج١ ص٢٥١).

(٤٣) ابن الأثير -الكامل ج٨ ص٣٨٧.

التوقف عن تنفيذ مشروعه ضد الدولة الفاطمية فى الشام ومصر، والعودة إلى بلاده ليستعد لمواجهة الروم، ثم يقوم بعد ذلك بمحاربة الفاطميين، لكنه خشي قيام اتفاق بين الدولة البيزنطية والفاطمية على مهاجمة أراضيه، فيقع بين شقي الرحى، فترك ابنه ملكشاه بحلب، بعد أن زوده بعدد كبير من الجنود(٤٤) ، وعهد إلى صاحب حلب مهمة مواجهة الأملاك الفاطمية فى الشام، ثم قفل عائداً إلى بلاده حتى يتبين حقيقة الأمر عن كثب، ويستعد للمواجهة المقبلة(٤٥) .

ولم يكد يصل إلى مدينة خوى(٤٦) ، من أعمال أذربيجان، حتى علم بخروج الامبراطور البيزنطى على رأس جيشه الجرار قاصداً الأملاك السلجوقية، ووصل إلى قاليقلا(٤٧) - بالقرب من خلاط - وكان السلطان ألب أرسلان آنذاك فى عدد قليل من الجيش، بعد أن ترك أكثره فى حلب(٤٨) .

القوة البيزنطية:

حشد امبراطور الروم - أرمانوس ديوجين - فى تلك الحملة ما استطاع من القوى النصرانية، من الروس والفرنسيين والبلغار واليونان والجورجيين، فضلا عن قبائل الغز التركية البدوية، وعناصر البجناك الترك - وكان يهدف من وراء هذا الخليط أن تأخذ هذه الغزوة صيغة حروب صليبية، بهدف جذب التعاطف مع حملته فى الغرب الأوربى - وبالفعل فقد اخترقت تلك الجيوش بلاد أرمينية، متجهة إلى خراسان للقضاء على دولة السلاجقة فى عقر دارهم، ووضع حد لهذا الغزو المتكرر للسلاجقة على أطراف الامبراطورية البيزنطية منذ منتصف القرن الخامس الهجرى (الحادى عشر

---

(٤٤) الحسيني - زبدة التواريخ ص١٠٧، وحسن احمد محمود - العالم الاسلامي في العصر العباسي ص٥٩٥، وثاراميس - السلاجقة تاريخهم وحضارتهم ص٣٧.

(٤٥) ابن القلانس - ذيل تاريخ دمشق ص٩٩، والمقريزي - اتعاظ الحنفا ج٢ ص٣٠٢.

(٤٦) خويّ: بلد مشهور في أذربيجان (انظر مراصد الاطلاع ص٤٩٣).

(٤٧) قاليقلا: بلد بأرمينيا العظمي، من نواحي خلاط، ثم من نواحي منازجرد، وكانت في أيدي الفرس حتي جاء الاسلام، وإليها ينسب الأديب العالمي أبو علي اسماعيل بن القاسم القالي، صاحب الأمالي (ت ٣٥٦هـ) ياقوت الحموي - معجم البلدان ج٤ ص٣٠٠.

(٤٨) ابن الجوزي - المنتظم ج٨ ص٢٦٠، وابن الأثير - الكامل ج١٠ ص٦٥، والذهبي - دول الاسلام ج١ ص٢١٠، وابن العبري - تاريخ مختصر الدول ص٣٢٢، والنويري - نهاية الأرب ج٢٦ ص٣١٣).

الميلادى)[٤٩].

وقد تعددت الروايات التاريخية فى تقدير عدد الجيش البيزنطى، فبينما يقدره البعض بمائتى ألف مقاتل[٥٠]، يقدره البعض الآخر بثلثمائة ألف[٥١]، والبعض بستمائة ألف مقاتل[٥٢]، وعند ابن كثير[٥٣]: أنه كان مع الامبراطور البيزنطى خمسة وثلاثون ألف من البطارقة، مع كل بطريق مائتا ألف فارس، ومعه من الفرنج خمسة وثلاثون ألفاً، ومن الغزاة الذين يسكنون القسطنطنية خمسة عشر ألفاً.

أما عن العتاد البيزنطى: فالروايات التاريخية تتقارب إلى حد كبير فى أنه كان لدى الامبراطور البيزنطى - بجانب المقاتلة - حوالى مائة ألف نقاب لنقب الأسوار، ومائة ألف صانع - فيهم خمسة آلاف من الغز الترك[٥٤] - وأربعمائة عجلة لحمل الأسلحة، والسروج، والعرادات[٥٥]، والمجانيق - فيها منجنيق يخدمه ألف ومائتى رجل، ووزن الحجر الذى يسدده عشرة قناطير - وكان فى خزائن امبراطور الروم، مليون دينار، ومائة ألف ثوب، ومثلها من السروج؛ فكانت تلك أعظم قوة عسكرية جردتها الدولة البيزنطية على مدى تاريخها ضد الإسلام والمسلمين[٥٦]؛ على أنه وإن بدا أن فى تلك الأعداد - عن القوة البيزنطية - شئ من المبالغة، فإن فيه دلالة واضحة على التفوق البيزنطى من تلك الناحية.

القوة الإسلامية:

لم تكن القوة البيزنطية لتتكافأ من حيث العدد والعتاد مع هذا الزخم

---

(٤٩) الأصفهاني - آل سلجوق ص٤٠، وابن الأثير - الكامل ج١٠ ص٦٥، واحمد كمال حلمي - السلاجقة في التاريخ والحضارة ص٣٤.

(٥٠) الأصفهاني - آل سلجوق ص٤١، وابن الأثير - الكامل ج١ ص٦٥، والذهبي - دول الإسلام ج١ ص٢٠٩، وابن العماد - شذرات الذهب ج٣ ص٣١١.

(٥١) الفارقي - تاريخ الفارقي ص١٨٩.

(٥٢) الطرطوشي - سراج الملوك ص٣٠٦، وابن القلانس - ذيل تاريخ دمشق ص٩٩.

(٥٣) البداية والنهاية ج١٢ ص١٠٨.

(٥٤) وعند الحافظ ابن كثير: أن الغز الترك سكان القسطنطنية كانوا خمسة عشر ألفا (البداية والنهاية ج١٢ ص١٠٨).

(٥٥) العرادة: آلة من آلات الحرب القديمة، وهي منجنيق صغير (المعجم الوسيط - مادة عرد)

(٥٦) محمود عرفة محمود - الجيش العباسي خلال عهد البويهيين والسلاجقة ص٣٢٨).

الهائل من القوة الصليبية، فالمعروف أن العمليات العسكرية آنذاك كانت تقع على عاتق المشاة والفرسان المزودة بالدروع.

ولم يتفق المؤرخون على حد واحد لتعداد الجيش السلجوقي، الذى خرج به ألب أرسلان من خوىّ، لملاقاة الروم، فبينما يقدره البعض باثنى عشر ألفا، يقدره البعض الآخر بخمسة عشر ألف جندى[٥٧]، ويرتفع به البعض إلى عشرين ألفا[٥٨]، ويبالغ البعض فى تقدير عدد الجيش السلجوقى بأربعمائة ألف من الأتراك وجميع الطوائف[٥٩]، وهو ما لم تتواتر عليه الروايات التاريخية الموثقة.

غرور القوة:

بلغ من شدة غرور الامبراطور البيزنطى أرمانوس ديوجين، وثقته بما أجمع له أمره، أن اعتقد أن بمقدوره الاستيلاء على كافة البلاد السلجوقية، بما فيها بغداد، وأنه سوف يقوم بنفسه بغرس الصليب فى مقر الخلافة العباسية ببغداد، ويحرق المصاحف، ولا يرجع حتى يبلغ سمرقند[٦٠]؛ بل ويهدم جميع المساجد، ويقيم محلها الكنائس[٦١].

وبلغ من غرور الامبراطور البيزنطى أن أقطع بطارقته اقطاعات مصر، والشام، وخراسان، والرى، والعراق، وقال لهم: لا تتعرضوا لذلك الشيخ الصالح (يعنى الخليفة) فإنه صاحبنا[٦٢]، وكانت البطارقة تقول: لابد أن نشتوا بالرى، ونصيف بالعراق، ونأخذ فى عودنا بلاد الشام[٦٣].

السلطان السلجوقي يواجه الموقف:

كان ألب أرسلان قد خرج من مدينة خوى – من أعمال أذربيجان – لمواجهة الجموع البيزنطية، ووقف زحفها على أراضيه، ولم يكن معه من

(٥٧) الطرطوشي – سراج الملوك ص٣٠٧، والراوندي – راحة الصدور ص١٨٩.
(٥٨) ابن الجوزي – المنتظم ج٨ ص٢٦١، وسبط ابن الجوزي – مرآة الزمان ج١٢ ص٣٨.
(٥٩) ابن القلانسي – ذيل تاريخ دمشق ص٩٩.
(٦٠) فامبري – تاريخ بخاري ص١٣٦، وسيد أمير علي – مختصر تاريخ العرب.
(٦١) الحسيني – زبدة التواريخ ص١٠٨، واحمد محمود الساداتي – الدول الاسلامية بآسيا ص١٨٧.
(٦٣) ابن الجوزي – المنتظم ج٨ ص٢٦٤، وابن كثير – البداية والنهاية ج١٢ ص١٠٩.
(٦٣) الطرطوشي – سراج الملوك ص٣٠٧.

الجند سوى خمسة عشر ألف فارس فقط، وانتصر على بعض القوات من الروس فى مقدمة جيش الروم[٦٤]، لكنه لما أطل على جموع الروم من مكان عالٍ انزعج من كثرة هذه الجموع، وطلب من امبراطور الروم هدنة، فرفض الامبراطور البيزنطى قبول الهدنة، وأصر على الحرب، ظناً منه أن ذلك دليل الضعف والتخاذل، ولذا رد قائلاً: إنى قد أنفقت الأموال الكثيرة، وجمعت العساكر الكثيرة للوصول إلى مثل هذه الحالة، فكيف أترك الفرصة بعد أن ظفرت بها، كيف أتركها؟ هيهات!! لا هدنة إلا بالرى، ولا رجوع إلا بعد أن أفعل ببلاد الإسلام مثلما فعل - يقصد السلطان السلجوقى - ببلاد الروم[٦٥].

ومغزى ذلك: أنه مصمم على اجتياح منطقة الجبال الإيرانية، ولا تفاهم ولا هدنة إلا فى عاصمة الجبال - أو العراق - وعاصمة السلاجقة[٦٦].

وهنا أردك ألب أرسلان أنه مقدم على مخاطرة كبيرة، فقام بعقد اجتماع عاجل مع وزيره نظام الملك[٦٧]، لينظرا ما يفعلان، فقررا مواجهة القوات البيزنطية من أجل حفظ الممتلكات الإسلامية من العبث البيزنطى المتوقع، ولتكون كلمة الله هى العليا، فى مواجهة الشر الصليبى[٦٨].

ثم جمع السلطان ألب أرسلان وجوه عسكره، وقال لهم: أنا صابر فى هذه الغزاة صبر المحتسبين، وصائر إلى مصير المخاطرين، فإن سلمت فذاك ظنى فى الله تعالى، وإن تكن الأخرى، فأنا أعهد إليكم أن تسمعوا لولدى ملكشاه، وتطيعوه، وتقيموه مقامى، وتملكوه عليكم، فقد وقفت هذا الأمر عليه،

---

(٦٤) القزويني - آثار البلاد وأخبار العباد ص٤١٢، ومصطفي رمضان (دكتور) - محاضرات في تاريخ الدولة العباسية ص٢٠٢.

(٦٥) ابن الجوزي - المنتظم ج٨ ص٢٦١، والأصفهاني - آل سلجوق ص٤٢، والنويري نهاية الأرب ج٢٦ ص٣١٤.

(٦٦) مصطفي رمضان (دكتور) - محاضرات في تاريخ الدولة العباسية ص٢٠٢.

(٦٧) نظام الملك الوزير: الحسن بن علي بن اسحاق، أبو علي، وزير الملك ألب أرسلان وولده ملكشاه تسعا وعشرين سنة، كان من خيار الوزراء، ولد بطوس سنة ثمان وأربعمائة. بني المدارس النظامية ببغداد، ونيسابور، وغيرها، وكان مجلسه عامراً بالعلماء والفقهاء، وكان يعظم الصوفية، وأثني عليه غير واحد، مثل ابن عقيل وابن الجوزي، وغيرهما (ابن كثير - البداية والنهاية ج١٢ ص١٥١).

(٦٨) انظر ابن الجوزي - المنتظم ج٨ ص٢٦٠، وابن الاثير - الكامل ج١٠ ص٦٥، والنويري - نهاية الأرب ج٢٦ ص٣١٣، والعيني - عقد الجمان ج٢٠ ص٢.

وردته إليه، فأجابوه بالسمع والطاعة(٦٩).

أحداث ملاذكـرد:

عندئذ صمم ألب أرسلان على خوض المعركة مع البيزنطيين، مؤملا أن تغنى شجاعة فرسانه عن كثرة العدد والعتاد البيزنطى، فنصحه فقيهه وإمام صلاته: أبو نصر محمد بن عبد الملك البخارى الحنفى، أن يقاتل الروم يوم الجمعة، والخطباء يدعون للمجاهدين على المنابر بالنصر(٧٠).

فعمد ألب أرسلان إلى تحريك جيشه للقاء الجيش البيزنطى بمكان يقال له: الرهوة، فى يوم الأربعاء لخمس بقين من ذى القعدة سنة ٤٦٣هـ(٧١).

فلما كان ذلك الوقت، وتواقف الفريقان - السلجوقى والبيزنطى - نزل السلطان ألب أرسلان عن فرسه، وسجد لله عز وجل، ومرغ وجهه فى التراب، ودعا الله واستنصره(٧٢).

وما أن وصلت هذه الأخبار إلى الخليفة العباسى (القائم بأمر الله) حتى أصدر أوامره إلى كافة الخطباء بالمساجد بالدعاء بالنصر للمجاهدين أثناء صلاة الجمعة(٧٣).

وعبأ ألب أرسلان كل جهوده للحرب، وقام بتقسيم جيشه إلى أربع فرق، وجعل كل فرقة فى كمين، حيث تقوم بعض هذه الفرق بالهجوم على البيزنطيين، ثم تتظاهر بالهزيمة، حتى يجذبوا الروم الى الداخل، وعندئذ تنقض عليهم باقى الفرق من جميع الجوانب.

وزحف ألب أرسلان بقواته نحو الروم، وبالمثل فقد زحف إليه العدو، ووقع الاشتباك بين الطرفين فى الرهوة، فى يوم الجمعة السابع من ذى القعدة (٤٦٣هـ - ١٠٧١م).

---

(٦٩) أنظر: ابن الجوزي المنتظم ج٨ ص٢٦١، والحسيني - زبدة التواريخ ص١٠٨، وابن العديم - زبدة الحلب ج٢ ص٢٤.

(٧٠) القرماني - أخبار الدول ص٢٧٢، واليافعي - مرآة الجنان ج٣ ص٨٦.

(٧١) الفارقي - تاريخ الفارقي ص١٨٩، وابن كثير - البداية والنهاية ج٣ ص٨٦..

(٧٢) الفارقي - تاريخ الفارقي ص١٨٩، والقرماني - أخبار الدول ص٢٧٢، واليافعي - مرآة الجنان ج٣ ص٨٦، وابن كثير - البداية والنهاية ج٣ ص٨٦.

(٧٣) الحسيني - زبدة التواريخ ص١٠٩.

وهجم أرمانوس بقواته دفعة واحدة، فأفسح السلاجقة لهم الطريق، حتى صارت الأكمنة من ورائهم، فخرج عليهم فرسان السلاجقة، وأطبقوا عليهم، وقتلوا منهم مقتلة عظيمة، واستمر القتال حتى غروب الشمس.

ولجأ السلطان السلجوقي إلى حيلة ماكرة، فأشاع أن ملك الروم قد قتل، ففر الجند البيزنطي طلبا للسلامة.

فأصدر أرمانوس أوامره بعودة الجند للمعسكر، فأساء بعضهم فهم هذه الأوامر، وانقلب التراجع إلى فرار، فشدد السلاجقة عليهم الحملة، وأنزل الله تعالى نصره على المسلمين، ومنحهم أكتافهم، فشتتوا جمعهم، وقتلوا منهم خلقاً كثيراً.

بينما ظل الامبراطور البيزنطي يقاتل مع قلة من أتباعه في ميدان المعركة، طلباً للسلامة، واكتفى من الغنيمة بالإياب، لكنه سقط عن فرسه، حيث أصابه الأسر - أسره غلام رومي - فاقتيد أسيراً إلى خيمة السلطان ألب أرسلان(٧٤).

فلما أوقف بين يدى السلطان، ضربه بيده ثلاثة مقارع(٧٥)، وقال: لو كنت أنا الأسير بين يديك ما كنت تفعل؟ قال: كل قبيح، قال: فما ظنك بي؟ فقال: إما أن تقتل وتشهرني في بلادك، وإما أن تعفو وتأخذ الفداء وتعيدني؛ قال السلطان: ما عزمت على غير العفو والفداء؛ فافتدى نفسه منه بألف ألف دينار، وخمسمائة ألف دينار (مليون ونصف المليون دينار)(٧٦).

فقام الامبراطور البيزنطي بين يدى الملك كسيراً ذليلاً، وسقاه شربة من ماء، وقبل الأرض بين يديه، وقبل الأرض إلى جهة الخليفة إجلالا وإكراما(٧٧).

معاهدة استسلام:

وجرت بين السلطان المنتصر ألب أرسلان، والامبراطور المهزوم أرمانوس

(٧٤) أنظر: ابن الأثير - الكامل ج١٠ ص٦٦، وابن كثير - البداية والنهاية ج١٢ ص١٠٩، والذهبي - العبر ج٣ ص٢٥١.

(٧٥) المقرعة: خشبة يضرب بها، وهي جريدة معقوفة الرأس، وأكثر ما تكون في كتاب الصبيان، والجمع مقارع (المعجم الوسيط، مادة (قرع)).

(٧٦) ابن الأثير - الكامل ج١٠ ص٦٦، وابن كثير - البداية والنهاية ج١٢ ص١٠٩.

(٧٧) ابن كثير- البداية والنهاية ج١٢ ص١٠٩.

ديوجين، مفاوضات، انتهت بعقد معاهدة بينهما، وقد تضمنت هذه المعاهدة:

أ- عقد هدنة بين الطرفين لمدة خمسين عاماً.

ب- أن يفدى الامبراطور البيزنطى نفسه بدفع ألف ألف وخمسمائة ألف دينار (مليون ونصف المليون دينار).

جـ- أن يدفع الروم للسلاجقة جزية سنوية مقدارها ثلاثمائة وستون ألف دينار.

ء- أن يعيد البيزنطيون أنطاكية والرها ومنبج إلى أيدى المسلمين.

هـ- أن يطلق سراح جميع الأسرى المسلمين، الذين هم فى حوزة الجيش البيزنطى.

و- أن يكون بإمكان السلطان السلجوقى الاستعانة بالجيوش البيزنطية متى شاء(٧٨).

والله غالب على أمره.

وقد أطلق السلطان السلجوقى سراح الامبراطور البيزنطى، وأطلق معه عدة من أكابر الأشراف، والبطارقة الذين وقعوا فى الأسر، بعد أن زودهم بعشرة آلاف دينار، كمؤنة للسفر، وشيع الخليفة الامبراطور البيزنطى بنفسه، فى معية عدد من الجند السلجوقى كحرس خاص، حتى يصل إلى ملكه، وبلغ من كرم أخلاق السلطان رفضه أن يترجل الامبراطور له عند وداعه، وعانقه مودعاً، بعد أن عقد له راية مكتوب عليها (لا إله إلا الله محمد رسول الله)(٧٩).

وكتب السلطان ألب أرسلان إلى الخليفة العباسى القائم بأمر الله، يبشره بالنصر، وبعث إليه بعمامة ملك الروم، والصليب الذى كان معه؛ فقرئت كتب الفتح ببغداد، وسر الخليفة والمسلمون، وزينت بغداد بما لم تزين بمثله من قبل(٨٠).

(٧٨) ابن الجوزي - المنتظم ج٨ ص٢٦٣، وابن كثير - الكامل ج١٠ ص٦٧، وابن كثير - البداية والنهاية ج١٢ ص١١٠، وابن العماد الحنبلي - شذرات الذهب ج٣ ص٣١١.

(٧٩) ابن الجوزي - المنتظم ج٨ ص٢٦٤.

(٨٠) انظر: ابن الجوزي - المنتظم ج٨ ص٢٦٤، وسبط ابن الجوزي - مرآة الزمان ج١٢ ص٤٣.

وقد عاد السلطان ألب أرسلان إلى أذربيجان، بعد أن منح حكم هذه المناطق (خلاط وملاذكرد) الى سليمان بن قتلمش بن إسرائيل[٨١].

نهاية الامبراطور البيزنطي:

لم تمض الأمور كما خطط لها ألب أرسلان، ولا وفق ما جرت عليه بنود المعاهدة بينه وبين الامبراطور البيزنطى المهزوم، فما أن وصلت أخبار كارثة ملاذكرد إلى القسطنطنية، وما جرى للإمبراطور أرمانوس ديوجين من أسر ومهانة، حتى سارع الرومان بخلعه، وإعلان ميخائيل السابع (٤٦٤ - ٤٧١هـ / ١٠٧١ - ١٠٧٨م) امبراطوراً بديلاً، وكان ذلك من جانبهم فرصة مواتية للتخلص من الاتفاقية المعقودة بين القائدين الاسلامى والبيزطى، وما تتضمنه تلك الاتفاقية من أعباء مالية فادحة، والتزامات مدنية مرهقة.

وقد حاول الامبراطور المخلوع أن يسترد عرشه، ولكن محاولته قد باءت بالفشل، حيث تم القبض عليه، وسملت عيناه، ثم مات عاجزاً (عام ٤٦٤هـ - ١٠٧١م)، فدفع بذلك ضريبة تهوره وغروره، وساء منقلبه[٨٢] **﴿وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون﴾**[٨٣].

ورفعت للإسلام راية، فى معقل من أهم معاقله فى أسيا الصغرى.

آثـــار ملاذكـــرْدْ

تعد هذه المعركة نقطة تحول فى التاريخ الإسلامى بصفة عامة، وتاريخ غربى آسيا بصفة خاصة.

في التاريخ الإسلامي:

تعتبر موقعة ملاذكرد من المواقع الحاسمة فى التاريخ الاسلامى..

* حيث كانت من أهم العوامل التى أضعفت العداء البيزنطى الفاطمى (التقليدى) ضد الدولة السلجوقية، ولم تعد الدولة البيزنطية هى التى يعتمد عليها فى سحق السلاجقة[٨٤].

---

(٨١) الفارقي - تاريخ الفارقي ص١٩٠.

(٨٢) أنظر: الطرطوشي - سراج الملوك ص٣٨، وابن الجوزي - المنتظم ج٨ ص٢٦٤، وابن الأثير - الكامل ج١٠ ص٥٦٧.

(٨٣) سورة الشعراء الآية ٢٢٧.

(٨٤) سليمان الخريشة - الصراع الفاطمي السلجوقي في بلاد الشام ص٢٠٤.

* كـان للسـلاجقـة الفـضل الأكـبـر في الوقـوف في وجـه الأطمـاع البيزنطية على العالم الاسلامي، وبذلك أخرت إلى حد ما من قدوم الحملات الصليبية على الشرق الاسلامي(٨٥).

* هزم البيزنطيون هزيمة ساحقة، إذ فقد الامبراطور البيزنطي أرمانوس ديوجين عرشه وحياته ثمنا لتهوره، وإقدامه على تحدى السلطان ألب أرسلان السلجوقي، فكان جزاؤه من جنس عمله، وقتل منهم عدد لا يحصى، حتى امتلأت الأرض بجثث القتلى(٨٦).

* كـمـا حدث شئ في أواخر عـهـد خلفه ميخـائيل السابع، هو أن أشهـدت الامبـراطورية البيـزنطيـة ألواناً من الثورات الداخلية، مما عرض البلاد لاضطراب داخلي، بالإضافة إلى الهزائم الخارجية.

كل هذا جعل الدولة البيزنطية غير قادرة على حـماية المسيحية من ضـغط المسلمين، وغيـر قـادرة على حـراسـة البـاب الشـرقي لأوربا من الغـزو الاسـلامي، وبذلك صـار على الغـرب الأوربي أن يقـوم بدوره في حـمـاية هذا الباب بدلا من اعتماده على الامبراطورية البيزنطية(٨٧).

** وقد جاء نصر الله للمسلمين في ملاذكرد مرتبطاً بمغزى إسلامي كبير، هو الهجوم على العدو ساعة إجابة، بصرف النظر عن قلة الجند وكثرته، وهذا يذكرنا بما كان يحدث في صدر الاسلام، والفتوح الاسلامية الكبرى، في اعتـماد المجاهدين على المدد من الله سبحانه وتعالى لا من البشر، ومقاتلة الأعداء الكثيـرة العـدد والعدة، بالعدد القليل المؤمن **﴿كـم من فـئـة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين﴾**(٨٨).

وإذا كـان الشئ بالشئ يذكـر، فـقـد كـانت غـزوة بدر مـعلمـاً بارزاً من معالم هذا المقام **﴿ولقـد نصـركم الله ببدر وأنتم أذلة﴾**(٨٩)، إذ كان عدد المسلمين ثلثمائة وبضعة عشر رجلا، معهم فرسان، وحوالي سبعين بعيراً؛

---

(٨٥) حافظ أحمد حمدي – الشرق الاسلامي قبل الغزو المغولي ص٣٦.

(٨٦) ابن الأثيـر – الكامل ج٨ ص٣٨٧، وابن العـبـري – تاريخ مـخـتـصـر الدول ص١٨٥، وثامارارايس السلاجقة تاريخهم وحضارتهم ص٣٩.

(٨٧) أحمد شلبي (دكتور) – موسوعة التاريخ الاسلامي ج٥ ص٢٠٥،ودتسيمان – تاريخ الحروب الصليبية ص١١٠، ومحمود سعيد عمران – الامبراطور البيزنطي أرمانوس ص٩٦.

(٨٨) سورة البقرة، من الآية ٢٤٩.

(٨٩) سورة آل عمران، من الآية: ١٢٣.

وكان المشركون ألفاً وثلثمائة ابتداء، تقلصوا الى حوالى ٩٥٠انتهاء، معهم حوالى مائة فرس، وستمائة درع، وأعداد كبير من الجمال، وهؤلاء عرب وهؤلاء عرب، ومع ذلك هزم المشركون هزيمة منكرة، وغير محسوبة على ضوء عالم الأسباب، ولكنها الموازين الإيمانية، وإرادة الله التى لا يقف أمامها شئ، وهذه هى عبرة بدر الكبرى(٩٠).

وكان نصر الله للمؤمنين فى اليرموك مؤزراً مبيناً، إذ انتظم فى جيش الروم حينئذ أربعين ومائتى ألف مقاتل، بينما تكامل جيش المسلمين ستة وثلاثين ألفاً إلى الأربعين؛ ولما توجهت جيوش المسلمين نحو الشام أفزعتهم كثرة الروم، وخافوا خوفاً شديداً، وكتبوا إلى الخليفة أبى بكر الصديق يعلمونه بالأمر، فكتب إليهم الصديق رضى الله عنه: (إن مثلكم لا يؤتى من قلة، وإنما يؤتى العشرة آلاف من الذنوب، فاحترسوا منها)(٩١).

ودارت رحى حرب ضروس فى اليرموك، وأبلى المسلمون بلاءً حسناً، وهوى من الروم مائة وعشرين ألفاً فى وادى اليرموك، وشاركت النساء المسلمات فى المعركة لصد هجمات الروم بعد أن تقهقر المسلمون عدة مرات، واقتتلوا قتالا شديداً، وكثر القتل فى الروم، ودارت عليهم الدائرة، وإذا هم مصعدون لا يلوون على أحد، وأمعنوا فى الفرار، فغنم المسلمون منهم مغانم عظيمة(٩٢).

وفى حرب العاشر من رمضان (السادس من أكتوبر ١٩٧٣م) خاضت مصر معركة مصيرية شرسة، ضد العدو الإسرائيلى، المغتصب لبقعة غالية مباركة من أرضها فى سيناء، ولم يكن هذا العدو الجاسم على أرضها أقل صلفاً وغروراً من عدو الله المشرك فى بدر، أو المتربص الحاقد فى اليرموك، أو الصليبى الطامع فى ملاذكرد، لكن جند الله في مصر «خير أجناد الأرض» قد لاذوا بجنب الله، وتعالت صيحاتهم بالإسم الأعظم (الله أكبر) كلما لاقوا عدوهم، فأمكنهم الله منه، عندما استعانوا بالله سبحانه وتعالى فى جهادهم، وأوكلوا أمرهم الى عقيدتهم، فهانت عليهم أنفسهم، وعلوا فوق جراحهم، وداسوا على كل ما استند إليه عدوهم، من قوى الشر والبغى فى الشرق

(٩٠) أنظر: السيرة النبوية - ابن هشام ج٢ ص٦٠٦.
(٩١) انظر: ابن الأثير - الكامل ج٢ ص٢٧٨.
(٩٢) انظر: الطبري - تاريخ الأمم والملوك ج٣ ص٣٩٧، وابن الأثير - الكامل ج٢ ص٢٨٢.

والغرب على السواء، وحطموا نظرية(اسرائيل التى لا تقهر)؛ وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه، فمكن لهم فى أرضهم؛ وتيمنا بهذا النصر، وإقرارا بكونه من عند الله – لا من عند أنفسهم – أطلقوا على جيش مصر (جيش العبور) مسمى (جيش بدر)، وما أشبه الليلة بالبارحة، فمن كان لله تعالى، كان الله تعالى له.

في آسيا الصغري:

* يسرت هذه الموقعة القضاء على نفوذ الروم فى أكثر أجزاء آسيا، ونجحت العناصر المهاجرة، المجاهدة، فى إيجاد مجال حيوى لها فى آسيا الصغرى، بعد أن تغلبت على الروم – إلا فى القليل – وكونوا من أراضيها ما يمكن أن يطلق عليه (تركستان جديدة)، وظلت هذه الأرض تستقبل جموع الأتراك الزاحفة أمام الزحف المغولى المدمر بعد ذلك، إلى أن نجحت بعض العناصر التركية المهاجرة فى تكوين دولة تركية فتية جديدة فى أواخر القرن السابع الهجرى (٦٩٩هـ)، وهم الأتراك العثمانيون الذين ورثوا كلا من السلاجقة والبيزنطيين، وكان لهم دور بارز فى التاريخ الإسلامى[٩٣].

* كان هذا التصرف مثيراً لأوربا، كما كان من العوامل التى أدت للحروب الصليبية المتتالية، بكل ما صاحبها من تغيرات سياسية وعسكرية فى المنطقة، لمدة تزيد على قرنين من الزمان[٩٤].

* بفتح آسيا الصغرى، أصبح سلطان السلاجقة يمتد من بلاد ما وراء النهر إلى البحر المتوسط، وأصبحت البلاد الآسيوية الإسلامية عالما إسلامياً موحداً، يأتمر بأمر حاكم واحد، مما رفع من مكانة وسمعة السلاجقة فى العالم الإسلامى[٩٥].

* وأخيراً – لا آخراً – فقد حلت الحضارة الإسلامية فى هذه المناطق محل الحضارة اليونانية والآداب المسيحية التى كانت تسيطر على هذه البلاد،

---

(٩٣) أنظر: أحمد محمود الساداتي – الدول الإسلامية بآسيا وحضارتها ص١٨٧، وجنكيز خان – تركستان في قلب آسيا ص٥٦، ومصطفي رمضان (دكتور) – محاضرات في تاريخ الدولة العباسية ص٢٠٤.

(٩٤) أحمد كمال الدين حلمي – السلاجقة في التاريخ والحضارة ص٣٦، وولبر – إيران ماضيها وحاضرها ص٦٠.

(٩٥) عباس إقبال – إيران بعد الإسلام ص٢٤٨.

وأصبحت اللغة التركية هي اللغة السائدة في آسيا الصغرى، ودخل كثير من أهلها في الإسلام(٩٦).

نهاية ألب ارسلان:

انتهت حياة السلطان ألب أرسلان وهو في قمة النصر، إذ تعرض للقتل على يد أسير من أسراه، وهو يوسف الخوارزمي، ذلك أن السلطان قد سار في أول سنة خمس وستين وأربعمائة يريد أن يغزو بلاد ما وراء النهر، فاتفق في بعض المنازل أن غضب على هذا الرجل، فأوقف بين يديه، فشرع يعاتبه في أشياء صدرت منه، ثم أمر أن يضرب له أربعة أوتاد ويصلب بينها، فقال للسلطان: يا مخنث! ومثلي يقتل هكذا؟! فاحتدّ السلطان من ذلك، وأمر بإرساله، وأخذ القوس فرماه بسهم فأخطأه، وأقبل يوسف نحو السلطان، فنهض السلطان عن السرير خوفاً منه، فنزل عنه، فعثر، فوقع، فأدركه يوسف فضربه بخنجر كان معه في خاصرته، وأدرك الجيش يوسف فقتلوه، وقد جرح السلطان جرحاً منكراً، توفي منه في يوم السبت عاشر ربيع الأول من هذه السنة (٤٦٥هـ).

ويقال: إن أهل بخارى لما اجتاز بهم، نهب عسكره أشياء كثيرة لهم، فدعوا عليه فهلك.

وعندما كان ألب أرسلان في اللحظات الأخيرة قبيل وفاته، قال: بالأمس كانت الأرض تهتز من تحتي، بسبب ضخامة جيشي وكثرة جندي، وكنت أقول لنفسي أنا ملك العالم، ولهذا اسقطني الله القوي العظيم، بيد واحد منفرد من أضعف خلقه، فأنا ألتمس المغفرة منه، وأندم على تفكيري(٩٧).

ولما اغتيل ألب أرسلان جلس ولده ملكشاه على سرير الملك، فزاحمه في ذلك بقية أولاد ألب أرسلان، وكذلك عمه قاروت – أخو ألب أرسلان – مما كان أحد أسباب تدهور السلاجقة ثم نهاية عهدهم فيما بعد(٩٨).

﴿ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز﴾

---

(٩٦) جورج كيرك – موجز تاريخ الشرق الأوسط ص٦٧، عبد النعيم حسنين – سلاجقة إيران والعراق ص٩٥.

(٩٧) ابن كثير – البداية والنهاية ج١٢ ص١١٣.

(٩٨) ابن خلكان – وفيات الأعيان ج١ ص٢٠٢، وابن كثير – البداية والنهاية ج١٢ ص١١٣، والسبكي – طبقات الشافعية ج٤ ص١٣٩.

أهم مراجع البحث

ابن الأثير: على بن محمد بن أبى الكرم (ت ٦٣٠ هـ)

١- الكامل فى التاريخ - دار صادر - بيروت ١٩٨٢م.

الحسينى: صدر الدين على بن ناصر (ت ٦٢٢ هـ).

٢- زبدة التواريخ فى أخبار الأمراء والملوك السلجوقية - دار اقرأ - بيروت ١٩٨٥م.

ابن خلكان: أبو العباس شمس الدين احمد بن محمد (ت ٦٨١ هـ).

٣- الأعيان وأنباء الزمان - النهضة المصرية - القاهرة ١٩٤٨م.

الذهبى: شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ).

٤- تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير والأعلام - دار الكتب المصرية - القاهرة ١٩٨٧م.

٥- العبر فى خبر من غبر - تحقيق فؤاد سيد - دائرة المطبوعات الكويتية ١٩٦١م.

٦- دول الاسلام - حيدر أباد ١٣٣٧هـ.

الراوندى: محمد بن على بن سليمان (ت٥٩٩هـ).

٧- راحة الصدور وآية السرور فى تاريخ الدولة السلجوقية - مجلس الفنون والآداب بالقاهرة ١٩٦٠م.

سبط ابن الجوزى: شمس الدين يوسف بن قزأوغلى (ت ٦٥٤ هـ).

٨- مرآة الزمان فى تاريخ الأعيان - المكتبة العالمية - بغداد ١٩٣٢م.

السيوطى: جلال الدين السيوطى (ت ٨٥٥هـ)

٩- تاريخ الخلفاء - دار الفجر للتراث - القاهرة ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

الأصفهانى: عماد الدين محمد بن محمد (ت ٥٩٧هـ).

١٠- تاريخ دولة آل سلجوق - دار الآفاق - بيروت ١٩٨٠م.

الطبرى: أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى (ت ٣١٠هـ).

١١- تاريخ الأمم والملوك-مؤسسة عز الدين-بيروت ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

الطرطوشى: أبو بكر محمد بن الوليد (ت ٥٢٠هـ).

١٢- سراج الملوك (بدون ناشر) الاسكندرية ١٩٨٩م.

ابن عبد الحق : صفي الدين بن بد المؤمن (ت ٧٦٩هـ) .
١٣- مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع - تحقيق محمد علي بجاوى - دار احياء الكتب العربية - القاهرة ١٩٥٤م.
ابن العبرى : أبو الفرج بن هارون (ت ٦٨٥هـ) .
١٤- تاريخ مختصر الدول - المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٨٩٠م.
ابن العديم : كمال الدين أبي القاسم عمر بن أحمد (ت ٦٦٠هـ) .
١٥- زبدة الحلب من تاريخ حلب - تحقيق سامي الدهان - دمشق ١٩٥١م.
ابن العماد : أبو الفلاح عبد الحي (ت ١٠٨٩هـ) .
١٦- شذرات الذهب في أخبار من ذهب - المكتب التجارى - بيروت (بدون تاريخ) .
العيني : بدر الدين محمود بن أحمد (ت ٨٥٥هـ) .
١٧- عقد الجمان - دار التراث العربي ١٩٨٧م.
الفارقي : أحمد بن يوسف بن علي (ت ٥٨٠هـ) .
١٨- تاريخ الفارقي - تحقيق بدوى عبد اللطيف (دكتور) - دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٧٤م.
ابن كثير : عماد الدين أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير (ت ٧٧٤هـ) .
١٩- البداية والنهاية - تحقيق احمد عبد الوهاب فتيح (دكتور) - دار الحديث - القاهرة ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
المقريزى : تقي الدين احمد بن علي المقريزى (٨٤٥هـ) .
٢٠- المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار - مطبعة بولاق - القاهرة ١٢٧٠م.
ابن هشام : أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافرى (ت ٢١٨هـ) .
٢١- السيرة النبوية - تحقيق مصطفى السقا وآخرين - المكتبة العلمية - بيروت (بدون تاريخ) .
ياقوت الحموى : شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموى الرومي البغدادى (ت ٦٢٦هـ) .
٢٢- معجم البلدان - دار صادر - بيروت (بدون تاريخ) .

- المراجـــع -

اقبال: عباس إقبال.

٢٣- إيران بعد السلام - المكتبة العربية - دمشق ١٩٨٤م.

وارايس تمارا رايس.

٢٤- السلاجقة - تاريخهم وحضارتهم - ترجمة لطفى الخولى وآخر - مطبعة الإرشاد - بغداد ١٩٦٨م.

حسنين: عبد النعيم محمد حسنين (دكتور).

٢٥- سلاجقة إيران والعراق - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٥٩م.

حلمى: أحمد كمال الدين حلمى (دكتور).

٢٦- السلاجقة فى التاريخ والحضارة - دار البحوث العلمية - الكويت ١٩٧٥م.

حمدى: حافظ احمد حمدى.

٢٧- الشرق الاسلامى قبل الغزو المغولى - دار الشروق - القاهرة ١٩٧٥م.

الخريشة: سليمان الخريشة.

٢٨- الصراع الفاطمى السلجوقى فى بلاد الشام - المصرية للنشر - الاسكندرية ١٩٨٢م.

رمضان: مصطفى محمد رمضان (دكتور).

٢٩- محاضرات فى تاريخ الدولة العباسية (بدون ناشر أو تاريخ).

الساداتى: أحمد محمود الساداتى (دكتور).

٣٠- تاريخ الدول الاسلامية بآسيا وحضارتها - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٧٩م.

شلبى: احمد شلبى (دكتور).

٣١- موسوعة التاريخ الإسلامى - مكتبة النهضة المصرية - ج٥، ج٨ - القاهرة ١٩٨٧م.

الرنـــوك

دلالاتها واستخداماتها

في عصر المماليك

الدكتـــور/ سمير عبـــد الفتاح رزق
المدرس فى قسم التاريخ والحضارة

الرنك لفظ فارسى معناه اللون، واستخدم بمعنى الشعار أو الرمز الذى يتخذه الأمير أو السلطان المملوكى لنفسه، وعند تأمير السلطان للأمير علامة على وظيفته فى الإمارة.

وقد جرت العادة فى العصر المملوكى أن يتخذ أصحاب المنشآت أو المؤسسات، أميراً كان أم سلطاناً، لوناً معيناً لطلاء داره ومؤسساته ومختلف أملاكه من مطابخ ومراكب وشؤن وغيرها، كما يتخذ شارة له رمزاً، تعرف هذه الشارة باسم «الرنك» وهذه الشارة ينقشها على فراشه وسلاحه وأدوات منزله من أوان ومشكاوات وتحف وغيرها.

ومن السلاطين من نقش رنكه على عملته، مثل الظاهر بيبرس (٦٢٠- ٦٧٦هـ/ ١٢٢٣- ١٢٧٧م)، فقد اتخذ صورة الأسد المتحفز رنكاً له ونقشه على عملته[١].

وكان وضع الرنك على المؤسسة أو الثياب أو الأوانى أو السلاح يدل

(١) انظر: المقريزى: الخطط ٢/ ١٤٦ طبعة دار صادر. بيروت مصورة عن طبعة بولاق سنة ١٢٧٠هـ.
والعينى: عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان ٢/ ٤٣ طبعة دار الكتب سنة ١٩٨٨م مركز تحقيق التراث، تحقيق د/ محمد محمد أمين.
وابن تغرى بردى: المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافى ٣/ ٢٠٤. طبعة دار الكتب مركز تحقيق التراث، تحقيق د/ نبيل محمد عبد العزيز.
والقلقشندى: صبح الأعشى فى صناعة الإنشا ٤/ ٦١، ٦٢. طبع مؤسسة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٣م.

بطبيعة الحال على تبعية هذه الأشياء لصاحب الرنك(٢).

وكان أرباب الصناعات أيضا عندما يخرجون إلى الأسواق ومع كل واحد منهم سلعته التى يعلن عن بيعها، كان لكل واحد منهم علم يختص به، عليه رنكه الذى يناسب صناعته(٣).

وقد تأثر بهذا النظام أيضا «الرنوك» بعض الدول المجاورة للمملكة المصرية، نظراً لما كانوا يرونه شائعاً فى مصر عند السلاطين والأمراء المماليك. فمثلاً جرت عادة سلاطين بلاد التكرور، أن الواحد منهم كان إذا قدم من سفر أو غيره، يحمل الأعلام والألوية الكبار، منقوشاً عليها رنكه وشعار سلطنته(٤).

وكانت الرنوك أيضا تستخدم كخاتم على المكاتبات التى تتم بين السلاطين والملوك. فمثلاً نجد الملك الظاهر ركن الدين بيبرس فى خطابه إلى «أبغا» ملك التتار (ت ٦٨٠هـ/ ١٢١٨م) «عمل على الكتاب طمغات فيها رنك السلطان»(٥).

وقد ينعم السلطان على أحد الأمراء بعد انتصاره على غيره من الأمراء في بعض عمليات القتال، أن يحمل رنكه ويضمه إليه كشعار آخر لهذا الأمير. كما فعل الملك الظاهر بيبرس عند فتحه لأنطاكية سنة (٦٦٦هـ / ١٢٦٨م)، حيث أنعم على جندى من أجناد الأمير شمس الدين آقسنقر الفارقانى (ت ٦٧٧هـ/ ١٢٧٨م) يسمى «المظفرى» بعد أن أسر «الكند اصطبل» عم صاحب سيس، وأحضره إلى السلطان، فأعطاه عشرة طواشية(٦)، وأمره بحمل رنك «كند اصطبل» فحمل رنكه على سنجقه إلى أن مات(٧).

---

(٢) انظر: ابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ٦/ ٧١٣، طبعة وزارة الثقافة سنة ١٩٢٩م.
وابن الصيرفى: نزهة النفوس والأبدان ٣/ ٣٧٧ طبعة دار الكتب المصرية ١٩٧٠-١٩٧٣ تحقيق د/ حسن حبشى

(٣) القلقشندى: صبح الأعشى ٤/ ٦١، ٦٢، ٥/ ٢٠٧.

(٤) المصدر السابق ٥/ ٣١٠.

(٥) العينى: عقد الجمان ٢/ ٤٣ وطمغات: ما يشبه خاتم السلطان.

(٦) الطواشية: هم الخصيان الذين استخدموا فى الطباق المملوكية وفى الحريم السلطانى وكانت لهم حرمة وافرة، وكلمة نافذة، ويعد شيخهم من أعيان الناس.
انظر: القلقشندى: صبح الأعشى ٣/ ٤٧٧، ٥/ ٤٨٩.

(٧) العينى: عقد الجمان ٢/ ٢٢.

وكذا أيضا فعل الخليفة أمير المؤمنين المستعين بالله أبو الفضل العباسي[٨]، عندما أمر بتجديد عمارة باب السلسلة بالقاهرة، وأن يضرب عليه رنك الأمير نوروز (ت ٨١٧هـ/ ١٤١٤م) نائب الشام مكافأة له[٩].

وأيضا في سنة (٧٧٩هـ/ ١٣٧٧م) عندما خرج الأمير «أينبك» (ت٧٨٠هـ/ ١٣٧٨م) على السلطان الأشرف شعبان، وأراد أن ينفرد بتدبير الأمور، فأرسل إليه السلطان بعض الأمراء لمقاتلته ففر هاربا، ثم قام الأمير «قطلو أقتمر الطويل» (ت ٧٧٩هـ/ ١٣٧٧م) بضرب رنكه على بيته بالرميلة، واستولى عليه بما فيه[١٠].

وفي سنة (٧٥٥هـ/ ١٣٥٤م) عندما قام العربان بحركات تمرد وخروج على طاعة السلطان الملك الناصر حسن بن محمد بن قلاون (ت ٧٦٢هـ/ ١٣٦٠م) في بلاد الصعيد، فأرسل إليهم من قاومهم، وقتل منهم ما لا يحصى كثرة، وملئت الحفائر بأجسامهم، وبنى فوقها مصاطب، ضربت الأمراء رنوكها عليها، وذلك تقديراً من السلطان لمجهوداتهم في إخماد هذه الحركة[١١].

وكان من عادة الأمراء والأكابر في مجالس بيوتهم أن يجعلوا خلف ظهورهم قماشا من الجوخ الأحمر والملون عليه الرنوك والطرز التي تحمل ألقابهم. وتمثل هذه الرنوك معنى من المعاني التي كان يهواها، كالشجاعة مثلا، وهي التي تمثلها السلطان بيبرس في الأسد، كما تمثلها كذلك الأمير يشبك الدوادار عندما خرج لحرب «شاه سوار»[١٢].

---

(٨) ولي الخلافة من سنة ٨٠٨ - ٨١٦هـ/ ١٤٠٦ - ١٤١٢م، وولي السلطنة مع الخلافة لمدة ثمانية أشهر من المحرم إلى شعبان سنة ٨١٥هـ -١٤١٢م.

(٩) أنظر: المقريزي: السلوك لمعرفة دول الملوك ٤/ ٢٢٩ طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٧٣ تحقيق د/ سعيد عاشور.

(١٠) المقريزي: السلوك ٣/ ٣١٣، وابن حجر: إنباء الغمر بأنباء العمر ١/ ١٥٠ وما بعدها. طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٩٦٩م.

(١١) المقريزي: السلوك ٢/ ٩١٢ وما بعدها. طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٧ - ١٩٧١م تحقيق د/ زيادة.

(١٢) المقريزي: الخطط ٢/ ١٤٦ والعيني: عقد الجمان ٢/ ٤٣
وابن تغري بردي: المنهل الصافي ٣/ ٢٠٤، د/ طرخان: مصر في عصر دولة المماليك الجراكسة ص٣٢٥.

كما كان الرنك أيضا يمثل مهنة كل أمير كل فيما يخصه، فالدوادار(١٣) أو كاتب السر كان رنكه الدواة والمقلمة، والساقى الكأس أو الهناب(١٤)، والجو كندار(١٥) (حامل الصولجان فى ملعب الكرة) كان رنكه عصاتا البولو، والبقجة للجمدار(١٦)، والسيف والخنجر للسلاحدار(١٧)، والقوس للبندقدارى(١٨) (أى رامى النشاب) وهكذا(١٩).

وهذا جدول يبين بعض أصحاب هذه الوظائف وركونهم:

---

(١٣) الدوادار: أى ماسك الدواة، وهو الذى يقوم بتقديم كل ما تؤخذ عليه العلامة السلطانية فى المناشير والتواقيع والكتب. انظر: القلقشندى: صبح الأعشى ٤/ ١٩.

(١٤) الهناب: قدح الشرب انظر: د/ سعيد عبد الفتاح عاشور: العصر المماليكى فى مصر والشام ص٤٦١ الطبعة الأولى سنة ١٩٦٥م دار النهضة العربية.

(١٥) الجوكندار: لفظ فارسى مركب من كلمتين هما: «الجوكان» وهو المحجن الذى تضرب به الكرة، «ودار» بمعنى ممسك، فيكون المقصود: الرجل الذى يحمل المحجن للسلطان أثناء لعب الكرة. انظر: القلقشندى: صبح الأعشى ٥/ ٤٥٨.

(١٦) الجمدارية: لفظ فارسى مركب مكون من كلمتين. أحدهما «جاما» ومعناها: الثوب، والثانى: «دار» ومعناه: ممسك، فيكون المعنى ممسك الثوب والمراد به الطائفة التى كانت تتولى حمل ثياب السلطان وثيابه خلفه فى المواكب والجمدار هو مقدمهم الذى يتولى إلباس السلطان أو الأمير ثيابه.
انظر: القلقشندى: صبح الأعشى ٥/ ٤٥٩، وابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة ٧/ ١٨٥.

(١٧) السلحدارية: معناه بيت السلاح، وتشتمل على أنواع من السيوف والقسى والنشاب والرماح والدروع وغيرها.
انظر: القلقشندى: صبح الأعشى ٤/ ١١.

(١٨) البندقدار: لفظ فارسى مكون من كلمتين: بندق وهو الجرادة أو كيس البندق، ودار: ومعناه ممسك، فيكون المعنى المقصود: حامل كيس البندق خلف السلطان أو الأمير.
انظر: القلقشندى: صبح الأعشى ٥/ ٤٥٨.

(١٩) انظر: القلقشندى: صبح الأعشى ٤/ ٦١، ٦٢.
وابن تغرى بردى: المنهل الصافى ١/ ٢٠ طبعة دار الكتب سنة ١٩٨٤، مركز تحقيق التراث تحقيق د/ محمد محمد أمين.

صاحب الوظيفة	رنكه
السلاحدار	سيف
الجمدارية	بقجة
أمير آخور (٢٠)	نعلة الفرس (حدوة)
الساقي	الكأس
الجوكندار	العصا
البشمقدار (٢١)	حذاء
أمراء الجيوش عامة	السيوف
الطبلدار	طبلة وعصا
الطشترار (٢٢)	إبريق
العلمدار (٢٣)	علم (٢٤)
الجاشنكير (٢٥)	الخونجا أو المنضدة

(٢٠) أمير آخور: لفظ مركب من فارسي وعربي، فأمير معروف، وآخور: هو اسم المذود بالعجمي، فكأن المعنى: أمير المذود الذي يأكل فيه الفرس وهو لقب يطلق على كبير الجماعة الذين يتولون علف الدواب.
انظر: القلقشندى: صبح الأعشى ٤/ ١٨، وابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة ٧/ ١٨٥.

(٢١) البشمقدار: هو الذي يحمل نعل السلطان أو الأمير.
انظر: القلقشندى: صبح الأعشى ٥/ ٤٥٩.

(٢٢) الطشتدارية: هم غلمان الطشت خاناه، أي بيت الطشت، وفيه يكون أنواع الطشوت اللازمة لغسل الأيدي والقماش وغيرها فضلا عن المقاعد والمخاد والسجاد التي تلزم السلطان، وللطشت خاناه «مهتار» يشرف عليه، والمهتار: يطلق على كبير كل طائفة من غلمان البيوت. انظر: القلقشندى: صبح الأعشى ٤/ ١٠- ١١، ٥/ ٤٧٠، وابن تغرى بردى: النجوم الزاهرة ٩/ ٤٧.

(٢٣) العملدار: هو الذي يحمل العلم في ركاب السلطان. انظر: القلقشندى: صبح الأعشى ٤/ ٢٢، ٥/ ٤٥٦، ٤٦٣.

(٢٤) الجاشنكير: هو الأمير الذي يقوم بذوق المأكول والمشروب قبل السلطان أو الأمير خوفاً من أن يدس عليه فيه سم أو نحوه.
انظر: القلقشندى: صبح الأعشى ٥/ ٤٦٠.

(٢٥) الخونجة: جمعها خونجات، وهو خوان صغير أو صينية من الخشب أو المعدن. انظر: د/ عاشور: العصر المماليكى ص٤١٤.

وكانت العادة أيضا أن تلون الرنوك بألوان مختلفة، كل أمير بحسب ما يختاره ويؤثره، وكان الأمراء يقومون بنقش الرنوك بدهانات على أبواب بيوتهم، والأماكن المنسوبة إليهم، كمطابخ السكر، وشون الغلال، والأملاك، والمراكب، وعلى قماش خيولهم وجمالهم وملابسهم وسيوفهم وأقواسهم وغير ذلك(٢٦).

وفى بعض الأحيان كان تلوين هذه الرنوك بألوان معينة يدل على مدى تبعية صاحبها للخليفة أو السلطان، كما فعل الملك الناصر صاحب حماة عندما جعل رنكه باللون الأسود ليبين مدى انتمائه وولائه للخليفة العباسى(٢٧).

وكان من بين هذه الرنوك ما يعجب الناس إذا حسنت سيرة صاحب الرنك فيهم، فيقوم الناس بنقشه على ثيابهم وأوانيهم، وربما جعلوه بالوشم على معاصمهم(٢٨).

ولأهمية الرنوك عند السلاطين والأمراء، كان بعضهم يقوم بنقشها على جدارن المبانى، أو بنحتها ووضعها فى الميادين العامة كرمز لصاحبها. فمثلا نجد الملك الظاهر ركن الدين بيبرس عندما أنشأ القناطر نصب عليها رنكه، وكانت على هيئة سباع من الحجارة، فقيل لها «قناطر السباع»(٢٩).

ومما يدل على مدى أهمية الرنوك عند السلاطين والأمراء ما كان يحدث من بعضهم من محاولة لمحو رنوك من سبقهم، كمحاولة لمحو آثارهم، حتى لا يذكرهم الناس بشئ يعرفون به.

فمثلا نجد الملك الناصر محمد بن قلاوون (ت ٧٤١هـ/ ١٣١٤م) عندما أنشأ الميدان السلطانى كان كلما أراد أن يمر به لابد أن يركب قناطر

---

(٢٦) انظر: المقريزى: السلوك ٢/ ٢١٥، والعينى: عقد الجمان ٣/ ١٨٨. طبعة دار الكتب سنة ١٩٨٩م، مركز تحقيق التراث تحقيق د/ محمد محمد أمين، والقلقشندى: صبح الأعشى ٤/ ٦١، ٦٢.
(٢٧) ابن تغرى بردى: المنهل الصافى ٥/ ٢٩٦ طبعة دار الكتب (مركز تحقيق التراث) سنة ١٩٨٨ تحقيق د/ نبيل محمد عبد العزيز.
(٢٨) د/ إبراهيم على طرخان: مصر فى عصر دولة المماليك الجراكسة ص٣٢٧ طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٠م سلسلة الألف كتاب (٢٧٩).
(٢٩) المقريزى: الخطط / ١٤٦.

السباع التى هى رنك السلطان بيبرس، فأحب أن يزيلها لتبقى القنطرة منسوبة إليه ومعروفة به، فاستدعى والى القاهرة ابن المروانى وأمره بهدم قناطر السباع وعمارتها من جديد، وبعد الانتهاء منها لم يضع عليها سباع الحجر التى كانت رنك السلطان بيبرس، ثم أخذ الملك الناصر رأى والى القاهرة فى تلك العمارة الجديدة، فقال له: والله يا خوند لم يعمل مثلها، ولكن ما كملت، فقال: كيف؟ قال: السباع التى كانت عليها لم توضع فى مكانها، والناس يتحدثون أن السلطان له غرض فى إزالتها لكونها رنك سلطان غيره، فامتعض لذلك وأمر فى الحال بإحضار والى القاهرة ابن المروانى وألزمه بإعادة السباع على ما كانت عليه، فبادر إلى تركيبها[٣٠].

وكان من مظاهر غضب بعض السلاطين أيضا على بعض الأمراء والأعيان، أن يأمر بمحو رنوكهم عن ممتلكاتهم من طواحين وحوانيت ومعاصر وغيرها. كما فعل السلطان الملك الأشرف برسباى[٣١] سنة (٨٢٩هـ/ ١٤٢٥م) عندما غضب على بعض الأمراء والأعيان، فرسم بمنعهم من الحمايات، ومحو رنوكهم عن ممتلكاتهم[٣٢].

وكذلك فعل السلطان «فرج بن برقوق» (ت ٨١٥هـ/ ١٤١٢م) سنة (٨١٤هـ/ ١٤١١م) عندما قتل الأمير جمال الدين الاستادار واستولى السلطان على أمواله، وأراد هدم المدرسة التى بناها، غير أنه تراجع عن ذلك، واكتفى بأن يمحى اسم جمال الدين ورنكه من المدرسة، فمحى، وكتب بدلا منه اسم السلطان، وصارت تعرف بالمدرسة الناصرية، بعدما كانت تعرف بالمدرسة الجمالية[٣٣].

وقد عرفت الرنوك فى الشرق كما عرفت فى الغرب، وحاول بعض علماء الغرب إرجاع أصل الرنك عند الغربيين إلى الشرق، لوجود تشابه بينهما. وربما كان أصل الشارات أو الرنوك التى اشتهرت فى عصر الفروسية

---

(٣٠) المقريزى: الخطط ٢/ ١٤٦، ١٤٧ والسلوك ٢/ ٨٥٣.
وابن تغرى بردى: المنهل الصافى ٣/ ٢٠٤.
(٣١) السلطان الأشرف برسباى تولى السلطنة من سنة ٨٢٥هـ - ٨٤١هـ (١٤٢٢- ١٤٣٧م).
(٣٢) المقريزى: السلوك ٤/ ٧٢٩.
(٣٣) المقريزى: السلوك ٤/ ١٧٥، ١٧٦.

والإقطاع في الغرب، يرجع إلى ما اشتهر عند الجرمان الأولين، فقد عرف عنهم شدة العناية بزينة سلاحهم بالألوان الزاهية، ولا سيما الدروع، على أن هذا الأصل الغربي لا ينفي وجود الأثر الشرقي الذي ربما يكون قد انتقل إلى الغرب خلال الحروب الصليبية(٣٤).

ويرجع الأصل المباشر للرنوك عند المماليك لأساتذتهم الأيوبيين، ولا سيما الملك الصالح نجم الدين أيوب (ت ٦٤٧هـ/ ١٢٤٩م فقد أمّر مملوكه عز الدين أيبك، وتنقلت به الأحوال عنده إلى أن جعله جاشنكيره، وجعل رنكه صورة «خونجا» وهي المنضدة المستديرة ليتناسب ذلك مع وظيفته(٣٥).

أما عن شكل الرنوك فنلاحظ أنها كانت عبارة عن دائرة مقسمة إلى ثلاثة أقسام، أكبر أقسامها هو القسم الأوسط ويعرف هذا القسم باسم «الشطب أو الشطف»(٣٦).

وكانت الرنوك على نوعين: بسيطة ومركبة. فالبسيطة هي التي تضم رمزاً أو أكثر على القسم الأوسط من الدائرة التي يرسم فيها الرنك. وعادة ما كانت تدل هذه الرنوك البسيطة على الوظيفة التي كان يشغلها صاحبها في البلاط السلطاني قبل الدخول في مدارج الإمارة، وأكثر ما عرفت هذه الرنوك البسيطة في عصر الدولة المملوكية الأولى(٣٧).

أما الرنوك المركبة وهي التي تشمل علامات متعددة على الأقسام الثلاثة للرنك، فقد شاع استخدامها في العصر الجركسي.

وفي بعض الأحيان لم تكن الرنوك المركبة شخصية، وإنما هي رنوك لجماعات من المماليك تنتسب كل جماعة منها إلى أحد السلاطين، أو أحد كبار المماليك، كالمؤيدية نسبة للملك المؤيد شيخ (ت ٨٢٤هـ/ ١٤١٢م)، والأشرفية نسبة للأشرف برسباي، والظاهرية نسبة إلى أبي سعيد جقمق العلائي

---

(٣٤) د/ إبراهيم على طرخان: مصر في عصر دولة المماليك الجراكسة ص٣٢٧.

(٣٥) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة ٧/ ٤ والمنهل الصافي ١/ ٢٠، والقلقشندي: صبح الأعشى ٥/ ٤٦٠.

(٣٦) انظر: القلقشندي: صبح الأعشى ٤/ ٦١، د/ إبراهيم على طرخان: مصر في عصر دولة المماليك الجراكسة ص٣٢٨.

(٣٧) د/ إبراهيم على طرخان: مصر في عصر دولة المماليك الجراكسة ص٣٢٨.

الظاهرى (ت ٨٥٧هـ/ ١٤٥٣م) وغيرها[٣٨].

وقد يضم الرنك المركب رمزاً مكرراً مرتين أو ثلاثا أو أكثر، مثل رنك شيخ الخاصكى (الملك المؤيد شيخ) ففيه أكثر من كأس، وكذلك رنك الأتابك الأمـيـر دمـرداش الظاهرى (ت ٨١٨هـ/ ١٤١٥م) نائب حلب وطرابلس، وهكذا كلما كان الرنك مركبا كان ذلك دلالة على وظيفة صاحبه.

وقد بدأت الرنوك المركبة بعلامتين فقط أيام السلطان برقوق (ت ٨٠١هـ/ ١٣٩٨م) وتدرجت حتى وصلت إلى سبع علامات أو تسع على الرنك الواحد، وذلك على عهد السلطان قايتباى (ت ٩٠١هـ/ ١٤٩٦م) والغورى (ت ٩٢٢هـ/ ١٥١٦م). فمن أمثلة الرنوك التى وجدت من عصر الجراكسة رنك الأمير يونس النوروزى داوادار الأتابكى برقوق، ويتكون من كأسين ومحبرة[٣٩]. وهناك رنك الأمير بهادر (٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م) وهو عبارة عن سيف داخل دائرة على قاعدة شمعدان من نحاس[٤٠]، ورنك الأمير قانى بك الجركسي، وهو منقوش على مشكاة، فيضم المحبرة والسيف والكأس وقرنى البارود[٤١].

ويوجد نوع آخر من الرنوك خاص بالسلاطين، يعرف فى المصطلح باسم «خرطوش» وهو عبارة عن شكل دائرة مقسمة إلى «شطب» فى الوسط، وقسمين آخرين، أحدهما أعلى الشطب والآخر فى أسفله، ولا توجد عليه علامات أو رموز كما فى الرنوك الأخرى، بل وجد عليه كتابات باسم السلطان. ويرجع أقدم هذه الخراطيش إلى أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن الهجريين (الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين) فظهرت أولا على الأوانى والأدوات، كالمشكاوات.

وأقدم ما يعرف عن الخراطيش المكتوبة على المبانى خرطوش باسم الناصر محمد بن قلاون فى الدولة المملوكية الأولى، وجد على حائط فى

(٣٨) انظر: د/ طرخان: مصر فى دولة المماليك الجراكسة ص٣٢٨.
(٣٩) انظر لوحة رقم (١) شكل رقم (١)
(٤٠) انظر لوحة رقم (٤).
(٤١) انظر لوحة رقم (٥).

حوش بجوار مسجد السلطان حسن[٤٢].

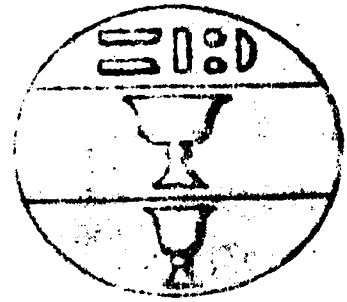
وهناك خرطوش باسم السلطان برقوق على مشكاة له[٤٣]، وآخر باسم السلطان الغورى على الخشب[٤٤].

وهكذا نلاحظ مدى أهمية الرنوك التى لعبت دوراً حيوياً فى كشف الكثير من حضارة سلاطين اللماليك.

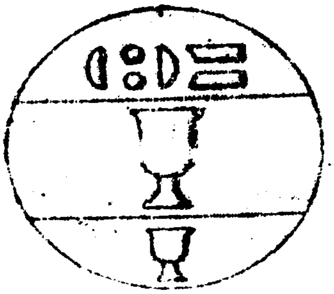
(٤٢) انظر: د/ إبراهيم على طرخان: مصر فى عصر دولة المماليك الجراكس ج-١٠٠ة ص٣٣٠.

(٤٣) انظ٠٠٠ر لوحة رقم (٦).

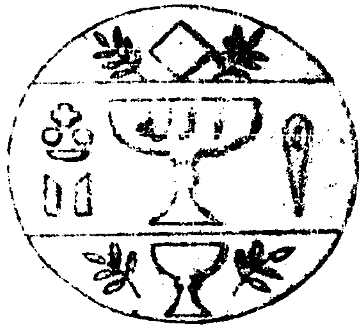
(٤٤) انظر لوحة رقم (٧).



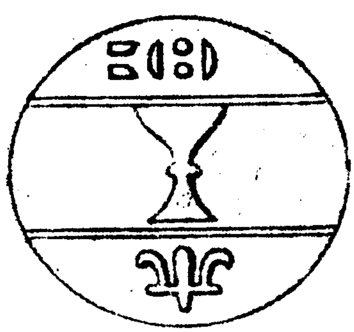
١ – رنك الشرق يونس الدوادار (دوادار برقوق) به كأسان ومحبرة



٢ – رنك مشابه وجد على مئذنة مسجد برقوق



٣ – رنك وجد على سبيل فى دمشق ويرى فيه فرعان فى أعلى الرنك بينهما بقجة . وفى الوسط (الله) على كأس ، وفى الجانب الأيمن قرن بارود . وفى الجانب الأيسر محبرة . وفى أسفل الرنك فرعان بينهما كأس .



٤ – رنك بأعلاه محبرة وفى وسطه كأس ، وفى أسفله زهرة الزنبق .



٥ – رنك فى أعلاه المحبرة وفى الشطب كأس فى جانبيها مضربان وكرتان وفى القسم الأسفل زهرة الزنبق

لوحة رقم (١)

(عن متحف الفن الإسلامى بالقاهرة)



٦



٧

(٦) رنك النسر للسلطان إينال

(٧) نسر له رأسان ، نقش على نسيج من الحرير الأزرق والذهب ويوجد بجانبه عبارة (عز لمولانا السلطان عز نصره)

(٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ بعض أشكال متنوعة لرنك النسر)



٨



٩



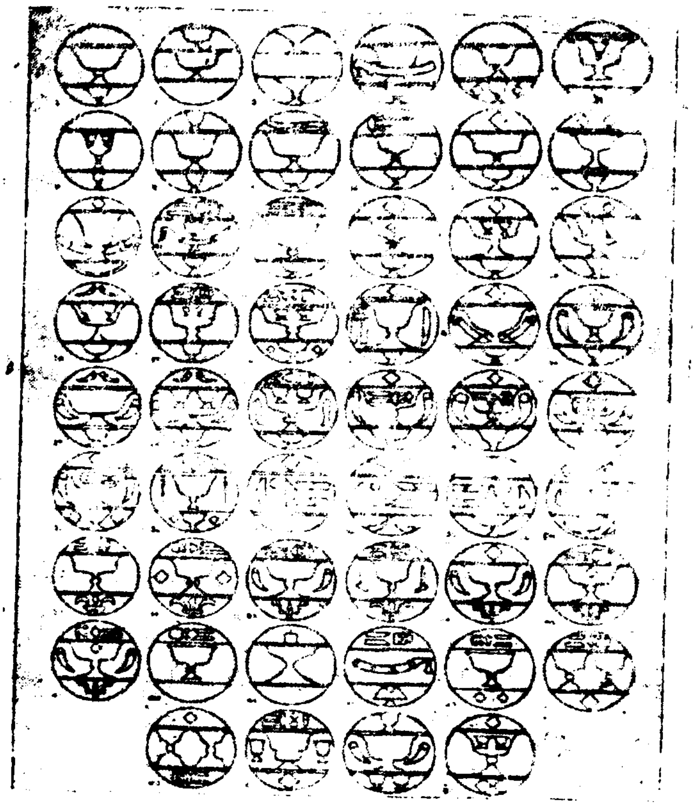
١٠



١١

لوحة رقم (٢)

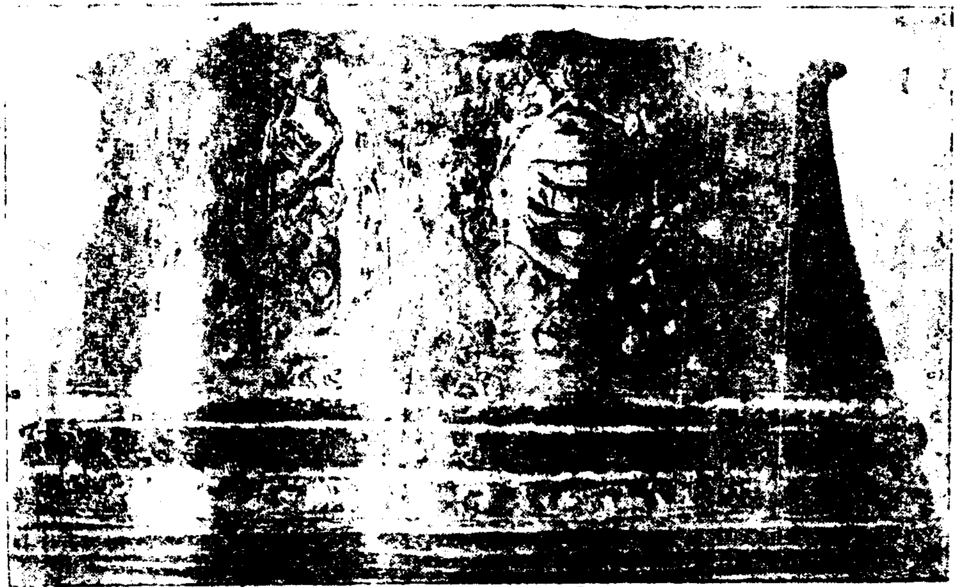
(عن متحف الفن الإسلامي بالقاهرة)



مجموعة من أنواع الرنوك المختلفة التي وجدت من عصر المماليك يحتوي كل رنك على الأقسام الثلاثة : الشطب في الوسط والقسمان الأعلى والأسفل - وهي على شكل دوائر بها رموز متنوعة من الكؤوس المختلفة الأشكال والأوضاع والمحبرة والبقجة والنفير والسيوف وقرون البارود وزهور الزنبق وعصاتا البولو . فمثلا :

رنك رقم ٥ به كأسان وبقجتان - رنك رقم ٩ به كأسان وسيف - رنك رقم ١٠ به كأسان ومحبرة ورقم ١٤ به كأسان وسيف ومحبرة ورقم ٢٦ به أربع كؤوس وأربعة قرون بارود - رقم ٣٧ به كأس ومحبرة وزهرة الزنبق ، رقم ٤٠ به كأس ومحبرة وعصاتا البولو وزهرة الزنبق . ولا تخرج بقية الرنوك عن هذه الرموز في أوضاع مختلفة .

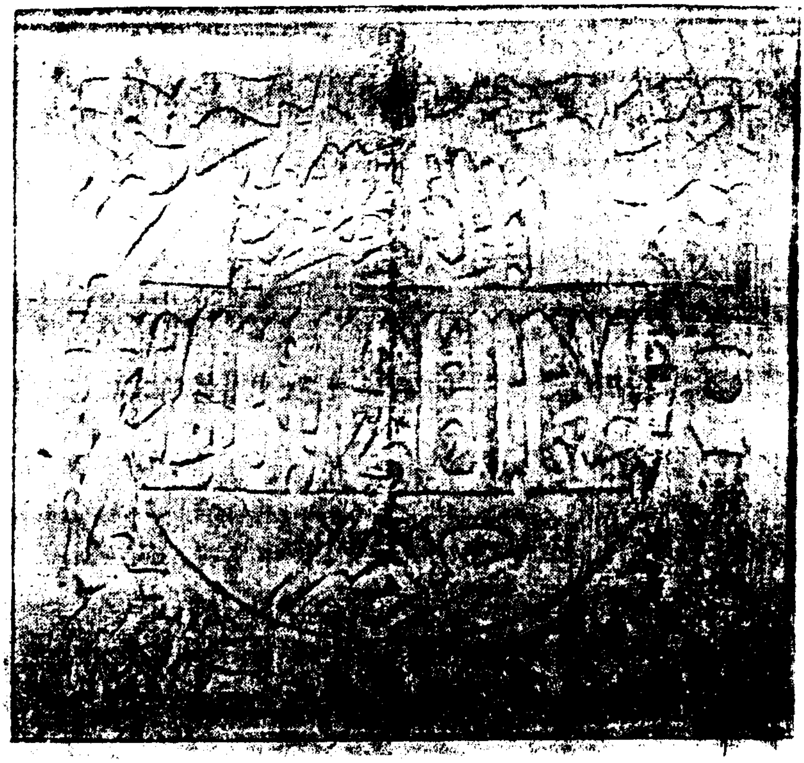
لوحة رقم (٣) (عن ماير - متحف الفن الإسلامي بالقاهرة)



قاعدة شمعدان من نحاس ، مفقودة رقبته التي توضع [illegible] الشمعة . ويوضع الشمعدان عادة [illegible]
كرسي خاص في القصر أو في المسجد ، وأحيانا يوضع بجانب

وعلى هذا الشمعدان اسم الأمير بهادر (٧٩٠ هـ / ١٣٨٨ [illegible]) وعليه رنك السيف [illegible] الشطب)

لوحة رقم (٤) (عن متحف الفن الإسلامي بالقاهرة)



حشوة من الخشب مزينه برنك السلطان قانصوه الغوري في خرطوش على شكل ورقة مقسمة إلى ثلاثة أقسام ، في القسم الأعلى (أبو النصر قانصوه الغوري) ، وفي الوسط (عز لمولانا السلطان الملك الأشرف) ، وفي القسم الأسفل (عز نصره) . ويحيط بالرنك زخارف من الأرابسك من فروع وأوراق نباتية . ويبدو أن هذه الحشوة كانت مستعملة في أحد جوانب (دكة) المقرئ في مسجد أو لكرسي في قاعة العرش . لوحة رقم ( ) . (عن متحف الفن الإسلامي بالقاهرة)



مشكاة عليها كتابة نسخية مموهة بالمينا ، وتظهر على البدن حول الرنك المركب من الدواة يعلوها السيف ، وفى أسفل الدواة رنك الساق يحيط به قرنا البارود . ونص الكتابة (الله نور السموات والأرض ، مثل نوره) — وتكملة الآية على بدن المشكاة . . وحول عنق المشكاة كتابة نسخية باسم الأمير قانى باى اچركسى ونصها (مما عمل برسم المقر الأشرف العالى السيفى قانى باى اچركسى نضام [خطأ وصحتها نظام] الملك) .

لوحة رقم **(٥)** (عن متحف الفن الإسلامى بالقاهرة)



مشكاة مموهة بالمينا باسم الظاهر أبي سعيد برقوق . ويظهر على عنقها رنكه المكتوب داخل خرطوش مستطيل ونصه (عز لمولانا الملك) وفي أعلاه (الظاهر) ، وفي أسفله (عز نصره) . وحول الرنك كتابة نسخية كبيرة نصها (الله نور السموات والأرض — الآية . .) وعلى بدن المشكاة كتابة نصها (عز لمولانا السلطان الملك الظاهر أبو سعيد نصره الله) .

لوحة رقم (٦) (عن متحف الفن الإسلامي بالقاهرة)

مصادر البحث ومراجعه

ابن تغرى بردى (جمال الدين أبو المحاسن يوسف ت ٨٧٤هـ)

(١) النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة. طبعة وزارة الثقافة مصورة من طبعة دار الكتب ١٩٢٩م.

(٢) المنهل الصافى والمستوفى بعد الوافى. الجزء الأول. طبعة دار الكتب (مركز تحقيق التراث) سنة ١٩٨٤م. تحقيق د/ محمد محمد أمين.

والجزء الثالث. طبعة سنة ١٩٨٥م تحقيق د/ نبيل محمد عبد العزيز.

والجزء الخامس. طبعة سنة ١٩٨٥م تحقيق د/ نبيل محمد عبد العزيز.

ابن حجر (أحمد بن على بن محمد العسقلانى ت ٨٥٢هـ)

(٣) إنباء الغمر بأنباء العمر. طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٦٩م.

ابن الصيرفى (الخطيب الجوهرى على بن داود ت ٩٠٠هـ)

(٤) نزهة النفوس والأبدان فى تواريخ الزمان. طبعة دار الكتب سنة ١٩٧٠م -١٩٧٣م تحقيق د/ حسن حبشى.

طرخان (دكتور: إبراهيم على طرخان).

(٥) مصر فى عصر دولة المماليك الجراكسة. مكتبة النهضة المصرية. طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٠م سلسلة الألف كتاب (٢٧٩).

عاشور: (د/ سعيد عبد الفتاح عاشور).

(٦) العصر المماليكى فى مصر والشام. الطبعة الأولى سنة ١٩٦٥م دار النهضة العربية.

العينى (القاضى بدر الدين محمود ت ٨٥٥هـ).

(٧) عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان. الجزء الثانى. طبعة دار

الكتب سنة ١٩٨٨م مركز تحقيق التراث. تحقيق د/ محمد محمد أمين. والجزء الثالث. طبعة دار الكتب سنة ١٩٨٩م مركز تحقيق التراث. تحقيق د/ محمد محمد أمين.

القلقشندى (أبو المحاسن أحمد بن على ت ٨٢١هـ).

(٨) صبح الأعشى فى صناعة الإنشا. طبعة مؤسسة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٦٣م.

المقريزى (أحمد بن على ت ٨٤٥هـ)

(٩) السلوك لمعرفة دول الملوك الجزء الثانى تحقيق د/ زيادة طبع لجنة التأليف والترجمة ١٩٥٧ - ١٩٧١م والثالث والرابع تحقيق د/ سعيد عاشور. طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٧٣م.

(١٠) الخطط المقريزية. طبعة دار صادر. بيروت. مصورة عن طبعة بولاق سنة ١٢٧٠هـ.

بسم الله الرحمن الرحيم

حركة محمد احمد فى اعالي النيل

١٢٩٨ – ١٣٠٢هـ – ١٨٨١ – ١٨٨٥م

تأليف الدكتور

عمر سالم عمر بابكور

أستاذ مشارك فى التاريخ الحديث والمعاصر

بقسم التاريخ الإسلامى بكلية الشريعة

جامعة أم القرى – مكة المكرمة

فتح محمد على السودان هو وأفراد أسرته منذ عام ١٢٣٨هـ الموافق ١٨٢١م وحتى قيام ثورة محمد أحمد عام ١٢٩٨هـ الموافق ١٨٨١م، وقد أفاض المؤرخون فى الحديث عن أسباب قيام الثورة وقالوا: إن أسبابها تعود إلى إتساع الفتوحات وإلى طريقة اختيار الموظفين ونظرتهم إلى الخدمة فى السودان وتكالب الدول على إستغلال موارد البلاد(١).

ومنها أن أسبابها تعود إلى الغاء تجارة الرقيق بالقوة ومكافحة الرق ثم ضعف الحكومة المركزية(٢)، وترجع أسبابها إلى الحكم فى السودان وتنكيلهم بالأهالى(٣).

كتب غردون يقول: إن حكم المصريين فى السودان ليس سوى نوعاً من حكم عصابات قطاع الطرق(٤)، وإنصافا لحقيقة أقول أن الاضطرابات والسرقة

(1) The obold, A., The Mohdiya, A History of the anglo Egption Sudan, 1881 - 1899, London 1951, p. 29.

(٢) محمد فؤاد شكري: مصر والسودان، تاريخ وحدة وادي النيل السياسية في القرن التاسع عشر، القاهرة ١٩٥٧م، ص٢٧٦.

(٣) عبد الجليل بصيلي: معالم تاريخ السودان وادي النيل في القرن العاشر إلي القرن التاسع عشر، القاهرة ١٩٥٥م، ص١٦٤.

(4) Hill, G. H., Colonel Grodon in Cenral Africa London 1881 p. 349.

والفساد والظلم والمحاباة والعجز كل هذه المساوئ لم تزدهر فى السودان كما ازدهرت أيام غردون، وينبغى ألا نخلط بين حكم غردون وحكم المصريين، فقد عمد كثير من المؤرخين الإنجليز إلى القاء مسئولية سوء الإدارة فى السودان على عاتق المصريين هذه الإدارة التى كانت من الأسباب الرئيسية البعيدة للثورة.

وإنصافاً للحقيقة أيضاً أبين إن إدارة غردون كانت سودانية وأجنبية أكثر منها مصرية بل كانت فى واقع الأمر إدارة معادية للمصريين. فقد استغل غردون التأييد الأدبى للحكومة الإنجليزية والسلطة المطلقة التى أسندها إليه الخديوى لكى يعزل المصريين من وظائفهم ويعين بدلاً منهم أوربيين وسودانيين ليس لديهم أية خبرة بالشئون الموكله إليهم، فرقع الكثير منهم إلى وظائف ليسوا أهلاً لها، وكان هؤلاء فى بداية الثورة أول من أفشى أسرار الحكومة ومصالحها فضلاً عن أنهم عمدوا إلى إثراء أنفسهم بأسرع الوسائل.

ونسى غردون أنه صاحب الضربة القاضية التى قصمت أظهر الإدارة المصرية فى السودان فلا شك أنه ومعاونيه قد قوضوا دعائم هذه الحكومة إن لم يكن بفكرة نشر الثورة العامة، فعلى الأقل بالتمهيد لإثبات عجز مصر عن حكم تلك الأقطار، مما يهيئ الفرصة لدخول السودان فى حكم الأوربيين وبصفة خاصة الإنجليز.

وتتضح عملية تقويض نظام الحكم فى عدة مظاهر: فالحاكم العام رجل إنجليزى يحرض الناس ضد الحكومة التى عينته ويحقر من شأنها بإذلال كبار رجال الجيش والحكومة مهما ارتفع قدرهم، فلم يتورع معاونه (مسداليا) الإيطالى مدير عموم دارفور عن عزل وكيله محمد بك عزمى وإرساله إلى القاهرة بالأغلال(1) وهو أمر يدعو إلى سقوط هيبة الحاكم.

ثم عمد فى الوقت نفسه إلى فصل الإ٠رة المالية عن الحكومة المصرية فصلاً تاماً وانشاء وزارة خاصة للمالية، وأصبحت الإدارة كلها فى أيدى السودانيين وباتت من نصيبهم معظم الوظائف المدنية والعسكرية، وفرق النياشين والرتب على الموظفين منهم والتجار حتى شعر الناس أنهم ليسوا أقل قدراً من سادتهم فبدأوا شيئاً فشيئاً يتخذون إزاء الحكومة موقفاً يتسم

(1) Hill, R., Egypt in the Suden London 1959, pp. 150 - 151.

بالتحدى[١].

بل إنا لنلمس فى لغة غردون ومنشوراته تحريضاً وتفرقه بين شخص وأعمال الحكومة الشرعية كأنما هو المصلح العادل الذى يأسف للأوامر الصادرة إليه وإن كان لا يملك إغفالها. فحين رفع الضرائب كان هو والمديرون الأوربيون وعمالهم يبلغون الأهالى أنهم يسيرون فى هذا العمل على مقتضى أوامر خديوى مصر ويسمون تلك الضرائب بحقوق الخديوى[٢].

وبالإضافة إلى تعسفه ورجاله فى تنفيذ سياسة إلغاء الرق، نجد أنهم قد تهاونوا فى إحترام شعور الأهالى الدينى وعاداتهم واعتدوا على التقاليد الإسلامية اعتداء منكراً.

وهكذا حين وصل (محمد رؤوف) خليفة غردون إلى الخرطوم فى مارس ١٢٩٧هـ - ١٨٨٠م وجد السودان يغلى بمراجل الحقد والثورة.

وكان رؤوف رجلاً وسطاً لا ثورياً ولا رجعياً، ويبدوا أنه قد هاله ذلك التطرف الخطير فى سياسة سلفه الذى قلبت البلاد رأساً على عقب، وتركها والناس قد استبد بهم الغضب والاضطراب، وفى نفس الوقت بدأت الصحافة الأوربية والبريطانية تنشر مقالات ضد الحاكم المصرى الجديد تتهمه فيها بتقويض عمل غردون فى القضاء على تجارة الرقيق.

واحتج رؤوف على هذه الحملات وصفها بأنها غير عادلة وغير صحيحة، ودافع عن إدارته ووجه النقد لإدارة غردون.

وبادر بتقديم أعوان غردون من الأوربيين وهما جسى Gessi ومسداليا للمحاكمة أمام محكمة الخرطوم والأول بتهمة ترك مركزه فى بحر الغزال بدون إذن، وتسببه فى هلاك أعداد كبيرة من الجنود فى أحد السدود، والثانى لأنه عزل وكيل مديريته وأرسله مكبلاً بالأغلال إلى القاهرة وصدر الحكم ضدهما فى ١٢٩٧هـ - ١٨٨٠م بعزلهما من وظيفتهما.

ولم تلبث الأمور أن تعقدت حين تخيرت الحكومة الخديوية هذا الوقت بالذات (أى قبل أن يعلن محمد أحمد من جزيرة (آبا) تحديه للحكومة ببضعة

. (1) Sabry: L'empire Egyptienne Sous Ismail, Paris 1933, p. 524

(٢) محمد فؤاد شكري: الحكم المصري في السودن، القاهرة، ١٩٤٧، ص٢٢٨.

شهور) لكي تعيد تنظيم الإدارة المصرية في السودان، فجعلت فروعها مسئولة أمام الوزارات المقابلة لها في القاهرة ثم سلخت من رؤوف محافظتي (سواكن) و(مصوع)، لتشرف القاهرة على كل منها مباشرة، وفي عام ١٢٩٨ هـ الموافق ٣٠ نوفمبر ١٨٨١م صدر قرار جمع بين محافظتي مصوع وسواكن ومنطقة كبرن والقلابات في حكمدارية منفصلة تحت حكم علاء الدين باشا.

ولم يمض على رؤوف في الحكومة أكثر من بضعة شهور إلا وقامت (الثورة العرابية) في مصر؛ وبذلك وجد نفسه دون أي إرشاد أو نصح أو توجيه من حكومة القاهرة، وكان التوفير هو الطابع الذي تميزت به سياسة الحكومة وقتئذ، فعمد رؤوف إلى تسريح عدة تشكيلات عسكرية وبذلك خلق أزمة حادة من البطالة، ولم يدر بخلده أن هؤلاء الجنود المسرحين يمكن أن ينضموا إلى صفوف الساخطين على الحكومة.

وكان إنشاء وزارة لشئون السودان وملحقاته ١٢٩٩هـ - ١٨٨٢م كفيلاً بتصحيح الأوضاع وتحسين الأحوال، ولكن ما إن بدأ الاحتلال البريطاني حتى ألغى هذه الوزارة. ونقل سلطاتها إلى إدارة فرعية تبع مكتب رئيس الوزارة بمقتضى الأمر الصادر في ١٣٠٠ هـ الموافق ٢٠ يناير ١٨٨٣م(١).

ولكن كيف قامت ثورة محمد أحمد؟ وما السبيل إلى توحيد كلمة الجماعات والقبائل للثورة ضد الحكم المصري؟

أمر غردون بإخلاء المناطق الواقعة جنوبي الطريق بين (دارا) و (الأبيض) لمنع تهريب السلاح والذخيرة إلى سليمان الزبير والقبائل النهرية. أضف إلى ذلك أن القبائل الزنجية في الجنوب وقبائل البجه في الشمال الشرقي وقفت بمعزل عن هذا التنافس القبلي، فهي لا تعرف اللغة العربية، ولها ظروف واتجاهات تختلف عن الظروف والاتجاهات التي تعيش فيها القبائل العربية فلم تتأثر كثيراً بالحكم المصري(٢).

والمعروف أن المزارعين في الجزيرة لم ينزل بهم ظلم شديد، يدفعهم إلى الثورة كما أنهم كانوا يدينون بالولاء لشيوخ الطرق الدينية، حقيقة أنهم

(١) مكي شبيكة: السودان في قرن، القاهرة ١٩٤٧م، ص١٤٠.
(2) HILL, R, OP. CIT., PP. 149.

أنضموا إلى محمد أحمد فيما بعد ولكن كان شأنهم فى ذلك شأن باقى أهالى السودان.

إذن كيف يمكن أن نجد تفسيراً لقيام الثورة؟

من المقطوع به أن محمد أحمد لم ينزل به أو بأهله أى أذى أو ضرر يسبب له الرغبة فى الخروج على سلطة الحكومة كما حدث لعثمان دقنه حيث صودرت أمواله وتجارته بسبب الاتجار فى الرقيق، وبذلك اكتسبت الحكومة ألد أعدائها فى السودان الشرقى بل إن التحريض ضد محمد أتى من جانب شيخ منافس له فى الطريقة السمانية وهو شيخه السابق محمد شريف نور الدايم.

ولما التجأ محمد أحمد إلى جزيرة آبا ليحيا حياة الزهد وانضم حوله المؤيدون، كما يحدث عادة فى كل أنحاء السودان، وهم أفراد ليسوا هاربين من جهة العدالة مثلا، أو من ظلم نزل بهم، إنما اجتمعوا حول شخصية اعتقدوا فيها الخير والصلاح والورع والتقوى.

إذاً ما الذى دعا الجماعات إلى الانضمام إليه حين خرج على الحكومة وهى كما رأينا لا نعرف سبباً يدفعها – أى الجماعات – إلى التخلص من أية حالة نزلت بها إليهم إلا جماعات تجار الرقيق وهؤلاء ليسوا كل الشعب السودانى؟

مع أنه لنجاح أية حركة لابد أن يكون هناك شعوراً عاماً بالسخط مرده أسباب معينه للشكوى لا تقتصر على طبقة أو جماعة معينه، بل ينبغى أن يسود هذا الشهور ليشمل المجتمع كله.

وهذا السبب وحده لا يكفى لقيام الثورة، بل لابد وأن يكون هذا الشعور العام مصحوباً بإدراك مدى الضعف المادى والمعنوى للحكومة القائمة مما يمنعها من الإقدام على سحق هذه الثورة فى بدايتها[1].

فهل ينطبق ذلك على الاداره المصرية فى ذلك الوقت؟ من المعتقد أنه كان فى وسع الإدارة أن تواجه الموقف لولا ما حدث من تقويض أركانها على يد الموظفين الأجانب وهى قد سبق لها أن واجهت صعوبات كبيرة بل وأكبر من ثورة محمد أحمد فى بدايتها أكانت من جانب الأحباشى، أو من جانب

(1) Holt, The Mahdist State in the Sudan, Oxford, 1958, p. 24.

جنود متمردين – إنما الضربة القاصمة التى وجهت للإدارة هى التى سددها غردون ورجاله من الموظفين الأوربيين.

ويرى بعض المؤرخين أن مجرد التفكير فى أن مصر، إن لم تغل يدها الأزمة المالية وثورتها الوطنية والاحتلال البريطانى، كان فى وسعها الاحتفاظ بالسودان فى وجه العسكرية المهدية، إنما هو مضيعة للوقت(١).

ومن الصعب أن نقبل هذا الرأى، إذ من الجائز جداً أنه لو حدثت الثورة فى ظروف أخرى لكان لها شأن آخر، فقد كان فى وسع الإدارة أن تعتمد على مصر وتأييد مصر، ولكن أنى لها هذا التأييد وقتذك، ومصرذاتها تعانى من أرتباك الأمور فيها بل وقبل الاحتلال كانت حكومة الخديوى إسماعيل فى أواخر أيامه تعانى من التهديدات المتواصله، والتدخل الأوربى المستمر فى شئونها المالية والداخلية فيما يتصل بالإدارة والحكم النيابى، فالأفكار حينئذ كانت مبلبله والحكومة المصرية تكاد تكون مشلوله ثم عزل إسماعيل، وحل محلة خديوى على جانب كبير من الضعف، فحكومة توفيق لا تستطيع أن تمنح السودان السياسة القوية الواضحة أو الموارد اللازمة.

ثم جاء الإحتلال الذى أدعى فى أول الأمر أن السودان أمر لا يعنيه فى شئ، رغم أنه كان يملى إرادته على الحكومة فى كل شئ، وفى نفس الوقت منع مصر أن ترسل جيوشاً جديدة، ولم يسمح لها بالموارد المالية اللازمة، ثم وقف عقبة فى طريق محاولة الاستعانة بالدولة العثمانية للقضاء على الثورة.

يمكن أن نقول أن الاحتلال قد شل يد الحكومة وجعلها عاجزة عن التصرف وهذا التعجيز لم يتخذ شكل المنع فى البداية، إنما هو سمح للحكومة بالعمل مع فرض قيود شديدة، فأرسلت حملات متفرقة كحملة الشلالى وحملة هيكسى من فلول الجيش العرابى القديم، وتم جمع أنفاره بطريق القهر، وهم على درجة كبيرة من سوء الحالة المعنوية لا يشعرون نحو محمد أحمد أو اتباعه بأية كراهية تدفعهم للقتال، بل لعلهم كانوا من المعجبين بدعوته، وكان من الطبيعى أن تنتهى هذه الحملات بالفشل، والفشل معناه انتصار لمحمد أحمد، وكل انتصار إنما هو تمهيد لانتصار أكبر لأن الثورات إذا نجحت فى بداية الأمر سارت فى طريق النجاح إلى النهاية، أما الفشل فهو

---

(1) Hill. R., op., Cit., p 165.

كفيل بوأدها فى المهد.

وبعد نجاح محمد أحمد، تجمع الناس من حوله يقبلون على دعوته، وتم ذلك طوعاً.

ففي حديث لأحد دعاة محمد أحمد فى ستار وهو الشيخ المضوى عبد الرحمن مع المؤرخ نعوم شقير فى عام ١٣٠٧هـ الموافق ١٨٩٠م، أنه رأى من محمد أحمد أموراً جعلته يرتاب فى أمره، ولكن بعد انتصاره على هيكسى فى شيكان لم يسعه إلا القيام بنصرته(١).

وكان من الجائز ألا يتم تجمع الناس حول راية محمد أحمد لولا قرار إخلاء السودان الذى فرضه الاحتلال على مصر فرضاً، ولعل هذه السياسة اسدت إلى الثورة خدمة لم يكن فى وسع محمد أحمد ذاته أن يسديها لها. إذ لما أذيع قرار الإخلاء لم يكن محمد أحمد قد سيطر على السودان كله.

والجماعات والقبائل بعضها قد يفضل أن يخضع لحكومة على أن يحكمه الدناقله أو البقارة مثلاً، ولكن كيف يبقون على ولائهم لحكومة تركتهم وشأنهم؟ فكان لابد لهؤلاء وأولئك أن يدبروا أمر مستقبلهم وعلاقاتهم بالقوة الجديدة وأن يظهروا ولاءهم وتبعيتهم لها.

وهناك مسألة أخرى سهلت لقبول دعوة محمد أحمد، فالسودانى العادى إذا قارن الحكومة القديمة بالحكومة الجديدة، لم يكن من الصعب عليه أن يختار الثانية، من الجائز أن الحكومة القديمة كانت تمثل له وحدة قوميه ونظام وتقدم وحضارة وآمن واستقرار، وهذا كله إن لم يكرهه فهو لا يتحمس من أجله الحماس الذى يدفعه للذود عنه، إنما إذا قارن ذلك كله بما يدعوه محمد أحمد إليه،فهو يفتح أمامه أبواب الجنة على مصراعيها إذ سقط شهيداً فى الجهاد، ويضع عنه الجزية التى لا تفرض إلا على غير المسلمين ويكفى هذا المجال لكى يفضل الناس راية الحرب.

ووجد محمد أحمد تأييدً لدعوته وتعضيداً لها فى نوع الحياة التى كان يحياها كبار الموظفين فى ذلك العهد ومعظمهم من الأتراك فكانت حياة الباشوات أقرب للغربيين منها إلى أهل البلاد وهم لا يتكلمون إلا اللغة التركية حتى أضحى لفظ (تركى) مرادفاً لفظ (كافر)، هذا فضلاً عن أن الحكومة

---

(١) نعوم شقير: تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته، القاهرة ١٩٠٣، ج ٣ ص١٤٦ - ١٤٧.

فى الستين عاماً التى سبقت الثورة لم تكن تمثل للسودانى الفكرة الدينية، بل كانت رمزاً لحضارة الأجانب من غير المسلمين الذين فتحت البلاد لهم واسندت إليهم مقاليد الحكم.، وسمحت للمصريين منهم بالعمل وسط المسلمين.

وقد عزا المؤرخ شقير الثورة إلى:

أولاً: العنف والقهر والفتك بالناس، الذى صاحب الفتح المصرى على يد محمد الدفتردار.

ثانياً: الإشتطاط فى جباية الضرائب.

ثالثاً: منع الاتجار بالرقيق.

رابعاً: محاباة الحكومة لقبيلة الشايقيه والطريقة الختميه(١).

وقد استعرض (هولت) هذه الأسباب فقال أنه من المسلم به أنها كلها كانت أسباباً للسخط زادت من ضيق السودانيين بحكومة أجنبية، ومع ذلك فليست كلها أسباباً لثورة فإن رد الفعل عند السوادنيين بالنسبة للسببين الأول والثانى قد ذكره شقير نفسه.

فبالنسبة للسبب الأول، نعرف أن الملك صاحب شندى فر إلى حدود الحبشه قبل أن يحل به انتقام الدفتردار، واقام لنفسه مملكه ظلت تناوئ الحكم المصرى طيلة خمسين عاماً.

وبالنسبة للسبب الثانى، كان الأهالى إذا ما اشتدت بهم وطأة الضرائب، لجأوا إلى أطراف البلاد، أما السبب الرابع فهو إنعدام الكياسة واللياقة فى الإدارة، ولو أنه فى الحقيقة يعد تطبيقاً ناجحاً لحد ما لمبدأ (فرق تسد) ومع ذلك فهو لا يمكن أن يكن من الأسباب الأولية للثورة.

بقيت محاولات الحكومة المصرية للقضاء على تجارة الرق وهى سبب مباشر للسخط شمل أثره كل طبقات المجتمع وكل أركان البلاد(٢).

ويذهب بعض المؤرخين إلى أن السبب الحقيقى للثورة من العمق بحيث يتعدى من الأمور السطحية سواء فى السياسة أو فى الحرب وأن الفشل فى السودان لا يعزى إلى نظام الحكم المصرى بقدر ما يعزى إلى القائمين على

---

(١) شقير ج ٣ ص١٠٩ - ١١٢.

(2) Holt, op. Cit., pp. 24 - 25.

الحكم انفسهم، فإن أحفاد المغامرين الاشداء الذين قلموا أظافر السوادنيين، كان لجو مصر ومناخها ونيلها أثر كبير فى أن يركنوا إلى الدعه واللين[١]

وهذا القول لا ينطبق على أسرة محمد على وأعوانه وحدهم. بل يتعداهم إلى معظم السلالات الحاكمة التى تعاقبت على حكم مصر منذ أيام الفراعنة.

ومن الصواب أن نقف قليلاً للنظر فى أمر مؤسس الحركة. فقد ولد محمد أحمد فى ٢٧ رجب ١٢٦٠هـ الموافق ١٢ أغسطس ١٨٤٤م فى جزيرة لبب فى مديرية دنقله[٢]، وكان والده عبد الله يعمل فى بناء السفن، فلما ضاق به العيش فى دنقله انتقل بأسرته إلى كررى على مسافة ستة أميال شمالى أم درمان حيث توفى بعد أن خلف أربعة ذكور هم محمد ومحمد أحمد وحامد وعبد الله وإبنة واحدة هى نور الشام ولم تكن صناعة السفن لتستهوى محمد أحمد منذ صغره، ففضل أن يلحق بالفقهاء، فدرس القرآن والفقه على الشيخ الأمين الصويلح فى مسجد ودعيسى بالجزيرة ثم فى بربر على الشيخ محمد الذكر عبد الله خوجلى الذى أطلق عليه محمد أحمد فيما بعد محمد الخير واشتهر بين اقرانه بالتقوى والزهد، وبعد أن أتم دارسته على محمد الخير مالت نفسه إلى الإنضمام فى إحدى الطرق، فرحل وهو فى السابعة عشرة إلى الشيخ محمد شريف نور الدايم حفيد الشيخ أحمد الطيب البشير مؤسسة الطريقة السمانية فى السودان، وأقام عنده سبع سنوات سلك فيها طريق المريدين، وأذن له شيخه فى نهايتها بالذهاب حيث يشاء وأعطاه العهود، فذهب إلى الخرطوم وتزوج بإبنة عمه أحمد شرفى، ثم لم يلبث أن رحل مع أخوته بعد ثلاثة أعوام سنة ١٢٨٧هـ الموافق ١٨٧٠م إلى جزيرة آبا حيث شيد فيها مسجدا وخلوة للتدريس. فاجتمع عليه سكان كل الجزيرة من قبيلتى دغيم وكنانه ومن بينهم على بن محمد حلو (الخليفة الثانى بعد عبد الله التعايشى).

وطبقاً لرواية الضابط (كازاتى) الذى عمل فى المديرية الاستوائية أيام

---

(1) Hill. R, op. Cit., pp. 165 - 6.

(٢) عبد الرحمن الرافعي: مصر والسودان في أوائل عهد الاحتلال - الطبعة الثانية القاهرة ١٩٤٨ ص٩٢ - ٩٣، وذلك نقلاً عن خطاب من السيد عبد الرحمن المهدي وهذا التاريخ يختلف عن شقير ج٣ ص١١٤ إذ جاء فيه أن محمد أحمد ولد في ١٢٥٨هـ (١٨٤٣).

(أمين باشا) أن رئيس الحسابات في المديرية أبلغه أنه وآخرين زاروا محمد أحمد في آبا وكانوا وقتئذ (فبراير ١٨٧٠م) في حمله بيكر المتجهة إلى أعالي النيل، وعلى ذلك تكون شهره محمد أحمد قد ذاعت قبل استقراره في آبا(١).

ولم يمض إلا وقت قصير حتى ذاع صيته، وكثر أتباعه ومؤيدوه. وكان شيخه محمد شريف قد انتقل إلى القادريه على النيل الأبيض بالقرب من جبل الأولياء، ولم يلبث أن دب الجفاء بينهما.

وقد قابل المؤرخ نعوم شقير الشيخ محمد شريف بعد سقوط أم درمان، فأبلغه الشيخ أنه عرض عليه محمد أحمد أن يكون وزيراً له ومستشاراً في عام ١٢٩٥هـ الموافق ١٨٧٨م. وقال أنه قد عقد مجلساً من القضاء والأعيان في آبا، أمر فيه محمد أحمد بالرجوع عن الثورة فخرج من المجلس لمشاورة أصحابه ولم يرجع، فنفاه من الطريقة(٢).

ومن الجائز أن محمد شريف الذى بقي في السودان طوال عهد الحركة، كان يقصد من وراء هذه الرواية استمالة السلطات الأنجلو مصرية(٣).

أما أنصار محمد أحمد ينكرون هذه الرواية، ويعزون سبب الخلاف إلى أن محمد أحمد انكر على شيخه بعض الأمور التي تتنافى مع الدين، إذ كان يقبل النساء في حضرته ويسمح لهن بتقبيل يده، ولما احتفل الشيخ بختان أولاده، أذن لتلاميذه بالرقص والغناء فجاهر محمد أحمد بأن ذلك مخالف للشريعة وأنه ليس في وسع أحد أن يجيزه حتى شيخ الطريقة نفسه، فساء ذلك الشيخ وفصله من الطريقة(٤).

وفي ذلك الوقت كان يعيش بالقرب من المسلميه على النيل الأزرق الشيخ القرشي ود الزين، وقد أخذ الطريقة السمانية رأسا عن مؤسسها الشيخ

---

(1) Holt. op. cit., p. 38.

(٢) شقير ج ٣ ص ١١٦.

(٣) ليس هناك دليل على صحة رواية الشيخ محمد شريف من أن محمد أحمد أعلن أنه المهدى في ١٨٧٨م فقد أجمعت المصادر أن ذلك الأعلان تم في شعبان ١٢٩٨هـ الموافق مايو – يونيو ١٨٨١م ولم يشذ عنها سوى رواية الشيخ أضف إلى ذلك كله أن اجتماع مثل هذا المجلس من القضاة والأعيان في جزيرة آبا كان لابد وأن يلفت نظر السلطات.
انظر: Holt. Cit., p. 39.

(4) Slatin, fire and sword in the Sudan: London 1896, pp. 124, Shibcika. Shibeika. M., British policy in the Sudan London 1952, pp. 21 - 22. Theobald, p. 28, Holt, op. cit., pp. 39 - 40.

الطيب، وكان بينه وبين محمد شريف مناظره شديده، فالتجأ إليه محمد أحمد وجدد عليه العهد، واذاع محمد أنه انفصل عن شيخه لأنه خالف الشريعة والسنة، وبذلك ذاع صيته فى السودان بالتقشف والزهد والغيرة من أجل الدين.

وكان من عادته أن يخرج مع بعض أصحابه لدعوة الناس وهدايتهم فجال البلاد فيما بين دنقله وسنار وكردفان، حيث لمس بنفسه شدة السخط على الحكومة، ورغبة الناس فى الخلاص منها، واستمع إلى الناس وهم يحدثونه عن الضرائب التى اثقلت كاهلهم وعن فساد الموظفين وشراسة (الباشبوزق) وعن تحريم تجارة الرقيق على يد المديرين الأوربيين الذين بعثت بهم القاهرة[1].

وقيل أن محمد أحمد خلال زيارته لكردفان، عمل على الاتصال بالأعيان وكبار التجار فى الأبيض ومنهم الياس باشا كان مديراً للأبيض سنة ١٢٩٥هـ الموافق ١٨٧٨م، وكان وكيله عبد الرحمن بك. وكانت هناك أحقاد وضغائن شخصية بين الياس باشا وأحمد بك دفع الله الجعلى من أعيان التجار. ولما عزل الياس باشا بسبب ما قيل عن اشتراكه سراً فى حركة الزبير، خلفه محمد سعيد باشا وهو الذى تحيز لأحمد بك دفع الله خصم الياس باشا الذى اشتد حنقه عليهما وبات على استعداد لأن يؤيد أيه مؤامرة تتيح له استعادة مركزه القديم، فكان من الطبيعى أن يتصل محمد أحمد بزعماء المعارضة فى الأبيض ومن بين هؤلاء الياس باشا نفسه ووكيله السابق عبد الرحمن، كما اتصل أيضاً بالتاجر الجعلى والشيخ ود إسماعيل شيخ قبيلة الجوامعة.

وقد بقى محمد أحمد فى آبا إلى أن توفى الشيخ القرشى فى آواخر ١٢٩٧هـ الموافق ١٨٨٠م فخرج مع تلاميذه إلى الخلاويين[2].

وفى هذه الأثناء وقت حادثه هامة كان لها أثر كبير فى تاريخ الثورة إذ وفد على محمد أحمد من الغرب رجل يدعى (عبد الله بن محمد)، إلتمس الأذن له بالأنخراط فى سلك الطريقة السمانية، وقد كتب له فيما بعد أن

---

(١) شقير: نفس المصدر ج ٣ ص ١١٩ - ١٢٠ أيضا:
Dcherain. H., Le Soudan perdu et Reconquis. Hestoire de la Nation Egyptienne, Tomevi paris 1940, p. 341.
(2) Slatien, op. cit., p. 126: Holt, op. Cit, pp. 41 - 42.

يصبح مستشار محمد أحمد وناصحه ووضع ثقته فيه بل وخليفته من بعده، وسوف تكون نهايته بمثابة الفصل الختامى فى مأساة الحركة فى السودان[١].

وعبد الله هذا من قبيلة التعايشه من فرع الجباراب من بطن يقال له أبو صرة[٢]. من المناطق الواقعة إلى الغرب من دارفور، وفى طريقة إلى الحجاز نزل بلاد التعايشة وتزوج إمرأة منهم، فولدت له محمدا المعروف باسم (تورشين) أى الثور وهو والد عبد الله وعم الأمير محمود الذى أسره كتشتر فى موقعة العطبرة.

وكان الناس يقصدون محمد التماسا لشفاء، فقد اشتهر بالتقوى، وقيل أن زوجته (أم نعيم) التى ولدت له عبد الله، هى التى كان يقصدها الناس للرقيه، كما قيل أنه كان يشتغل بتعليم الصبيه وهى حرفة اتقنها فى ذلك الوقت، وصارت القبيله لا تقدم على غزوة إلا بمشورته. وكان لعبد الله ثلاثة أخوه هم يعقوب والسنوسى (شقيقه من أمه) وهارون (شقيقه من أبيه)[٣].

ويذكر لنا شقير اعتماداً على رواية الزبير، أنه لما كبر توشين قام ابنه عبد الله مقامه، فلما نشبت الحرب بين الزبير وعرب الرزيقات ١٢٩٠هـ الموافق يوليو / اغسطس ١٨٧٣م استخدمته القبيلة ليقرأ لها الأسماء فى خلوته لتقبض على سلاح الزبير، فلا يطلق ناره فى الحرب، ولما وقع عبد الله أسيراً فى يد الزبير أمر بقتله، لولا أن اعترض على ذلك العلماء بحجة أنه لا يتفق مع الدين.

ويبدو أن (عبد الله) أراد أن يظهر امتنانه، فاتصل بالزبير سراً، وهو فى داره، وأسر إليه أنه رأى فى الحلم أنه المهدى المنتظر، فرد عليه الزبير بأنه ليس بالمهدى وأنه قدم لفتح الطريق أمام التجارة[٤] وإن صحت هذه الرواية، فهى

(١) شقير ج ٣ ص١٥٥.

(٢) ورد اسمه (بعلي) ابراهيم فوزي: السودان بين غردون وكتشنر القاهرة ١٩٠٢ ج ٢ ص٧٣، ويبدو أن ابنه آدم هو جد الخليفة طبقاً للوثائق المهدية انظر: الخليفة إلي محمد شيخ كرقساوي ٦ جماد آخر ١٣٠٤ دفتر صادر الخليفة رقم ١١ ص١٣٤ وثيقة ٣٨٤.

(٣) جاء في Salatinop cit p. 127 خطأ ونقل عنه الفروخ الفرنسي Dujarric G. L'Etat mahdiste du Soudan, paris 1901, p. 183. أن لعبد الله أربعة أخوة هم يعقوب والسماني ويوسف وهارون ويبدو أن سلاطين أعطي اسم لهارون والسماني والسنوسي وقال أيضا أنه كان لعبد الله شقيقة تدعي فاطمة: انظر شقير ج ٣ ص٧١ وأيضا: Holt, op. cit., p. 43.

(٤) شقير ج ٣ ص٧١ وأن كان البعض مثل: Cochеris, J. Situation internationale de L'egypte et du Soudan, paris, 1903, p. 330 يري أنه من المستبعد أن عبد الله وقع في أسر الزبير لأن هذا الادعاء لم تثبت صحته.

تحمل في طياتها دلالة كبيرة تشير إلى أن الأفكار كانت مهيأة لقبول فكرة المهدى، أو على الأقل كان هناك لغط يدور حول ظهور المهدى. وذلك قبل أن يتصل عبد الله بمحمد أحمد أو يعلم بأمره. فالاعتقاد السائد وقتئذ حول المهدى وظهوره يجد سنداً له في الحديث الشريف الذى رواه أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: يبعث الله لهذه الأمة كل مائة سنة من يجدد لها دينها. ولما كان القرن الثالث عشر الهجرى قد أوشك على الأنصرام، بات الناس يترقبون ظهور المهدى بين آونة وأخرى.

فلما كانت ثورة (هارون) في دارفور، عول عبد الله على السفر إلى الحجاز مع أبيه وإخوته بعد أن سدت في وجوههم سبل الرزق، بينما يرى البعض أنه لم يكن على وفاق مع أهله، ففضل السفر إلى مكة[١].

مهما يكن من أمر فإن أسرته انتقلت بطريق دار الحمر والأبيض إلى دار الجمع[٢] بكردفان فنزلوا عند شيخها عساكر أبو علام، وتوفى محمد (تورشين) وكان قبل وفاته قد أوصى عبد الله بمواصلة السفر إلى الحجاز وعدم العودة إلى بلده في دارفورد مرة أخرى[٣] وقيل انه قبل وفاته أيضا تنبأ لابنه بقرب ظهور المهدى، وأمره بالخروج للبحث عنه والاتصال به.

ومن السهل اختلاق مثل هذه الروايات لتعليل الأحداث التى وقعت فيما بعد فلا والد عبد الله كان يعلم الغيب ولا محمد أحمد كان المهدى المنتظر وروى البعض على لسان الشيخ محمد شريف نور الدايم، ان عبد الله اتصل به وحاول أن يوهم الشيخ أنه المهدى المنتظر، فلم يكن حظه مع الشيخ بأسعد من حظه مع الزبير، فعاد مرة أخرى ولحق بمحمد أحمد في المسلمية[٤].

وكان الطريق أمامه طويلاً شاقاً وهو لا يملك من حطام الدنيا سوى دابة جريحة وقربة ماء وحمل من الغله، وأساء أهل الجزيرة معاملته، وسخروا من مظهره ولهجته الغريبة[٥] مما دفع البعض إلى الاعتقاد بأن كراهية الخليفة

(1) Dujarric, op. Cit., p. 184.

(٢) وردت خطأ (دارقمر) في Slati, ip. Cit., p. 128 ونقل عنه هذا الخطأ في Dujarric, op. Cit. p. 185 إذا المعروف أن قبيله (قمر) تعيش في شمال دارفور.

(3) Dujarric, op. cit., p. 185.

(٤) إبراهيم فوزي: نفس المصدر ج ١ ص٧٥.

(5) Slatin, op. Cit., p. 129, Dujarric, op. Cit., p. 186.

لقبائل النهر وهو في سطوته، ترجع إلى هذه المعاملة السيئة التى لقيها وهو فى طريقه إلى المسلمية[١].

والصواب أن الخلاف بين قبائل الغرب وقبائل النهر أمر قديم، فأولاد البلد (قبائل النهر) اتصلوا بالحضارة الأجنبية بينما ظلت قبائل الغرب على حالتها الأولى من البداوة، وسوف يتبلور هذا الخلاف فمن عهد الخليفة حين تتسلم قبائل الغرب مقاليد السلطة.

ولا بأس من أن نشير هنا إلى أن اتصال عبد الله بمحمد أحمد كان من العوامل لحاسمة فى أن يعلن محمد أحمد مهديته، فإن صح أن عبد الله كان يبحث عن المهدى ووجد بغيته في محمد أحمد بعد فشل مع الزبير والشيخ محمد شريف فقيل أنه لما قابل محمد أحمد، أدرك لأول وهله أن هذا هو الرجل المنتظر[٢] وكان عبد الله صاحب دهاء وحيلة فحين وقع بصره عليه خر مغشياً عليه وقال: نظرت أنوار المهدية على وجهه فصعقت من شدة تأثيرها على حواسي. وسرعان ما انتظم فى الطريقة القرشية وقد اعتاد أن يجلس أمام محمد أحمد جاثياً على ركبتيه منكسا رأسه إلى الأرض، وكان يزعم أنه لم يقع بصره أبداً على وجه المهدى إلا وازدادت توثقاً صلته به.

وفى الواقع يجوز لنا أن نقول أن أحدهما يكمل الأخر، فمحمد أحمد رجل دين وورع أما عبد الله فهو أشد بساطة ولكن أكثر قدرة على الإدارة والتنظيم، محمد أحمد يصل إلى ما يرمى إليه بطريق سحر اجتذاب الاتباع باللطف واللين، أما عبد الله فكان رجل حكم وأوامر صارمه. ومع ذلك محمد أحمد كان أعظم شخصية، ولم يكن خيالياً كما يحلو للبعض أن يصوره، لأنه مثال الرجل الذى يبدأ الدعوة ويضع المبادئ ويترك لعبد الله – وهو الأداة العملية – مهمة تنفيذ هذه المبادئ ولا أرى بأسا أن أشير إلى أن ايمان رجل كعبد الله بمحمد أحمد كان عاملاً حاسماً فى نشأة الحركة، لأن الداعى إن لم يجد من يؤمن به ويصدق دعوته، دون أن يداخله أدنى شك فيها، فقد الثقة في نفسه أضف إلى ذلك أن عبد الله وفد من الغرب الذى لا يعرف عنه محمد أحمد شيئاً فهو قد قضى حياته متنقلاً بين دنقله والخرطوم

(1) Holt, op. Cit., p. 44.
(2) Slatin, op. Cit., p. 131.

والجزيرة، فعالم الغرب عالم آخر فى ظروفه وبيئته والجماعات التى تعيش فيه، ولا شك أن عبد الله نقل إلى محمد أحمد صورة من عالم آخر يمكن الاتصال به، وكان هذا - فيما يعتقد - السبب الذى من أجله لجأ المهدى إلى الغرب لما حاربته الحكومة - وليس معنى ذلك أن عبد الله كان من زعماء الغرب المعروفين. فهو من بيت رجل فقيه متواضع قليل الثراء، إنما أهميته فى الدعوة تعزى إلى أنه نقل لمحمد أحمد صورة من استعداد الغرب لتلقى دعوة جديدة[١] وهو استعداد يزيد ولا شك عن استعداد القبائل والحواضر النيلية التى اتصلت بالحضارة.

وبعد أن تم محمد أحمد وتلاميذه بناء القبه فوق ضريح الشيخ القرشى عادوا إى جزيرة آبا حيث مرض عبد الله بالدوسنتاريا، ودخل عليه محمد أحمد الكوخ ذات ليلة وقدم له (المديده) وهى مزيج من الدقيق والزبد والماء وقال له (اشرب تشفى) وشرب عبد الله وشفى لأن المهدى - حسب قول عبد الله فيما بعد لسلاطين - لا يكذب أبداً[٢].

وفى آبا أعلن محمد أحمد أنه المهدى المنتظر فى ربيع الثانى ١٢٩٨هـ الموافق مارس ١٨٨١م وقد أسرها فى أول الأمر إلى عبد الله ثم إلى تلاميذه المقربين وخرج محمد أحمد إلى كردفان للمرة الثانية ويبدو إن ذلك تم بناء على نصيحة عبد الله لاستطلاع رأى الناس سراً فى دعوته ولكى يلمس عن كثب رد الفعل الذى يمكن أن تثيره هذه الدعوة فضلاً عن استطلاع المناطق النائية نوعاً والتى يمكن أن تنمو فيها الحركة بحيث لا تتعرض للأعمال العسكرية من جانب الحكومة، ودراسة حالة القبائل القوية المقاتلة فى الغرب ومدى قابليتها للترحيب به وبدعوته ووصل محمد أحمد إلى دار الجمع حيث قام أخوة عبد الله بنشر الدعوة له[٣].

وزار أيضاً الأبيض واتصل بشيوخ القبائل والطرق الدينية والأعيان وعاد بطريق مملكة تقلى فى جبال النوبا ويبدو أنه منذ ذلك الوقت عقد العزم على أن يكون جبل قدير مركزاً للهجرة فيما بعد.

ولما عاد إلى آبا شرع يدعو الناس سراً فى كتبه، ويرى البعض أنه لو

(1) Dujarric, op. Cit., p. 187
(2) Cocheris, op., Cit., p. 331, Dcherain, op. Cit p. 342.
(3) Dujarric, op. Cit. p. 187: Slatin, op. Cit p. 132: Holt, op. Cit. p. 45.

احتج على المظالم والمفاسد التى كانت سائدة فى ذلك العصر، لما استطاع أن يصل إلى شئ لكنه اعتنق فكرة أنه المهدى الذى أرسلته العناية الإلهية لقيادة الناس وهدايتهم، مما دفع الناس إلى الدخول فى طاعته فاستطاع بذلك أن يكتسح كل ما يقف فى سبيله(١).

وبدأ من ناحية أخرى يستخدم كل ما يشاع عن المهدى وصفاته واسمه والخال على خده الأيمن وجبل ماسة الذى سوف يخرج منه، وطفق يشير إلى هذه العلامات والإشارات فى منشوراته وكتبه لتأييد دعوته ولعله خشى أن يتهمه الناس بالكذب. فحرص فى منشوره إلى أهالى الخرطوم على القول (وجميع ما أخبرتكم به من خلافتى على المهدية الخ، فقد أخبرنى به سيد الوجود صلى اله عليه وسلم، يقظه فى حال الصحة وأنا خال من الموانع الشرعية لابنوم ولا جذب ولا سكر ولا جنون بل متصف بصفات العقل، إتبعوا أثر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأمر فيما أمر به والنهى عما نهى عنه)(٢).

كما اتبع الطريقة التقليدية عند الأولياء السودانيين، فحرص أن يشير فى كتبه ومنشوراته إلى رؤيا النبى والأولياء كدليل حاسم على صدق دعوته (أخبرنى سيد الوجود صلى الله عليه وسلم بأنى المهدى المنتظر)(٣).

وقال فى بعض كتبه (وقد أمرنى سيد الوجود بمكاتبة المسلمين ودعوتهم إلى الهجرة معنا إلى محل يكون فيه قوام الدين وإصلاح أمر الدارين... فلازم تحضروا معنا فى رمضان ١٢٩٨هـ ولا تتخلفوا فيحل بكم الخسران فى الدارين(٤).

ويرى البعض أن اختياره لشهر رمضان بالذات يدل على أن المهدى كان يتبع خطة مدروسة، فشهر رمضان ١٢٩٨هـ يقابله شهر أغسطس ١٨٨١م، وهو شهر الأمطار فى السودان، فيصبح السفر بالبر أو بالنيل أمراً متعذراً فضلاً عن أن شهر الصوم يقل فيه العمل ويشتد التراخى بين الموظفين حتى يكون من الصعب على الإدارة فى الخرطوم، إذا حدث أن وشى الوشاة بالمهدى، أن تقدم على إجراءات مضادة فى الوقت المناسب(٥).

(1) Trimingham, op. Cit., p. 151.

(٢) شقير ج ٣ ص ١٢٢ - ١٢٣. (٣) شقير ج ٣ ص١٢٢.

(٤) نفس المصدر السابق ج ٣ ص١٢١.

(5) Dcherain, op. Cit., p. 342, Holt, op. Cit., pp. 47 - 48.

ونسى صاحب هذا الرأى أنه لا شهر الصوم ولا شهر الأمطار كان لهما أدنى أثر على إجراءات الحكومة بدليل أن جنود الحكومة وصلوا إلى آبا فى رمضان الموافق ١٢ أغسطس.

وقيل أن الحكومة أهملت أمره فى البداية، ولكن شيخه القديم محمد شريف أثار عليه الخواطر، فطلب رؤوف باشا من محمد أحمد الحضور، فلما رفض، عول رؤوف على العمل بسرعة فسير إليه حمله بقيادة محمد أبو السعود وكانت القيادة بالغة السوء، ولم تكن لها خطه مدروسة وانقسمت الحملة إلى قسمين كل منهما يطمع فى المكافأة المخصصة للقبض على المهدى، فلما نزلت بالجزيرة تخبطت على غير هدى فحمل عليها المهديون وافنوها عن آخرها، واستولوا على مهماتها، وبدأ هذا النصر كأنه من المسائل الخارقة للعادة فازداد ايمان الناس به إلا أنه أدرك أن بقاءه فى آبا بعد ذلك بات مستحيلاً لأن الحكومة لن تسكت عليه، فعول على الهجرة إلى كردفان[١].

ومما يلفت النظر أنه كان يتشبه كثيراً بالرسول، وهو تشبه قد يكون فيه شئ من الغرور ولكنه مبنى على أسباب حكيمة، ففى البداية كانت الدعوة سرية واتصل فيها بجماعات من الناس، ثم التعبد الأنفرادى والهجرة إلى كردفان فيها شبه وتقليد بهجرة النبى إلى المدينة، وللهجرتين اهمية كبيرة، فالرسول قبل الهجرة. كان له اتصال بأهل المدينة الذين بايعوه، ومن المدينة بدأت حركة نشر الإسلام، وبالمثل عمد محمد أحمد قبل الهجرة أن يقيم لنفسه عدة اتصالات بالأعيان والشيوخ (شيوخ القبائل)، فضلاً عن أنه كان يعلم أن بداوة كردفان وبعدها عن مقر الحكومة مما يسمح له بالبدء فى الدعوة. واختياره للخلفاء[٢] والبيعة وصيغتها[٣]، كان تقليداً له بلاشك تأثير كبير على عقول الناس من البدو البسطاء الذين لم يتصلوا بأسباب الحضارة.

وكان الطريق من جزيرة آبا إلى جبل قدير شاقاً وطويلاً، تبع فيه أنصار المهدى سيراً على الأقدام وخلفهم طابور طويل من النساء والأطفال.

---

(1) Dcherain, op. Cit., p. 342, Holt, op. Cit., pp. 47 - 48.

(٢) وقع اختيار محمد أحمد علي عبد الله ليكون خليفه ومحمد شريف صهر المهدي وقريبه خليفة وترك المركز الثالث الذي يخلف عثمان بن عفان للسيد محمد المهدي السنوسي.

(٣) انظر صيغة البيعة في شقير: ج ٣ ص ١٣٩.

وحاول محمد سعيد مدير الأبيض اللحاق به بناء على تعليمات رؤوف ولكن الأمطار حالت دون ذلك وأخيراً وصل محمد أحمد إلى قدير فى ٧ ذى الحجة ١٢٩٨ هـ الموافق ٣١ اكتوبر ١٨١م وهو واتباعه فى أشد حالات التعب والأرهاق.

وكان جبل قدير يقع على مسافة مائتى كيلو متر شمال غرب فاشودة فعول مدير المديرية راشد بك إن ينال فخر القضاء على هذه الاضطرابات الدينية فجهز - دون أذن من رؤوف أربعمائة من القوات النظامية وألف من الشلك ولم يكن معه من الأوربيين سوى الألمانى (Berghoff) وكان مكلفاً بالتفتيش على القوة المنوط بها مكافحة الرق.

وعلم المهدى بأمر هذه الحملة من عيونه، فاتبع نفس (التكتيك) الذى سار عليه فى آبا هو أن يكمن للقوة ثم يباغتها، وبالفعل نجحت خطته مرة ثانية، وفتك بجيش راشد قبل أن تتاح له فرصة استخدام المدافع والمدافع السريعة فى ١٦ محرم ١٢٩٩هـ الموافق ٩ ديسمبر ١٨٨١م.

وانتشر نبأ هذا الانتصار سريعاً فى البلاد، فازداد تقدير الناس للمهدى المنتظر، وبدأت قبائل البقاره من جماعات الرزيقات والهبابية والتعايشة تفد إليه من دارفور وكردفان[١].

ولم يكن هناك من حديث يدور فى الخرطوم عندئذ سوى ضرورة الانتهاء من أمر مدعى المهدوية هذا، وفى تلك الأثناء استدعى رؤوف فى وقت كانت الأزمة فيه مستحكمة بين الجيش والخديوى فى مصر ثم تفاقمت الأزمة، وبدأ تدخل أجنبى فعلى قوامه أساطيل انجليزية وفرنسية أنتهت بضرب الاسكندرية واحتلالها ثم معركة التل الكبير واحتلال القطر المصرى وحل الجيش العرابى، وهذه الظروف كلها معروفة، إنما ينبغى أن لا تنساها حين نتحدث عن المقاومة الأولى لحركة المهدى.

لما استدعى رؤوف، قام بأعمال الحكمدارية (جيجار) وهو المانى يعمل فى خدمة الحكومة فعول على سحق المهدى، وجمع الحاميات من سنار والخرطوم والأبيض، وحشدها فى (الكوة) وكان الجيش مؤلفا من ثلاثة عشر (بلوكا) من العساكر النظامية و١٥٠٠ جندى من الباشيبوزق. وكان على رأس

---

(١) شقير ج ٣ ص١٣٢.

باشبوزق الأبيض (عبد الله محمد دفع الله) شقيق أحمد بك دفع الله خصم الياس باشا. ويقال أن دفع الله وقع من فوق ظهر الأبل اثناء استعراض القوة قبل مسيرها إلى (الكوه) فتطير الناس من هذا الفأل السئ وساروا إلى القتال بقلوب مثقله[١].

واسندت القيادة العليا إلى يوسف باشا الشلالى، إلا أن قوة الشلالى لقيت نفس المصير التعس الذى لقيته القوة المصرية فى آبا وقوة راشد بك الزاحفة من فاشودة. وقتل فى المعركة الشلالى وعبد الله دفع الله ومن جانب المهديين قتل حامد شقيق محمد أحمد وذلك فى فجر ١٢ رجب (٣٠ مايو) قرب جبل قدير[٢].

ويعيب البعض على الشلالى أنه لم يشيد زريبه مناسبه من الأشجار الشوكية ليقى بها الهجمات المفاجئة التى يمكن أن يتعرض لها والتى وقعت فعلاً فلم ينتفع بالدرس الذى تلقاه من قائدة السابق (جسى) حين قاد حملة بحر الغزال وأحس أنه عرضة لهجمات سليمان الزبير عند (قنده) شمال غربى ديم الزبير، فأسرع بعمل زريبه تمكن بها من صد هجمات سليمان وأوقع به خسائر فادحة أكرهته على الارتداد[٣].

ولا عذر للشلالى وخاصة أنه من أبناء البلاد وخبير بتلك المناطق منذ أيام حملت (جسى) ضد تجار الرقيق. ثم أمر محمد أحمد، فجمعت الغنائم من الأموال والأسلحة والذخيرة والجياد والأمتعة، وكان لهذا النصر نتائج معنوية بعيدة المدى، فهذا درويش على رأس حفنه من الأتباع استطاع أن يفتك بالبكوات والباشوات (راشد بك، يوسف باشا الشلالى) إذن فما ينادى به حق، فهو إذن المهدى المنتظر منذ قرون[٤]. وهكذا تناقل الأهالى سيرة المهدى الجديد، فهاجر إليه الناس من أنحاء البلاد بعد أن حط هذا النصر من كرامة الحكومة التى كان لها سطوة عجيبة فى البلاد حتى كان جنديها الواحد

---

(1) Holt, op. Cit., p 49.

(2) Holt, Cit., p. 50 في حين أن شقير ج٣ ص١٣٣ - ١٣٨ قال أن تاريخ المعركة هو ١١ رجب (٢٩ مايو). وقيل أنها وقعت في ٧ يونيو في
Shieikea, op. Cit., p. 39, Slatin, op. cit., p. 143, Dcherain, op. Cit., pp. 344 - 5.

(3) Deherain, op. Cit., p. 344.

(4) Ibid, p. 345.

يرهب رهطاً من الأهلين[١].

وبعد هذا الانتصار عول محمد أحمد على مغادرة جبل قدير وغزو مدينة كردفان فاستسلمت أبو جراز فى أول جمادى الأخرة ١٢٩٩هـ الموافق ٢٠ ابريل ١٨٨٢م[٢] لقبيلتى البديرية والحمر، ودمر مكى ود ابراهيم شيخ الحمر منطقة على مسافة عشرة أميال غرب بارة فى ٢٥ مايو.

وليس معنى ذلك أن قوات الحكومة كانت تستسلم على طول الخط، فلم تكن هناك نيه للتسليم بل حرب إلى النهاية. ففى (البركة) فتكت قوة الحكومة التى أرسلها محمد سعيد مدير الأبيض بجمع من الحوازمة والغديات فى ١٨ مايو، كما استطاعت حامية بارة التى وصلتها تعزيزات من الأبيض والخرطوم بقيادة على بك شريف صد هجوم الجوامعة بقيادة رحمه محمد ماتوفل وجماعات من القبائل بقيادة ود ابراهيم[٣] وأنزل بهم خسائر فادحة فى الأرواح فى ٧ شعبان ٢٤ يونيو.

غير أن هذه الانتصارات الحكومية، لم تمنع القبائل من أن تعد العدة للهجوم من جديد على بارة، ولكن لم تستطيع إلا أن تحاصرها بقيادة رحمة محمد ماتوفل فى حين خرج محمد أحمد على رأس الجيش الرئيسى من جبل قدير فى ١٢ رمضان ٢٨ يوليو، ويبدو أن ذلك تم تنفيذاً لطلب عامله عبد الله ود النور[٤] وبالفعل قابله عبد الله هذا فى البركة على رأس عشرة آلاف مقاتل ونزلت القوة جنوب غربى المدينة فى ١٧ شوال الموافق أول سبتمبر ١٨٨٢م وبعد أربعة أيام أرسل محمد أحمد رسولين يحملان كتاباً إلى محمد سعيد باشا وسكان الأبيض يطلب منهم التسليم، فأعدم مدير الأبيض الرسولين وصمم على مواصلة القتال. وهنا حدث انشقاق فى القوة المحصورة داخل المدينة، إذ انسل الياس باشا وعبد الرحمن بان النقا وقد مر بنا سبب حنقهما

---

(١) شقير ج ٣ ص ١٣٨.

(٢) طبقاً لما ورد في Holt, op. Cit., p. 51 وورد في شقير ج ٣ ص ١٥٢ أنها وقعت في ١٠ ابريل.

(٣) ورد خطأ في Holt, op. Cit., p. 52 أن الجماعات كانت بقيادة عبد الله ود النور والحقيقة أنه لما حلت الهزيمة بالقوة المهاجمة، استنجدت بالمهدي في قدير فأرسل لها عبد الله ود النور لجمع شملهم وقيادتهم إلي الأبيض، ولم تلبث قوة في حامية بارة أن خرجت إليه وهزمته فكتب إلي المهدي عما أصاب أنصاره من الفشل في البركة وبارة القدوم بنفسه قبل أن تخمد حمية العرب (انظر شقير: ج ٣ ص ١٥٤).

(٤) شقير ج ٣ ص ١٦٠.

على الحكومة – ومعهما خالد أحمد العمرابى – ولم يبق فى المدينة سوى الفريق المناوئ لهؤلاء وعلى رأسهم أحمد بك دفع الله.

وفى يوم الجمعة ٢٤ شوال هـ الموافق ٨ سبتمبر شن المهديون أول هجوم على الأبيض وارتدوا عنها بعد أن نزلت بهم خسائر شديدة فى الأرواح. فقد سقط فى المعركة أحمد ود جباره قاضى الإسلام ومحمد وعبد الله شقيقا محمد أحمد[(١)].

وكانت واقعة الجمعة – كما أطلق عليها – أول صدمة أصابت الموجة المهدية التى لم تعرف قبل الآن مثل هذه الهزيمة المنكرة حتى لقد بدأ أن مستقبل الثورة أصبح معلقاً فى الميزان[(٢)].

وكانت هذه الهزيمة كفيلة بأن ينفض الناس من حول المهدى، بدليل أن أحد كبار تجار الأبيض ممن خرجوا مع جماعة الياس باشا – انتحر بعد هذه الهزيمة[(٣)].

وأشار أحمد بك دفع الله علي محمد سعيد بالخروج لمطاردة قوات محمد أحمد المندحرة، ولكنه خشى أن يخرج من استحكاماته فيحتلها المنه ود اسماعيل ومن الناحية الأخرى قيل أن عبد الله التعايشى اشار على محمد أحمد بالانسحاب إلى جبل قدير ولكن الياس باشا الذى كان مستقبله السياسى متوقفاً على سقوط الأبيض وهزيمة قوات الحكومة وهو كان يعرف حقيقة الأوضاع داخل المدينة – حث المهدى على محاصرة المدينة حتى تستسلم وبالفعل خرج محمد أحمد على أصحابه يوم الاثنين ٢٧ شوال الموافق ١١ سبتمبر يقول (أمرنى سيد الوجود بمحاصرة مدينة الأبيض إلى أن يسلم أهله أو يهلكوا جوعاً)[(٤)].

ونزل المهدى بمجموعة بمحل يدعى (الجنزارة) شمال غربى الأبيض وأضحت التلال مغطاة بآلاف من البيوت المشيدة من القش، وكان الأب جوزيف أورفالدر والأب لويجى بونومى من الأرسالية التنصرية الكاثوليكية

---

(1) Deherain op. Cit., pp 345 - 5, Shibeiak, op. Cit., p. 64, Holt, op. Cit., p. 45.
(2) Holt., op. Cit., p. 46.

(٣) شقير ج ٣ ص ١٦٠.
(٤) شقير: نفس المصدر ص١٦٠.

الرومانية وغيرهما من رجال الأرسالية فى جبال نوبا، قد ساقهم المهديون إلى الجنزارة حيث أعطانا الأب أورفالدر فى كتابه (عشر سنوات فى أمر المهدى) وصفاً للحالة هناك.

فقد أنتشرت الخيام هنا وهناك، وانبعث منها صراخ الأطفال والنساء، واختلط صهيل الخيل بدقات طبول الحرب، فكان من الطبيعى أن تنتشر الأمراض والأوبئة فى هذه الجموع الزاخرة التى تجمعت فى هذا المكان الضيق الذى تنقصه الإجراءات الصحية، ولم تكن الحامية فى داخل المدينة أسعد من ذلك، فقد استمر الحصار أربعة أشهر ولم يفقد محمد سعيد الأمل فى قدوم جيش الإنقاذ. وبعد أن أتت الحامية على الذرة، بدأت تأكل الخيل والحمير والكلاب والفيران بل وجلود الأحذية وانتشرت بينهم الأمراض كالدوسنتاريا والأسقربوط[١].

وارسل المهدى فى طلب الأسلحة النارية والمدفعية التى غنمها من داشد والشلالى وخلفها وراءه فى جبل قدير، ووزعها على الجهادية وهم العساكر السود الذين كانوا يعملون فى خدمة الحكومة وكان يتم تجنيدهم من بين قبائل الدنكا والشلك والنوبا، فلما وقعوا فى الأسر، انضموا للمهدية وأصبحوا يعرفون بأسمهم القديم (الجهادية) وكان ذلك العنصر النظامى يمتاز على الجماعات العربية بنظامه وتسليحه فأصبح منذ ذلك الوقت نواة الجيش المهدية المسلح بالأسلحة النارية وأسند محمد أحمد قيادة الجهادية إلى (حمدان أبو عنجه) وهو من العبيد المولدين فى بلاد البقارة وسبق له أن حارب تحت إمرة الزبير وابنه سليمان، ولكنه لم يسلم مع سليمان أو يفر مع رابح الزبير، بل بقى فى دار التعايشه إلى أن ظهر المهدى فبايعه. ولما علم هذا بخبرته فى الأسلحة النارية جعله أميراً على الجهادية، وحمدان من دار التعايشه، فلابد أن يكون من أنصار عبد الله وبالفعل سوف يلعب حمدان دوراً هاماً فى توطيد الحكم للخليفة.

أما فى الخرطوم فقد تولى الحكمدارية العامة بها عبد القادر باشا حلمى وهو من أقدر الضباط فى الجيش المصرى[٢] وما أن وصل إلى الخرطوم فى

(١) شقير ج ٣ ص ١٦٤ انظر أيضاً: Degerain, op. Cit., p. 364
(2) Russel, H., Ruin of the Sudan, London, 1892, p. 25.

١١ مايو ١٨٨٢ م اتجهت سياسته اتجاهاً حكيماً نحو أمور محددة كل التحديد. وقد دفعه ذلك إلى أن يرسم برنامجاً محدوداً يدخل فى حسابه ظروف السودان وظروف مصر ذاتها.

فمصر تواجه قوة أجنبية وأمورها آلت فى النهاية إلى ممثل إنجلترا وماليتها مرتبكه وجيشها فى مصر قد انحل وفى السودان مبعثر. لذلك عول على ألا يوطد نفسه على معونة جديدة يعتمد عليها فى استرداد المناطق المفقودة، واعتقد أنه من الخطأ محاولة تعقب المهدى فى مواطن استقراره. فالمسافات طويلة والسير شاق والقبائل أخذت تلتف حول الدعوة الجديدة وقد بهرتها انتصارات المهدى من ناحية وطغت عليها رغبتها فى السلب والنهب من ناحية أخرى، فبدا له أن من الخطأ بعثرة قواته المحدودة وتعريضها للهلاك، وقيل أنه كان من رأيه أن يترك المهدى وشأنه فى الغرب للمستقبل، بحيث إذا استمر على حاله دون أن يقوم بأى عمل إيجابى ضد الخرطوم، فمن المحتمل جداً أن تثور البغضاء ويحدث التنازع بين اتباعه وتتفرق عنه القبائل[١] وتأكل الثورة نفسها كما يقولون[٢] فالزمن إذن فى صالح الحكومة إذا أحسنت اختيار الدفاع عن مناطق يمكن رد المغيرين عنها مع صيانة طرق المواصلات مع

---

(١) شقير ج ٣ ص ١٧٦.

(٢) وبالفعل لو لم تستسلم الأبيض في ١٩ يناير ١٨٨٣ لكان للمهدية شأن آخر، فعلي الرغم من الخدمات الجليلة التي أداها للمهدية شيخ قبيلة الجواعة المنه ود اسماعيل فهو-كما مر بنا - كان شوكة لمحمد سعيد مدير الأبيض بحيث منعه من الخروج لمطاردة المهدي عقب واقعة الجمعة المشهورة، وهو الذي توجه بجماعته لمساعدة (رحمة ما نوفل) لتضييق الخناق علي بارودة حتي سقطت في النهاية ومع ذلك فإنه بمجرد أن دخل محمد أحمد الأبيض، أمر بإعدامه مع أحد شيوخ قبيلة الرزيقات وهو عجيل ود الحفناوي بسبب اشتداد الخلاف بينهما وبين عبد الله التعايشي. ولما اشتد حقد الناس علي التعايشي وقومه سراً وجهراً أصدر محمد أحمد منشورة المعروف في ١٧ ربيع أول ١٣٠٠ هـ الموافق ٢٦ يناير ١٨٨٣م في فضل التعايشي ومكانته من المهدية وجاء فيه: أن الخليفة عبد الله هو مني وأنا منه، وقد أشار إليه سيد الوجود، فتأدبوا معه كتأدبكم معي وسلموا إليه ظاهراً وباطناً كتسليمكم لي وصد قوة في قوله فجميع ما يفعله بإذن من النبي) (انظر: شقير ج٣ ص١٧٢، ١٧٣. ابراهيم فوزي نفس المصدر ج١ ص ١٦٩ - ١٧٠.

وأيضا: Dujarric, op. Cit., p. 188 والأبيض كما تعلم قد استسلمت في ١٩ يناير، وبعدها قرر المهدي اعدام المنة ود اسماعيل، ومنشور المهدي لتأييد عبد الله تاريخه ٢٦ يناير، مما يبعث علي الاعتقاد أن الخلاف بين المنه والخليفة قديم ولاشك أنه يرجع إلي فترة الأربعة شهور التي استغرقها حصار الأبيض - ويبدو أن عبد الله قد ساءه ازدياد نفوذ المنه بسبب نشاطه المتزايد، فأوغر صدر محمد أحمد ضده، أي أن عبد الله حتي قبيل سقوط الأبيض كان قد عقد العزم علي ألا يشاركه أي مخلوق في مكانته لدي المهدي أو مركزه في الدولة الجديدة.

مصر.

ويقول البعض أنه لو اتبعت الحكومة مشورة عبد القادر باشا وعدلت عن إرسال حمله هيكس لكانت النتيجة مرضية وقاضية على المهدى فى كردفان(١).

وقد حدد عبد القادر برنامجه فى نقطتين:

الأولى: محاولة تقوية الأبيض وتحصينها بحيث تقوى على مقاومة أى حصار وتستمر شوكة فى جانب المهدى فى الغرب.

الثانية: تطهير الجزيرة من العصابات المهدية قبل استفحال أمرها ثم الاستعداد فى النهاية فى الدفاع عن الخرطوم ذاتها.

وبالفعل بادر عبد القادر إلى وضع النقطة الأولى موضع التنفيذ، بأن بعث بالإمدادات إلى الأبيض وبارا، وكانت عبارة عن كتيبتين نظاميتين ومعهما ٧٥٢ من الباشبوزق ومعهم السيد أحمد الأزهرى قاضى قضاه عموم غرب السودان، ويبدو أن عبد القادر باشا رأى أن يحارب المهدى بسلاحه، فإذا كان هذا يلجأ إلى الآيات والأحاديث لتأييد دعوته. فمن السهل على السيد الأزهرى هو ابن أحد الأولياء المعروفين فى السودان أن يرد كيده فى نحره ويكشف عنه الستر أمام اتباعه.

إلا أن المنه ود اسماعيل ومنوفل قطعا عليها الطرق قرب بره فهلكت معظم أفرادها وفر الباقون إلى باره وذلك فى ١٠ ذى القعدة ١٢٩٩ هـ الموافق ٢٣ سبتمبر ١٨٨٢م.

ولما اشتد وطأة الحصار على بارة عرض قائد الحامية فيها النور بك عنقره على المهدى أن يرسل إليه أحد الأمراء للتسليم على يديه بدلاً من التسليم للمنه ود اسماعيل، فأسل إليه عبد الرحمن النجومى واستسلمت باره فى ٢٥ صفر ١٣٠٠هـ الموافق ٥ يناير ١٨٨٣م(٢).

ونزل نبأ سقوط البلدة (باره) وسحق المدد القادم من الخرطوم على حامية الأبيض كالصاعقة، ولما فقدوا الأمل نهائيا فى فك الحصار، سلم

---

(١) إبراهيم فوزي: نفس المصدر ج ١ ص١٤٢.

(2) Dcheranin, op. Cit., p 346, Holt, op. Cit, pp 55 - 56

انظر أيضا شقير ج ٣ ص ١٦١ - ١٦٦

محمد سعيد المدينة للمهدى بعد اسبوعين من سقوط بارة فى ١٠ ربيع الأول ١٣٠٠هـ الموافق ١٩ يناير ١٨٨٣م.

وبذلك أصبح بعد ثمانية عشر شهراً سيداً على مديرية كردفان وبعد سقوط الأبيض، استقبل المهدى الضباط الأسرى وهم. محمد سعيد باشا وعلى بك شريف، وأحمد بك دفع الله، وغيرهم فبايعوه الواحد بعد الآخر.

ولم يلبث أن أمر بنفيهم وأعدامهم. وقد اختلفت الروايات فى سبب ذلك فقيل أنهم عمدوا إلى الاتصال بعبد القادر باشا فى الخرطوم، وأرسلوا إليه تقريراً يبررون فيه تسليم الأبيض ويبقون على ولائهم للحكومة[١].

ويقول شقير أنه قابل محمد بك اسكندر ويوسف منصور وهم من ضباط حامية الأبيض، وذلك فى ١٨٩٨ بعد سقوط أم درمان، فأبلغه أن المهدى قتل الضباط المصريين لأنه لم ينس مسئوليتهم عن قتل أخويه وأنهم أظهروا استخفافاً به وبأمره[٢].

فإذا علمنا أن يوسف منصورهذا هو الذى وشى بمحمد سعيد وزملائه عند المهدى، فابقى على حياته يجوز لنا أن نقول أنه خشى عقاب الحكومة على خيانته بعد سقوط أم درمانت فاختلق هذه الرواية.

مهما يكن من أمر، فإن المهدى وزع الضباط على شيوخ القبائل وأوعز بقتلهم سراً فكان محمد سعيد من نصيب الشيخ إسماعيل ود الأمين الدلندوق شيخ الغديات، أما أحمد بك دفع الله فكان من نصيب ماديو على شيخ الرزيقات، بذلك يكون فريق الياس باشا قد تخلص من مناوئيه.

ثم سعى محمد أحمد بعد ذلك إلى ضم كلمة السيد محمد المهدى السنوسى فاتصل به محاولاً استمالته، إذ كان يأمل أن تدين له بالطاعة السنوسية وهم جماعة منظمة ذات حكومة قوية الدعائم فيمد سلطانه إلى الإمارات الإسلامية فى أفريقيا الغربية، فضلاً عن أنه كان يتوق إى استخدام السنوسيين المسلحين تسليحاً كاملاً لمؤازرته فى غزو مصر وخاصة أن لهم زوايا فى جهات مصر القريبة – من الصحراء الغربية والفيوم وبعض مديريات الوجه القبلى.

---

(١) شقير ج ٣ ص ١٦٨ وأيضا Holt, op. Cit., p 57, Dcherain, op. Cit., p. 340

(٢) شقير ج ٣ ص ١٦٩.

وكـان السيـد المهـدى السنوسى قـد عنى فى أول الأمر بالوقـوف على حقيـقة هذه الدعوة فأوفد من (واداى) رسول مـهـمته الاستطلاع. ووصل الرسول الأبيض عقب استسلامها مباشرة فى يناير ١٨٨٣، فكان من نصيبه أن يشهد الفظائع التى ارتكبها المهديون عند احتلال المدينة، لذلك قرر السنوسى عدم الاتصال بمحمد أحمد من ناحية وعدم استشارته من ناحية أخرى. فإن أى اشتباك معه قد يؤدى إلى حروب، ولكن محمد أحمد لم يشأ أن يترك السنوسية وشأنها[١] فأوفد رسولاً خاصاً هو (طاهر ود اسحق الزغاوى) الى جغبوب ومعه كتاب مؤرخ فى ٥ رجب ١٣٠٠هـ الموافق ١٢ مايو ١٨٨٢م يعرض على السيـد السنوسى منصب الخليفـة الثالث الشاغر، ويطلب منه مهاجمة الحدود المصرية أو القدوم إليه[٢].

فكان جواب المهدى السنوسى (كتاب محمد أحمد وصلنا وردنا عليه هو: مقام الخليفة عثمان بن عفان لا يناله هو ولا أنا)[٣].

وفى رواية أخرى «أننى ومحمد أحمد لا نساوى غبرة من تراب آثارها حافر فرس عثمان بن عفان فى إحدى غزواته»[٤].

وقيل أنه قال للرسول (قل لمحمد أننا كلانا لا نساوى التراب الذى كان يطأه عثمان بن عفان[٥]. وفى رواية لأخرين أن السنوسى لم يعد بالرد على رسالته[٦]. ولم يقتصر نشاط المهديين على كردفان، إذ بعد استدعاء محمد رؤوف إلى القاهرة فى فبراير ١٨٨٢م، وصلت الأنباء إلى الخرطوم بعد شهر واحد بأن الثورة نشبت فى سنار فى أبريل.

إذ لما سمع أهالى الجزيرة بانتصارات المهدى على راشد والشلالى هاجر إليه فى جبل قدير كثير من الفقهاء وشيوخ القبائل ومنهم الشيخ أحمد المكاشف من الكواهلة، فألقت الحكومة القبض على أخيه عامر المكاشف وصادرت أمواله. فلما خرج من السجن، اتصل بقبيلة رفاعة الهوى، وكانت

---

(١) شكري: السنوسية دين ودوله القاهرة ١٩٤٨م ص ٧٠ - ٧٢.

(٢) شقير ج ٣ ص١٧١. Wingate, F. R, Mahdiism and the Egyption Sudan, London 1889., p. 71.

(٣) شكري السنوسي ص٧٢.

(٤) محمد الطيب بن أدريس الأشهب: المهدي السنوسي، طرابلس الغرب ١٩٥٢م ص٥٨.

(٥) شقير ج ٣ ص ١٧١.

(6) Slatin, op. Cit., p. 231 Holt, op. Cit., p. 103 - 4.

تئن من وطأة الضرائب، فدعاها للدخول فى المهدية، وتجمع منها ثلاثة آلاف رجل هاجم بهم مدينة سنار، ولكنه جرح وارتد عنها فى ٦ ابريل، فعمد إلى قطع خط البرق بين سنار والخرطوم.

وقبل وصول عبد القادر باشا إلى الخرطوم فى ١١ مايو كان جيجار القائم بأعمال الحكمدارية قد استطاع مطاردة عامر المكاشف إلى بطن الجزيرة والقضاء على حركة ثورية أخرى فيما بين أبى حراز ورفاعة قادها الشيخ أحمد من مشايخ الطريقة السمائية.

وعكف عبد القادر على تحصين الخرطوم، وأرسل صالح أغالك الشايقى لطرد عامر من بطن الجزيرة. وبالفعل هزم عامر وفر إلى المهدى فى جبل قدير، وعمد عبد القادر فى نفس الوقت إلى أجراء عدة تغييرات إدارية فى سنار لتقوية المديرية واستئصال شأفة عيون المهدى من ناحية أخرى.

ويبدو أن الحالة لم تهدأ فى سنار كما توقع عبد القادر، فقد ظهر أحد الفقهاء في غربى الجزيرة ورفع راية المهدى، وقطع خط البرق بين الكوة والسلمية وأوقع الهزيمة بقوات الحكومة فى الكوة فى منتصف ديسمبر ١٨٨٢م[1].

ومن ناحية أخرى، قدم أحمد المكاشف من طرف المهدى، بعد أن أمره باللحاق بشقيقه عامر، فأنقض على (شات) فى ٨ اغسطس ١٨٨٢م، ولكنه هزم أمام الدويم فى ٢٨ اغسطس ودخل الجزيرة فحاصر سنار وقطع خط البرق بينها وبين الخرطوم، لذلك لم يجد عبد القادر بدا من أن يخرج بنفسه فى ٢ يناير ١٨٨٣م. وبعد شهرين أوقع هزيمة شديدة بفقيه غربى الجزيرة، ورفع الحصار عن سنار وطرد المكاشف.

وقد قتل فى هذه الوقائع عدد كبير من قبيلة رفاعة، وبذلك تكل عبد القادر بزعماء الثورة وملأ قلوب الأهالى رعباً وخوفاً حتى قيل أن محمد أحمد دعا ربه قائلاً «يا قادر أكفنا شر عبد القادر».

ولسبب ما لم توافق حكومة الخديوى على سياسة عبد القادر، فاستدعى إلى مصر حيث تولى الإشراف على شئون السودان فى الوزارة، وقيل أن

---

(١) أحمد الأمين: المهدى والمهدوية، القاهرة ١٩٥١م ص ١٥٠.

الكولونيل ستيوارت عارض في استدعائه معارضة شديدة[1] وستيوارت ضابط بريطانى أرسل إلى الخرطوم فى نوفمبر ١٨٨٢م ليقدم تقريراً عن الحالة فى السودان، وقد كتب عدة تقارير أهمها التقرير الذى أرسله فى ٩ فبراير ١٨٨٣م.

وهناك خلاف كبير حول سبب استدعائه، فالدوائر الوطنية فى القاهرة رأت أن عبد القادر أزعج الإنجليز بنجاحه فى سياسته، وأنه لو استمر فى حكمدارية السودان لكان من المحتمل جداً أن يتغير مجرى الحوادث، وإن دسائس الإنجليز هى الباعث على استدعائه.

ويرى البعض الآخر أن حكومة الخديوى اعتبرت سياسة عبد القادر المحدودة شبه اعتراف بالمهدية، فلم تقره عليها، أى أن سياسته فى نظر الحكومة كانت أميل إلى التحديد والاعتدال، فلم ترض عنها إذا أعتبرتها سياسة تردد وهزيمة[2].

وهناك رأى ثالث بأن عبد القادر فى أحاديثه. كان ينتقد الحكومة والخديوى شخصياً بلغة غير مقبولة، أو على الأقل وشى به الوشاه عند توفيق ورجاله واتهموه بأنه يريد الاستقلال بالبلاد[3]، فكان ذلك مدعاة للاستغناء عن خدماته وقد يكون فى ذلك شئ من الحقيقة والصواب إذ ينبغى أن نذكر أن جو القاهرة فى ١٨٨٢ - ١٨٨٣م كان مسموما بعد أن انقسم المصريون على أنفسهم ولم يتورع فريق عن اتهام الأخر بالخروج على العرش الذى انتصر بجراب الإنجليز، كان هناك اضطهاد، وسوء نيه واساءة ظن بالناس.

وبعد استدعاء عبد القادر خلفه علاء الدين باشا[4] على أن تقتصر سلطته على الناحية المدنية، وعين سليمان باشا نيازى قومندانا عاماً والكولونل وليم هيكس رئيساً لأركان حربه[5]. وقد أثار تعيينه فى هذا المنصب تساؤلا ما إذا كان ذلك يتضمن أية مسئوليه من جانب الحكومة البريطانية بالنسبة

---

(1) Holt, op. Cit., p. 61.

(٢) محمد فؤاد شكري: مصر والسودان، القاهرة ١٩٥٧م. Thcobald. op. Cit., p. 42.

(٣) شقير ج ٣ ص ١٥١.

(٤) الوقائع المصرية العدد الصادر في ٢٨ مارس ١٨٨٣م.

(٥) هو في الأصل ضابط بريطاني في الجيش الهندي ١٨٤٩. واشترك في حملة نابير ضد أمبراطور الحبشة يتودور ولم تكن له أي خبره بشئون السودان.

للعمليات العسكرية فى السودان[١].

ولكن سياسة حكومة جلالة الملكة كانت قائمه على أساس الامتناع بقدر الإمكان عن التدخل فى عمل الحكومة المصرية فى تلك الأنحاء[٢].

وكان من رأى الحكومة البريطانية أيضاً أنها غير مسئولة عن تعيين هيكس أو إيفاده إلى السودان[٣].

ومع هذا الإجماع على إنكار الحكومة البريطانية أى صلة لها بهيكس نجد أنها سمحت له بإستخدام شفرة ستيوارت واتصاله مباشرةبسلطات الأحتلال فى القاهرة، ولما شكا إلى سير إدوارد مالت (معتمد بريطانيا وقنصلها الجنرال العام فى القاهرة) من انعدام التعاون بينه وبين نيازى بشا، عزل الأخيروعين هيكس مكانه.

وكان هدف هيكس أصلاً هو تطهير الجزيرة من الثوار وحماية الخرطوم من هجمات المهديين[٤].

ووجد هيكس نفسه وقد ورث مشكلات عبد القادر، فعكف بمجرد وصوله على إعداد حملة للقضاء على بقايا العصابات التى سبق أن خذلها عبد القادر والتى تجمعت فى الجبلين وفيها ود الصليحابى وعامر المكاشف وأخوه وغيرهم، وتمكن هيكس من هزيمة المهديين عند المرابيع جنوبى آبا فى ٢٩ أبريل ١٨٨٣م رغم ما أبدوه من بسالة نادرة وفيها قتل أحمد الكاشف وجرح أخوه عامر جرحاً بليغاً[٥] وقضى هذا النصر على نشاط المهديين فى الجزيرة قضاء مبرماً.

ويرى البعض أن مهمة هيكس الأصلية كانت استعادة كردفان[٦] فى حين يرى البعض الأخر أن انتصار المرابيع هو الذى شجع الحكومة المصرية على توسيع نطاق العمليات العسكرية ضد المهديين لاسترداد كردفان[٧].

(1) Shukry, Grodon at Khartioun, Cairo 1951, p. 18.
(2) Granville to malet. F. 0. 8. 8 1883, Quoted by Shukry, op. Cit. p. 18and also by Grabites op. Cit., pp. 162 - 3.
(3) Allen, B. M., Gordon and the Sudan, London, 1931, p. 185.
(4) Morley, J., the life of willianm Ewart Gladstone, London 1903 Vol., 3 p. 3.
(5) Holt, op. Cit., p 62, Dcherain, op. Cit., p. 361.
(6) Dcherain, op. Cit., p. 362.
(7) Shukry, op. Cit., pp. 18 - 19.

أى أنه لم تكن هناك فى نية الحكومة استرداد كردفان لولا انتصارات هيكس التى فقوت الأمل فى القضاء على الثورة. وهذا الرأى أقرب إلى الصواب بدليل ما كتبه سير تشارلس ويلسون فى ٤ يناير ١٨٨٤ (إنه لما غادر هيكس القاهرة، لم يكن هناك أية نية فى أن يعمل أكثر من تطهير سنار من عصابات الثوار وهو العمل الذى تم على يديه بنجاح ثم حماية الخرطوم[١].

مهما يكن من أمر، فإن تفكير الحكومة فى ملاحقة المهدى فى عقر داره فى الغرب كان خطأ جسيماً، فهى قد جمعت الأموال اللازمة للحملة والتى قدرها هيكس بحوالى مائة وعشرين ألف جنيه فى الوقت الذى كانت تعانى فيه ارتباكاً مالياً شديداً، ثم جمعت بالقوة شراذم من الجنود المسرحين من الجيش العرابى القديم.

وكانت الحملة فى رأى العالمين ببواطن الأمور أمثال لورد دفرين وسير أدوارد مالت الكولونل ستيوارت بمثابة، جنون[٢]. فلماذا لم تمارس الحكومة البريطانية شيئاً من الضغط على حكومة الخديوى لوقف هذا الجنون، والمعروف أن حكومة جلادستون كانت ترى عدم التوسع فى العمليات العسكرية فى السودن والتزام موقف الدفاع فى الخرطوم[٣].

والإحتلال فى مصر كان يدرك أمر القوة المصرية ويعلم أن مصيرها الفناء، ومع ذلك لا يتحرك، مع أنه كان يملى إرادته على الحكمة فى كل كبيرة وصغيرة.

ولا نجد تعليلا لذلك سوى أنه من المعتقد أن السياسة البريطانية ١٨٨٢م كان يتقاذفها تياران: تيار الأقلية وهذا كان يكره التدخل فى مصر، ويرحب بصفة عامة بالخروج منها، والوعود التى قطعتها وزارة جلادستون للجلاء كان تمثل رأياً موجودا فى الوزارة فعلا، وهى كانت كفيلة بأرضاء هذا الفريق، ومن المعروف أن أحد أعضاء الوزارة هو (جون برايت) استقال احتجاجا على ضرب الاسكندرية. وهناك تيار أخر قوى يميل إلى إبقاء السيطرة، لذلك نرى مظاهر التردد فى السياسة البريطانية واضحة للغاية نتيجة الشد والجذب بين الفريقين ولما كان الفريقان أعضاء فى وزارة واحدة كانت الحلول التى يصلون

(1) Cromer The earl of Modern Egypt, New York, 1908., vol I. p.
(2) Morley, op. Cit., vol. III. p. 3.
(3) Shukry, op. Cit., p. 19.

إليـهـا لا ترضى هذا الفـريق ولا ذاك، ومع ذلك فـإن الخـلاف بينهـمـا لم يستفحل بدرجة تنتهى بسقوط الوزارة به لأن المسألة المصرية وقتئذ لم تكن تزيد على أية مسألة من المسائل العديدة التى تواجه الوزارة فى كل وقت.

إذن فالمعتقد أنه فى عام ١٨٨٢ - ١٨٨٣م كان هناك من يفكرون فى الانسحاب من مصر وكان هناك آخرون يفكرون لا فى البقاء فى مصر وحدها بل وفى السودان أيضاً وكان امتناع الحكومة البريطانية عن التدخل، (الذى ورد فى برقيـة لورد جرافيل وزير الخارجية إلى سير أدوارد مالت المعتمد والقنصل العام لبريطانيا فى القاهرة فى ٨ أغسطس ١٨٨٣م هذا التدخل الذى كان كفيلا بمنع حكومة القاهرة من إرسال حملة هيكس، نقول هذا الامتناع عن التدخل كان كفيلا بإرضاء فريقى الوزارة، فأنصار الأنسحاب من مصر يرضيهم هذا القرار. لأنه لا يلقى على عاتقهم مسئولية أخرى عن الأحداث التى تعقب ذلك، كما أنه يرضى الفريق الأخر صاحب المآرب الشيطانية للبقاء فى مصر والسودان لأنهم بلا شك كانوا يعلمون تمام العلم أن مصر لا يمكنها أن تعد حملة جديدة، وفى نفس الوقت كانت هزيمة جيش هيكس معناها القضاء على القوة الضاربة لمصر فى السودان، وبالتالى انتشار نفوذ محمد أحمد وضياع السودان.

وصلت فلول جيش عرابى إلى الخرطوم، فاتضح أنه لا الجنود بصالحين للجندية ولا الضباط بقادرين على قيادتهم فالجنود تم تجنيدهم بالقوة لدرجة أنهم وضعوا فى القيود فى مصر كى لا يفروا إلى بلادهم، وكانت الحكومة تخشى تفرقهم، وحالت بينهم وبين أسلحتهم، ولما علم هيكس أن الجنود نسوا كل ما تعلموه، اتجه إلى إنشاء معسكر للتدريب على الضفة الغربية للنيل عند أم درمان[(١)].

وبدأ هيكس يدرك الصعوبات التى تقف فى طريقه، فهو سوف يتقدم بعيدا عن قاعدة العمليات فى وسط أرض معادية وفى نهاية موسم الأمطارحيث تسوء الحالة الصحية، أضف إلى ذلك كانت هناك مهمة نقل المؤن وحماية خطوط المواصلات، أى أن الموقف كان يدعوا إلى اليأس تماماً.

وصل هيكس إلى الدويم فى ٢٠ سبتمبر يرافقه علاء الدين باشا كقائد

(1) Dujarric, op. Cit., p. 363

ثان للحملة، ومن هنا بدأ الخلاف بينهما وهو خلاف طويل وسوف يستمر حتى تفنى الحملة عن بكرة أبيها: فقد كان من رأى هيكس اختيار طريق (بارة) لأنه أقصر من الطريق الأخر الماربشات فضلا عن أنه تقع إلى الشمال منه قبيله الكبابيش الموالية للحكومة، وبذلك تحرس ميمنه الجيش، وفضل علاء الدين الطريق الأخر وطوله حوالى ٢٥٠ ميلا، إلا أن ميزته أن الجيش يمكنه أن يجد حاجته من الماء بعد العقيله فى خور بوجبل الذى يتجمع فيه ماء المطر، ومع ذلك كان يعيبه أنه تكثر فيه الحشائش والأشجار ويخترق ديار قبيلتى الجوامعة والغديات المناوئتين للحكومة.

وبدأت الحملة تتعثر فى مسيرها، وهى تعانى من سوء النظام والخلل والأوامر المتضاربه، والخلاف بين هيكس وعلاء الدين لم يخف على أحد فضلاً عن أن ضباط أركان الحرب من الأوربيين والمصريين كانوا عصبتين متنافرتين.

فى الأبيض كان محمد أحمد على علم بالموقف فقد أرسل قوة استطلاعية بقيادة عثمان أبى قرجة وعبد الحليم مساعد وعمر ود الياس، وكانت تعليماته تنص على تجنب الاشتباك بالقوة المصرية، والانتظار حتى تبتعد عن قواعدها على النيل الأبيض، ثم العمل على قطع طريق العودة والأنقضاض عليها فى اعداد صغيرة تفتك بالرجال ودواب الحمل على يد القناصه، بما أدى - بالإضافة إلى نقص المياه - إلى أنهيار الروح المعنوية لدى الجنود واختلال النظام بينهم كما علم المهدى أيضاً بأمر اعدائه من أحد الأوربيين الذين فروا من الجيش المصرى، وهو جوستاف كلوتس (Gustav Kloctz) وكان يعمل جنديا للبارون فوق سكندورف (Baron Von Seck-endorff) من ضباط أركان الحرب[1].

إذ أيقن هذا الرجل من الكارثة، ففر من المعسكر وصادف فى طريقه فرسان المهدية فأقادوه إلى محمد أحمد حيث أسلم وسمى مصطفى.

ولم يشك المهدى لحظة فى أن النصر حليفه لأن (كلوتس) لم يذكر له أن عند هيكس سلاح مدفعية يتكون من عشرين مدفعاً. لذلك أرسل إليه رسالة فى ١٩ ذى الحجة ١٣٠٠هـ الموافق ١١ اكتوبر ١٨٨٣م يقنعه فيها

(١) طبقاً لما جاء فى Dchereain, op. Cit., p. 362 وأن كان شقير ج ٣ ص ١٧٩ يقول أنه كان يعمل فى خدمة دنوفن Denovan مراسل جريدة الديلى نيوز.

بالتسليم وتسلم هيكس الرسالة فى قلب ديار الغديات فى ٢٩ اكتوبر ولكنه لم يجب عليها واستأنف سيره.

غادر المهدى الأبيض فى أول نوفمبر يرافقه أركان حربه والخلفاء الثلاثة وأمراء الجيوش، ولما علم أن هيكس يقصد منهل البركة، قرر أن يسبقه إليه، وفعلا احتل المنهل فى ٣ نوفمبر، فاضطر هيكس إلى أن يعدل عن طريق (البركة وأن يتبع طريق شيكان واستطاع المهدى أن يقف على تحركاته كلها لأنه كان لديه نظام جيد للجاسوسية[١] فبادر باحتلال طريق شيكان وحال بين هيكس وبين الماء.

وفى ٣ نوفمبر حدث أول اتصال بين القوتين، إذا انقضت جهادية حمدان أبى عنجة على الجيش وأحدثوا فى صفوفه فزعاً واضطراباً، وفى ٥ نوفمبر خرج هيكس بجيشه من الزرييه. ثلاث مربعات على شكل مثلث متساوى الأضلاع وفى وادى شيكان حمل عليه المهديون حملة رجل واحد فأختلط الحابل بالنابل، حتى أن رصاص المصريين كان يصيب أخوانهم قبل أعدائهم[٢].

ولم تمض ساعة، حتى فنى الجيش عن بكرة أبيه وقد قتل فى هذه المذبحة هيكس علاء الدين وضباط أركان الحرب وصحفيان إنجليزيان[٢] واستمر السلب والنهب خمسة أيام، فقد غنم المهديون أموال وساعات وملابس،. ونقل ذلك إلى الأبيض التى عاد إليها المهدى فى آواخر نوفمبر فى موكب يتقدمه حملة الرايات، ويتبعه آلاف الأنصار من المشاة والفرسان ومن ورائهم فئة صغيرة من الأسرى استقبلهم الناس بالسخرية والصياح، ثم شاهد الناس المدفعية المصرية تجرها البغال، فصاحت النسوة: هذا مهدى الله.

ولم ير السودن أبداً مثل هذا الموكب، وانتشرت أنباء النصر بسرعة، ولعل أهم نتيجة للمعركة أنها أقنعت المترددين بأن محمد أحمد هو المهدى المنتظر.

فقد نفضت القبائل عن نفسها ثوب التردد، بل أن القبائل التى كانت تؤيد الحكومة مثل الكبابيش أسرعت بأرسال وفد إلى المهدى برئاسة الشيخين

---

(1) Deherain, op. Cit., p. 365.

(٢) هما الستر ودونفان مراسل الدايلي نيوز والمستر فيزتللي الرسام في مجلة Vizetelly Il-lustrsted London News

الشقيقين صالح بك والتوم فضل الله سالم مع هدية من الأبل، وإن لم يؤد ذلك إلى تحسين العلاقات بين المهدية والكبابيش فى النهاية.

وكان من نتيجة معركة شيكان أيضاً: أنهيار الإدارة المصرية فى بحر الغزال ودارفور. فقد ساعد على نجاح قضية المهدى فى دارفور عاملان: الدور الذى لعبته قبيلة الرزيقات وشيخها ماديو على نشر الاضطرابات. ووضع محمد خالد زقل - وهو من أقارب المهدى - فى إدارة المديرية، فقد كان مديراً على (دره) وكان رودلف سلاطين صاحب كتاب (الفأر والسيف فى السودان) مديراً عاماً على المديرية.

وكانت الروح العدائية قد سادت صفوف الجند بسبب نجاح العرابيين فى طرد الخديوى من القاهرة، ولم يمنعهم من المجاهرة بالعصيان سوى ما بلغهم من عزم الحكومة على إرسال جيش جرار لسحق المهدى فى كردفان، فلما سقطت الأبيض فى يناير ١٨٨٣م بدأ مركز سلاطين يتدهور، فحاول أن يستبقى ولاء الجنود له فأشهر إسلامه وتسمى (عبد القادر سلاطين) وهو الاسم الذى بقى معروفاً به طوال عهد المهدية وعلق سلاطين آبا لأكبار على حمله هيكس، ولما كان يخشى ازدياد نفوذ زقل، تخلص منه بأن أوفده فى مهمة إلى المهدى، ولكن بعد مذبحة شيكان، أرسل المهدى خالد زقل (أميراً لعموم دارفور) فخرج من الأبيض فى ١٦ ديسمبر فاستسلمت له أم شنقة، وكتب إلى سلاطين فى (داره) يدعوه للتسليم، وأدرك سلاطين عبث المقاومة فسلم داره فى ٢٣ ديسمبر ١٨٨٣م واستسلمت الفاشر فى ١٥ يناير من العام التالى، واستسلم أيضاً دودبنقه بعد مقاومة ضئيلةفبقى زقل فى دارفور لا ينازعه فيها منازع حتى استدعاه الخليفة عبد الله إلى أم درمان فيما بعد[1].

أما فى بحر الغزال، فلم يكن الموقف أحسن منه فى دارفور، وقد مر بنا كيف أنه منذ أن رفعت قبضة الزبير عن البلاد، أدى النزاع بين ابنه سليمان وأدريس ابتر إلى إثارة العداء بين الجعليين والدناقلة، كما أنه فى خلال ثورة سليمان، سمح جسى للقبائل المحلية بأن تنزل بالجلابة نفس المعاملة التى كان يلقاها إخوانهم فى دارفور على يد البقارةبناء على تعليمات غردون، فلما غادر

(1) Dcherain, op. Cit., pp. 361 - 7, Slatin, op. Cit., pp. 136 - 153, Holt. op. Cit., pp. 61 - 68. شقير ج ٣ ص ١٧٦ - ١٩٢.

جسى المديرية، عاد الشماليون من جعليين ودناقلة إلى استعادة مراكزهم، وقد كانت المديرية تنقسم إلى ثمانية أقسام يحكم كلاً منهما ناظر، وكان سبعة من هؤلاء النظار من الدناقلة والثامن جعلي. وفي الفترة الواقعة بين رحيل جسى وقدوم فرانك لبتون (Lupton) فى أواخر عام ١٨٨١م، انفرد هؤلاء النظار بالسلطة والنفوذ، ولم يغمضوا أعينهم عن غارات الدناقلة والجعليين فى سبيل الحصول على الرقيق فحسب، بل انقسموا فيها، فكانوا ينالون الرقيق كإتاوة أو مقابل حماية التجار بقوات الحكومة.

ولاشك أن المظالم التى نزلت بالأهالى على أيدى هؤلاء النظار بالإضافة إلى الهزائم التى كانت تنزل بقوات الحكومة فى الشمال الواحدة تلو الأخرى، قد شجعت الأهالى على الثورة.

وكان كثير من زعماء ومشايخ القبائل قد زارو المهدى فى قدير وبايعوه واقسموا على أن يدينوا له بالولاء، ثم اعادوا لطرد الترك من بحر الغزال يصحبهم بعض دعاة المهدية لنشر تعاليمها بين الأهالى(١) وكان يدعو يانقو زعيم قبيلة (يناجو لجول) Nangulgule أحد هؤلاء فرفع لواء العصيان فى ١٧ اغسطس ١٨٨٢م وهاجم تلجونا Telgauna .

وينبغى هنا أن نشير إلى أن لبتون كان مجرد (صورة) فى المديرية وأن السلطة الحقيقية كنت مركزة فى يد النظار والتجار الأقوياء الذين كان يهمهم تأييد سلطة الحكومة ضد ثورات الأهالى، طالما أن هذه الثورات كانت تشكل تهديداً خطيراً لمراكزهم ومصالحهم، ولكنهم فى نفس الوقت كانوا على استعداد عن التخلى عن تأييدهم للحكومة إذا ما تعرضت المديرية للغزو من جانب المهديين.

ورغم أن لبتون أرسل محمد عبد الله المجلاوى المفتش المنوط به مكافحة تجارة الرقيق فى أثر يانقو، إلا أن هذا الزعيم تمكن من الفرار إلى بحر العرب موطن المادبو الذى كانت قبيلته الرزيقات تحاصر شكا فى ذلك الوقت، وعاد يانقو فى ديسمبر ببعض الإمدادات من الرزيقات إلى تلجونا مرة أخرى، ولكنه

(1) The statcmcnt of mahmud and Allah Al - Mahallawi Respecting the fall of the mudiriy A of the Bahr Al - Ghazal, 26. 6. 1890., Cairint, 3/14/235: wingate, op. Cit., p. 28, E. Macro, Frank Miller Lupton, S. N. R 28 (1947), I, p. 52.

لم يلبث أن تخلى عنها بعد أن تفرق عنه الزريقات الذين عادوا إلى بلادهم بسبب نقص المؤن ونزل إلى الشمال منها، واستطاع المحلاوى أن ينتزع تلجونا من قبيلة نيانجو لجول وينزل بهم خسائر فادحة، فاضطر بعدها يانقو إلى الفرار مع بقية اتباعه إلى المادبو(١).

وتحول المحلاوى إلى تجمع آخر للقبائل المحلية شرقى تلجونا، وأنزل بها هزيمة شديدة وآسر حوالي ٤٠٠٠ لكنه مرض وأضطر إلى العودة إلى ديم الزبير تاركاً القيادة لرفاعى أغا الزبير(٢).

ورغم هاتين الهزيميتن اللتين نزلتا بالقبائل فى غربى بحر الغزال أن الموقف لم يتحسن، إذ سرعان ما عاد (يانقو) ومعه إمدادات من الرزيقات، ولكن رفاعى أغا باغته خارج محطة ليفى (Liffi) وهزمه، فاضطر يانقو أن يفر إلى الرزيقات للمرة الثالثة(٣).

وفى نفس الوقت الذى كان فيه المحلاوى ورفاعى أغا مشتبكين مع القبائل النازلة إلى الشمال والغرب من بحر الغزال، وصلت الأنباء إلى لبتون فى منتصف فبراير ١٨٨٣م أن قبائل الدنكا فى الشرق هاجمت طابورا يتألف من خمسين جهادياً يحرسون أربعمائة من الرقيق يحملون سن الفيل إلى الوابور فى مشروع الرق ميناء بحر الغزال. وقد فتكوا بالجهادية وفروا بالرقيق والعاج وسدوا الطريق إلى مشروع الرق، ورغم أن أحد ضباط لبتون ساتى بك أبو القاسم تمكن من أن يهزمهم ويسترد منهم ما غنموه فى ٢٣ فبراير. إلا أن هده الثورة كانت بمثابة البداية لثورات أخرى عديدة قامت بها جماعات الدنكا.

وشغل رفاعى أغا خلال شهور ابريل ومايو ويونيو ١٨٨٣م، بالاشتباك مع الدنكا فى أربعة معارك عنيفه وعدد من الأشتباكات الصغيرة كان النصر فيها حليفه، وعمل أيضاً ساتى من قاعدته فى جور غطاس على مطاردة الدنكا، ومع ذلك فإنه حتى نهاية يونيو ١٨٨٣م لم يبدأ لدنكا أى دليل على

---

(1) Al - Mahallawi Statcment 1890.
(2) Al - Mahallawi "Report on te fall of the Bahar al - ghazal 1894" Gairiint 3/14/240 wingate, op. Cit., p. 101, Macro, op. Cit., 52.
(3) Al - Mahallawi "Statcment..." 1890.

الاستسلام والرضوخ، فإنهم سرعان ما اغلقوا مرة ثانية الطريق إلى مشروع الرق ومديرية خط الأستواء، بحيث بات موقف لبتون فى صيف عام ١٨٨٣م حرجاً للغاية، فإنه كان قد فقد عدداً كبيراً من قواته النظامية، وأصبح من الصعب السيطرة على الجهادية هذا بالإضافة إلى النقص الشديد فى الذخيرة، وأخيراً كان عملاء المهدية فى كل مكان يثيرون القبائل ضد الحكومة[١].

ومع ذلك فإن الموقف بدأ يتحسن قليلا فى سبتمبر ١٨٨٣م، فقد هزمت قوات الحكومة قوة مشتركة من الدبكا والنوير وأنزلت بها خسائر فادحة، كما استطاعت حامية مشروع الرق ضد هجمات الدنكا وأنزلت بها الخسارة[٢]. كما أن المهدى كان فى شغل بحوادث كردفان عن مديرية بحر الغزال، وأخيراً وصل أحد الوابورات من الخرطوم إلى مشروع الرق يحمل شحنة من الأسلحة والذخيرة وقد أرسل لبتون ساتى بك مع الوابور إلى الخرطوم لاحضار مزيد من الأسلحة والذخائر.

ولكن حدث أن قبيلة (الشيلوك لو) (Shilluk Luo) اصطدمت برفاعى أغا وقتلته مع أربعمائة من الجنود، وخسر لبتون بذلك واحدا من أكفأ قواد المديرية.

وهنا قرر لبتون أن يقود بنفسه هجوماً عاماً لسحق الدنكا وهى القوة الرئيسية التى تعارض سلطة الحكومة فى بحر الغزال، فأرسل إلى زميو زعيم الزاندى يطلب إمداده بالغلال والأغذية وألف مقاتل وكل من يستطيع الاستغناء عنه من البازنقر.

ولاشك أن الغنائم المنتظر الحصول عليها من الدنكا لعبت دوراً هاماً فى استجابة زميو لطلب لبتون، ولكن من ناحية أخرى كان زعيم الزاندى من بعد النظر بحيث أدرك أن من صالحه الأبقاء على سلطة الحكومة فى المديرية، وإلا أصبح الطريق مفتوحاً مرة أخرى أمام العرب ولهذا السبب ذاته، أيد زاميو دولة الكونجو الحرة، وصار من أكثر الموالين لها إخلاصاً وتأييداً.

وزحف لبتون على مشروع الرق فى ديم الزبير فى اكتوبر، وهزم قبيلتى توغ (Tong) وأجار دنكا، كما أن قواته فى أماكن أخرى هزمت جماعات

(1) Junker, W, Travels in Africa, 1882 - 1886 Trans By A. H. Keane, London 1892, pp. 379 - 81.
(2) Ibid, pp. 288 - 9.

أخرى من الدنكا وخلفائهم الشيلوك لو، ولحسن الحظ كان أعداؤه من الرزيقات والدنكا من قصر النظر بحيث أن الحرب سرعان ما نشبت بينهما رغم تحذيرات المهدى إلى المادبو بعدم الاشتباك مع الدنكا.

وفى بداية عام ١٨٨٥م، قاد لبتون حملة أخرى ضد تجمعات الدنكا المؤتلفه إلى الشرق من ديم الزبير، ورغم أنه استطاع أن يوقع بها خسائر كبيرة فى الأرواح فإنه اضطر للعودة إلى ديم الزبير بسبب النقص فى الذخيرة(١).

وهناك بلغته انباء سارة، فإن قوات الحكومة فى الشمال تمكنت من إخضاع الدنكا هناك والقبض على يانقو وإعدامه.

وفى خلال عودة لبتون إلى ديم الزبير قابله مأمور مركز (دمبو) (Dembo) وسلم إليه اثنين من أفراد قبيلة المنداه اعتقلهما وهما يحملان رسالة إلى الدناقلة فى بحر الغزال تتضمن أنباء الفتك بحملة هيكس فى شيكان، وتطلب منهم المساهمة مع المهدى فى جهاده ضد الحكومة(٢).

وفى الحقيقة كانت هزيمة شيكان تحمل فى طياتها ضياع مديرية بحر الغزال، فإن المهدى عين كرم الله شيخ محمد كرتاوى، وأصله من تجار المديرية الدناقلة الذين فروا منها بعد تآمرهم ضد الحكومة، على رأس ١٥٠٠ جندياً، ولكن كرم الله عبر بحر العرب إلى بحر الغزال هو يقود خمسة آلاف ممن انضموا إليه منذ خروجه من الأبيض على طول الطريق بعد أن اشعلت حماستهم أنباء شيكان(٣).

ونشرت أنباء هزيمة شيكان وقدوم كرم الله الرعب فى طول المديرية وعرضها ولكن لبتون أسرع بأن طلب إلى القواد التجمع فى ديم الزبير وعكف فى نفس الوقت على تحصينها، وخلال زحف كرم الله انضم اليه اثنان من النظار هما ناظر ليفى (Liffi) وناظر بوتشو (Bucho) كما أنضمت إليه أيضاً جماعات الدنكا.

وشعر لبتون أنه فى موقف يسمح له بالدفاع عن محطة ديم الزبير، فأرسل إلى كرم الله رجلين بحجة الوقوف منه على السلطة التى يستند إليها كرم الله فى تعينه أميراً على بحر الغزال ولكنهما كلفا فى الواقع بالوقوف

(1) Al - Mahallawi 'Statement.... 1890 "and" Report... 1894".
(2) Al - Mahallawi "Report... 1894," junker. op. Cit., p. 365.
(3) Al - Mahallawi' Statement .... 1890".

على مدى قوة المهديين[١].

وقد وصف لبتون آخر أيام الحكومة فى مديرية بحر الغزال فى ثلاث رسائل بعث بها إلى أمين بك مدير خط الأستواء وهى بتاريخ ١٢، ٢٠، ٢٦ أبريل ١٨٨٥[٢] ففى الرسالة الأولى المؤرخة ١٢ ابريل، أوضح أن المهديين باتوا على مسيرة ست ساعات من ديم الزبير، وأن رسولين منهم وصلا إليه بطلب التسليم وفى الرسالة الثانية المؤرخة ٢٠ ابريل تحدث عن انضمام الناظرين إلى المهديين، وقال أنه لم يعد أمامه مجال للاختيار سوى التسليم، وفى الرسالة الأخيرة المؤرخة ٢٦ ابريل تحدث عن الجميع وقال أنهم انضموا إلى المهدية، وأن جيش كرم الله سيضع يده على المديرية بعد يومين أى فى ٢٨ ابريل ١٨٨٥، وانهى رسالته بتحذير أمين من أن قوة تتراوح ما بين ٨ آلاف وعشرة آلاف مسلحين تسليحاً كافياً فى طريقهم إليه.

وبعد أيام أرسل لبتون إلى أم درمان حيث توفى فى ٨ مايو ١٨٨٨م، ورافقه المحلاوى صاحب التقارير التى تدين لها بالكثير عن المعلومات عن أحوال المديرية بحر الغزال أثناء الثورة المهدية[٣].

---

(1) Al - Mahallawi, "Roport.. 1894" Wingate. op. Cit., p. 134: Macro. op. Cit., 54 - 55.

(٢) هذه الخطابات محفوظة في دار المحفوظات بالخرطوم في مجموعة: Cairint, class I, Box 5. piece 30.

وانظر أيضاً المصادر الآتية:

Scot - Kelti , the Story of Emin's Rescue, London, 1890. pp. 194 - 5: mounteny - Jephson, Emin pasha and the Rebellion at the equator London 1896, pp. 259 - 60 Wingate, op. Cit., p. 45.

(٣) وردت أيضاً حوادث بحر الغزال وتسليم لبتون في: شقير ج ٣ ص١٩٥ - ١٩٩ وأيضاً في: Casati, G., Ten Years in Equatoria, London 1891, Vol. I. pp. 286 - 7: Holt, 0. Cit., pp. 68 - 72, collins, R. O. The southern Sudan, 1883 - 1898, Yale 1962, pp. 22 - 42.

الخاتمـــة

اهم النتائج التي توصل إليها البحث:

لم نسمع طيلة الستين عاماً من الحكم المصرى فى السودان، أى منذ الفتح فى ١٨٢٠ حتى نشوب ثورة محمد أحمد فى ١٨٨١ عن حركات ثورية شبيهة بحركة محمد أحمد المعروف بالمهدى.

وقد اتخذت هذه الحركة فى السودان شكلاً أساسياً تقليدياً، أى أنها سارت على منوال الحركات الدينية الأخرى التى استترت بستار الدين فى مراحل التاريخ الإسلامى. ولم تكن تلك الحركات القديمة، وبالمثل لم تكن حركة محمد أحمد، فى جوهرها سوى حركات اجتماعية سياسية تشكلت بشكل الدين، لأن ذلك الشكل الدينى هو الشئ التقليدى فى الجماعات الإسلامية القديمة، وفي السودان بحكم أن أهله يكونون جماعة بدائية فإذا قام زعيم يطالب بإصلاح أو برفع مظالم، فإن الشكل الوحيد الذى يفهمه ذلك الزعيم، ويجتذب إليه الاتباع هو الشكل التقليدى الذى يجد صدى لدى الجماعة الإسلامية.

وفى ذلك يقول الأستاذ أحمد أمين (أن الناس إذ ذاك كانوا لا يخلصون للثورة، ولا يؤمنون بإصلاح إلا ما كان من قبل الدين. والذين يدعون إلى الهدوء كانوا يدعون أيضاً عن طريق الدين.. ومن الغريب أننا لا نجد فى التاريخ الإسلامي قيام مصلح دنيوى يطالب بإصلاح الفاسد والعدالة فى توزيع الثروة، وذلك لأن الرأى العام فى تلك العصور كان متأثراً بالدين تأثيرا كبيراً فهؤلاء لا يخضعون لدولة إلا إذا مزجت بالدين وهذا ما لاحظه ابن خلدون فى العرب إذا قال «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة»[١]

وحسبنا أن نشير هنا إلى واحد من مناشير محمد أحمد التى اصدرها بعد موقعة شينكان وقبل زحفه على الخرطوم، لنجد دليلاً قاطعاً على صدق نظرية ابن خلون الذى سبق نشوب ثورة محمد أحمد بمئات السنين ولكنه ولاشك قد سبقته الحركات الإسلامية التقليدية أو عاصر البعض منها مما دفعه

---

(١) المقدمة: الفصل ٢٧ من الباب الثاني الخاص بالعمران.

إلى أن يخرج بهذه النظرية فقد جاء فى أحد مناشير محمد أحمد (وهذه سنة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم قد ظلت وايدها الله بظهورها وأوجب عليكم طاعتنا ونصرتنا فى الله لإقامة الدين.

ثم يستثر الناس فيدعوا لجهاد ويعلن أنه بعد طرد المصرين سوف يغزوهم فى عقر دارهم ثم لا يكتفى بذلك بل سيواصل الحرب إلى بلاد الترك.

ولم يعرف السودان شخصاً آخر أعلن أنه المهدى قبل محمد أحمد ويقال أن (حمد النحلان) المعروف باسم (ود الترابى) وهو من عرب رفاعه الهوى حسين خرج للحج إلى مكة أعلن أنه المهدى وأرسل رسولاً للسودان لنشر الدعوة له، ولكنه قتل على يد الملك بادى الأحمر من ملوك الفرنجفى سنار ١٦٨٩ - ١٧١٥ وقد توفى الشيخ حمد فى ١٧٠٤ ودفن فى جزيرة سنار.

وقد ظهر بعد الاسترداد أكثر من عشرين من هؤلاء المدعيين بين السذج والجماعات البدائية التى تؤمن بالخرافات وخاصة فى السودان الأوسط والغربى، كما حدث فى ثورة (نيالا) جنوب دار فور عام ١٩٢١ التى قتل فيها موظفان بريطانيان فقد ساد التذمر دار الساليت ودار الفلاته من نظام الضرائب، وقام أحد الفقهاء يدعو للجهاد فتطورت المسألة وسرعان ما استترت بستار الدين واطلق الشيخ عبد الله السحينى، وهو من المساليت، على نفسه خليفة الله فى الأرض.

كما ظهر فى نهاية القرن الماضى محمد بن عبد الله المعروف لدى الأوربيين بالملا فقد حج إلى مكة فى ١٨٩٥ وهناك تصوف واعتنق فكرة المهدية حتى إذا رجع إلى وطنه، دعا الناس للدخول فى طريقته وسرعان ما اكتسب نفوذا كبيراً فى قبيلته ولكن الإدارة البريطانية قضت عليه سريعاً بأن اكتسبته فى صفها واستخدمته فى تهدئة الثورات التى تقوم من حولها.

وأخيراً تمكن لأيطاليون أثناء الحرب العالمية الأولى من القضاء على سلطته فى شمالى الصومال وتوفى فى عام ١٩٢٠م بعد أن بث فى اتباعه تعاليما على غرار تعليم محمد أحمد.

وبذلك كان محمد أحمد سباقاً لشئ جديد على السودان وما جاوره من الأقطار وإن لم يكن جديداً على التاريخ الإسلامى.

وفكرة محمد أحمد لعبت دوراً كبيراً فى الإسلام وسبب نجاحها يرجع إلى شيئين:

الأول: أن نفسية الناس تكره الظلم وتحب العدل، فإذا لم يتحقق العدل في زمنهم لأى سبب من الأسباب أشرأبت نفوسهم لحاكم عادل تتحقق فيه العدالة بجميع أشكالها فمن الناس من نزع إلى الثورة يريد رفع هذه المظالم وتحقيق العدالة الاجتماعية فلما عجزوا عن تحقيقها أهملوها، فإذا جاءت هذه الفكرة عن طريق الدين كان الناس لها أكثر حماساً وغيره وأملاً، ووجدوا فى فكرة المهدى ما يحقق أملهم.

الثاني: إن الدنيا مملوءة ظلماً وقد حاول الناس أن يزيلوا هذا الظلم فلم يفلحوا، فلما لم يفلحوا كان أملهم أن يأتى أمام عادل وإن لم يأت اليوم فسوف يأتى غداً ويملأ الأرض عدلا كما ملئت ظلماً جورا.

ومن هنا ليس فى وسعنا أن نجزم بأن محمد أحمد قد تأثر بالحركات الدينية التى سبقته إلى الظهور أو حتى سمع ببعضها على الأطلاق، إنما يهمنا أن نورد رأياً لمؤرخ سودانى حول حركة محمد أحمد فيقول: (أنه منذ ١٨٨١م نجد فى سوريا بداية لحركة قومية عربية للحصول على الحكم الذاتى وأن الناس بدأوا يتحدون السلطة العثمانية سواء على أسس قومية كما حدث فى سوريا أو على أسس دينية كما حدث فى السودان وأنه يمكن النظر إلى حركة محمد أحمد على ضوء تلك الحركات).

ولكن من الواضح أن هناك فارقاً جوهريا بين الحركتين، فالحركة القومية فى سوريا كانت حركة تحرير وتحرر لا تصحبها مقاطعة للمدنية أو قطعه للعالم الخارجى، أما الحركة المهدية فهى حرب وجهاد ولا تكتفى بطرد المصريين بل وتغزوهم أيضا فى عقر دارهم بل وعقد العزم على أن تواصل الحرب بعد ذلك فتنقلها إلى بلاد الترك وتدعو الناس إلى المهدية والدخول فى طاعتها، وإلا حملتهم على ذلك كرهاً.

وفى المدة التى سيطرت فيها المهدية على السودان، حاولت أن تبنى دوله على أسس اعتبرها محمد أحمد وخليفته عبد الله من بعده. إنها الأسس الإسلامية الصحيحة فجاءت الحكومة المهدية غير قابلة للتجديد والإصلاح، وكيف تريد الاصلاح وبه تحاول أن تعود القهقرى فى كل الميادين السياسية

والاقتصادية والاجتماعية.

وبات من الصعب التمييز بين السودان فى عهد محمد أحمد والسودان فى عهد سلطة دارفور أو ملوك الفرنج فى سنار، واستقطع من حساب الزمن ستون عاماً من الجهد البشرى طوال أيام الحكم المصرى به فهل يمكن أن نتصور دواماً أو بقاء سلطة كسلطة دارفور أو مملكة كمملكة الفرنج وسط ذلك المحيط الأوربى من ناحية وفى الأعوام الأخيرة من القرن التاسع عشر بالذات من ناحية أخرى؟.

وهل حركة محمد أحمد حركة قومية قامت لتحدى السلطة العثمانية على أسس دينية وهى الأسس التى يمكن أن يتأثر بها السودانى العادى أكثر مما تثيره الدعوة القومية، أو أنها حركة دينية سارت على منوال الحركات الإسلامية التقليدية التى وفق البعض منها فى تأسيس دول واقتصر البعض الآخر على مناواة الحكومة الشرعية القائمة.

من الأصوب أن نقول أن حركة محمد أحمد كانت حركة سياسية واجتماعية واقتصادية اتخذت من الدين ستاراً، لأن الدين وحده هو الذى يمكن أن يجتذب الاتباع وأن يجد صدى لدى الجماعة الإسلامية.

قائمة المراجع والمصادر

أولاً الوثائق في دار المحفوظات بالخرطوم:

الوثائق الرسمية للدولة المهدية فى مجموعة Cairint وهى الصورة المختصرة لاسم Cairo Inteelligence وتحتوى على تقارير أدلى بها بعض معاصرى الحوادث فى السودان إلى ادارة المخابرات بالجيش لمصرى التى قامت بتنظيمها وتصنيفها وهى: The Statement of Mahamud' Abd Alla Al Mahallawi Respecting The fall of Mudiriya of the Bahr Chazal 26. 6. 1890.

وهذه التقارير فى مجموعة Cairint قسم ٣ صندوق ١٤ قطعة ٢٣٥ Report on the fall of the Bahr I Gahazal, 1894. وهذا التقرير فى مجموعة Cairint قسم ٣ صندوق ١٤ قطعة ٢٤٠ وهو أيضاً منقول من بيانات أدلى بها البمباشى محمود أفندى عبد الله المحلاوى المفتش المسئول عن مكافحة الرق فى مديرية بحر الغزال.

Report of Emin pasha, 1895. وهذا التقرير فى مجموعة Cairint قسم ٣ صندوق ١٤ قطعة ٢٣٦.

"Statement Respecting the Equatorial Provinces, 1890" وهذا التقرير فى مجموعة Cairint قسم ٣ صندوق ١٤ قطعة ٢٣٧.

"The Report on the Arrival in Cairo of twenty - one Officers and Noncommissioned - officers With thier families from Equatoria Via Mambasa, June 1892.

وهذا التقرير فى مجموعة Cairint قسم ١ صندوق ٣٥ قطعة ٢٠٥.

وهناك ثلاثة رسائل مرسلة من لبتون مدير بحر الغزال إلى أمين (دكتور سنتزر) مدير خط الاستواء بتاريخ ١٢، ٢٠، ٢٦ ابريل ١٨٨٥م، وتوجد كلها فى مجموعة Cairint قسم ١ صندوق ٥ قطعة ٣٠.

ثانياً المراجع العربية:

١) إبراهيم فوزى: السودان بين يدى غردون وكتشنر، القاهرة – ١٩٠٢م «جزءان».
٢) أحمد أمين: المهدى والمهدوية – القاهرة ١٩٥١م.
٣) عبد المجيد بصيلى: معالم تاريخ سودان وادى النيل من القرن العاشر إلى القرن التاسع عشر، القاهرة ١٩٥٥م.
٤) عبد الرحمن الرافعى: مصر والسودان فى أوائل عهد الاحتلال – الطبعة الثانية – القاهرة ١٩٤٨م.
٥) محمد الطيب بن أدريس الأشهب: المهدى السنوسى، طرابلس المغرب – ١٩٥٢م.
٦) محمد فؤاد شكرى: الحكم المصرى فى السودان – القاهرة ١٩٤٧م.
٧) محمد فؤاد شكرى: مصر والسيادة على السودان – القاهرة ١٩٤٧م.
٨) محمد فؤاد شكرى: مصر والسودان، تاريخ وادى النيل السياسية فى القرن التاسع عشر – القاهرة ١٩٥٧م.
٩) محمد فؤاد شكرى: السنوسية دين ودولة القاهرة ١٩٤٨م.
١٠) مكى شبيكة: السودان فى قرن – القاهرة ١٩٤٨م.
١١) نعوم شقير: تاريخ السودان القديم والحديث وجغرافيته – القاهرة ١٩٠٣م «ثلاثة أجزاء».

ثالثاً: الدوريات:

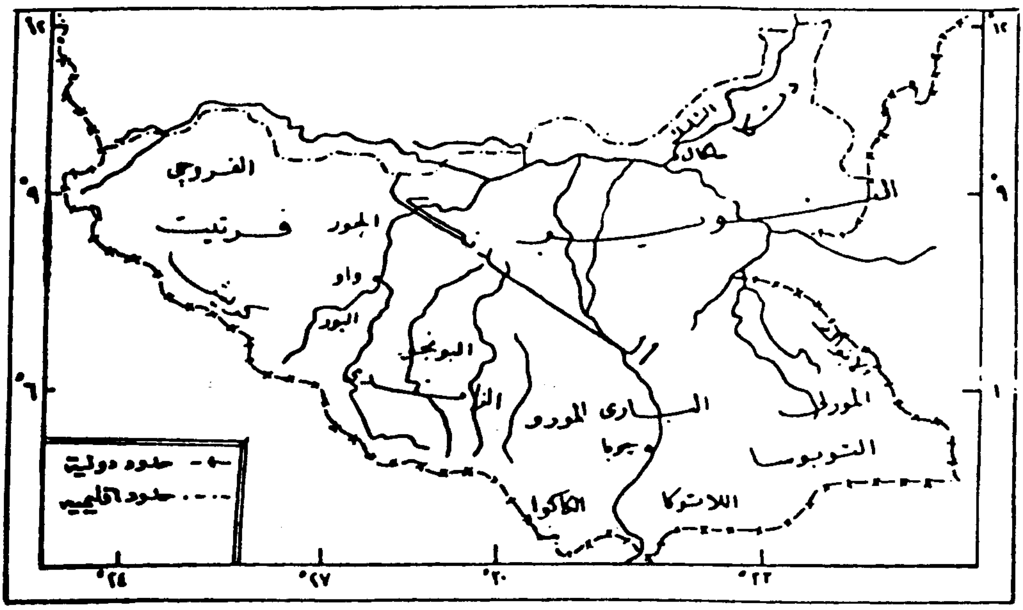
– الوقائع المصرية عدد ٢٨ مارس ١٨٨٣م.

رابعاً: المراجع الأجنبية:

1) Allen, B., Gordon and the Sudan, London, 1931.
2) Cocheris, J., Situuation internationale de I'Egypte et du Soudan, Paris, 1903.
3) Cromer, The Earl of Modern Egypt, New York, 1908.

4) Deherain, H., Le Saudan perdu et reconquis, Hestoire de la nation Egptienne, Paris, 1940.
5) Hill, G. B., Colonnel Gordon in Central Africa, London 1881.
6) Hill, R., Egypt in the Sudan, London 1959.
7) Holt, P. M., the Mahdist state in the Sudan Oxford, 1958.
8) Junker, W., Travels in Africa, 1882 - 1886 Trans by A. H. Keane, London, 1892.
9) Morley, J., The life of willianm Ewart Gladstone, London, 1903.
10) Russel, H., The Ruin of the Sudan, London 1892.
11) Sabry, M., L' Empire Egpytion Sous Ismail, paris, 1933.
12) Shibeika, M., British ploicy in the Sudan, London 1896.
13) Slatin, R., Fire and Sward in the Sudan, London 1896.
14) Theobald, A., The Mahdiya, A History of the Anglo Egyption Sudan, 1881, 1889 London, 1951.
15) Trimingham J., Islam in the Sudan, London, 1949.
16) Wingate, F., Mahdiism and the Egyption Sudan, London, 1889.

خريطة



المصادر

Sudan Survey Dept., KH., Jan., 1951 (TOPO No. S 870-51)

Sudan Survey Dept., KH., Oct., 1984 (TOPO No. S 741-48)

القسم الخامس

قسم الصحافة والإعلام

١- الرسالة الإعلامية بين العالمية والعولمة.

أ.د/محي الدين عبد الحليم

٢- البرامج الدينية المتخصصة في التليفزيون المصرى.

د/ محمدعبد الواحد طرابيه

٣- ألغناء العربى ودوره فى تطوير الأغنية التليفزيونية المعاصرة

من منظور اسلامى.

د/عرفة أحمد عامر

الرسالة الإعلامية

بين العالميـــة... والعولمـــة

إعداد الدكتور

محيـــي الديـــن عبـــد الحليـــم

رئيس قسم الصحافة والإعلام

جامعة الأزهر

مقدمـــة

إذا كانت المتغيرات العالمية المتسارعة قد أحدثت انقلاباً فى طوائف القوى الدولية، كما أحدثت تغييرات هائلة فى الأنظمة السياسية والأوضاع الاقتصادية فى العالم وأفرزت واقعاً جديداً فى مختلف المجالات، فإن المعطيات العصرية فى علوم الإعلام وتقنياته، كان لها الدور البارز فى هذه التغييرات الهائلة وقوة التأثير والسرعة الفائقة.

وفى هذا المناخ ظهرت العولمة كمفهوم له من الدلالات ما أثار اهتمام العلماء والباحثين لاستكشاف مدى تأثير هذه الظواهر على الرسالة الإعلامية التى تتناقلها هذه الوسائل مما أصبح يهدد بغزو ثقافى واختراق فكرى لعالمنا العربى والإسلامى الذى يتلقى أكثر مما يرسل مما لا يمكنه من التعامل معاملة الند للند مع القوى الإعلامية المسيطرة فى عالم لم يعد فيه مكان للضعفاء والعجزة.

وتعمل هذه الورقة البحثية على صياغة مفهوم للعولمة كواقع يفرض نفسه على الساحة الدولية والإعلامية المعاصرة وذلك من خلال الرؤى والأفكار التى طرحها الخبراء والباحثون فى هذا الصدد لمعرفة كيفية التعامل مع هذه الظاهرة بما قد تحمله من إيجابيات وما قد تتركه من سلبيات.

كما تعمل هذه الورقة على عقد مقارنة بين العولمة بمعناها الحديث

والعالمية كما يراها الإسلام، ووجوه الاتفاق والاختلاف بينهما، وكيفية استثمار إيجابيات العولمة لتقديم رسالة الإسلام إلى العالم بصورة موضوعية متجردة ودرء الهجمات التى توجه ضده فى وسائل الاتصال العالمية بعد أن أصبح إنسان اليوم أسيراً لهذه الوسائل تحاصره فى كل وقت وفى كل زمان، وتحيط به إحاطة السوار بالمعصم فى الليل والنهار، بمختلف اللغات والأساليب، وتحاول أن ترسم له طريقاً جديداً لحياته وأسلوباً معاصراً لنشاطه وعلاقاته لأنها تعد الآن أهم مصادر المعرفة المتاحة لهم.

ومن ثم فإن هذه الورقة تطرح المعطيات العصرية فى حقل الإعلام والاتصال بالجماهير فى عصر العولمة وتأثير ذلك على الرسالة الإعلامية سواء بالسلب أو الإيجاب لتحقيق أفضل استثمار ممكن لهذه المعطيات لصالح الدعوة الإسلامية.

العولمة والنظام العالمي الجديد

تعد العولمة واحدة من أهم الظواهر التى فرضت نفسها مؤخراً على الساحة الدولية، وواكبت الظروف الجديدة التى فرضت نفسها فى عالم تلعب فيه الأقمار الصناعية والقنوات الفضائية والبث المباشر دوراً محورياً فى تشكيل الاتجاهات وتغيير السلوكيات، والتأثير على الرأى العام.

وإن كانت العولمة قد ظهرت فى أول الأمر فى مجال الاقتصاد إلا أن هذا المصطلح قد شق طريقه فى عالم السياسة والعلاقات الدولية، وانتشر بصورة واسعة، وأصبحت تلوكه الألسن وتتناقله الأقلام، وقد أسهمت التكنولوجيا المعاصرة فى شيوع هذه الظاهرة، مما أدى إلى إنهيار الحدود السياسية والجواجز الجغرافية بين العالم، كما أدى إلى القضاء على المسافات بين مختلف الدول بفضل التقدم المذهل فى وسائل الاتصال ونظم المعلومات.

وقد ارتبط ظهور العولمة بسقوط الاتحاد السوفيتى عام ١٩٨٩ وانتهاء الحرب الباردة بكل ما كانت تحمله من حروب وخلافات وصراعات شغلت العالم طوال القرن العشرين، وأسفرت عن تحول النظام الثنائى إلى نظام أحادى القطبية تسيطر فيه الولايات المتحدة على النظام العالمى من خلال المؤسسات الدولية الجديدة كمنظمة التجارة العالمية والمنظمات القائمة كالأمم المتحدة والوحدات التابعة لها.

وقد اختلف المفكرون والخبراء فى وضع تعريف جامع مانع لهذا المصطلح، كما اختلفوا فى تحديد مفهومه، والأسس التى يقوم عليها، وراحوا يتساءلون هل العولمة تحفل بالجوانب السياسية، أو أنها تتناول النواحى الاقتصادية والثقافية؟... وهل تستهدف تحقيق الخير للبشرية، والأخذ بيد الضعيف حتى يقوى، والفقير حتى يشبع، والجاهل حتى يعلم؟... هل يعنى هذا النظام توحيد الفكر، وتحديد معالم واحدة للشخصية الإنسانية، والقضاء على الفوارق بين البشر؟... أو أنها تعكس هيمنة الدول الكبرى القوية على الدول الصغرى الضعيفة، وإخضاعها لنفوذها، والسيطرة على ثرواتها ومقدراتها؟.

وهل العولمة فى النظام العالمى الجديد تمتد لتشمل العقيدة والتراث والقيم السائدة فى مختلف المجتمعات لتتوحد العقائد وتذوب العادات والقيم وتنصهر المفاهيم التى تميز الأمم والشعوب فى بوتقة واحدة لتذوب معها الثوابت العقدية والقومية والثقافية؟... وما هى البدائل المطروحة فى هذا

الصدد؟.

والعولمة تعنى جعل الشئ على مستوى عالمى، أى نقله من حيز محدود إلى آفاق اللامحدود، واللامحدود هناى يعنى العالم كله، فيكون إطار الحركة والتعامل والتبادل والتفاعل على اختلاف صوره السياسية والاقتصادية والثقافية متجاوزاً الحدود الجغرافية المعروفة للدول المختلفة، وهذا المعنى يجعل العولمة تطرح ضمناً مستقبل الدولة القومية وحدود سيادتها ودورها سواء على المستوى الداخلى أو الخارجى ومن ثم فإنه كلما اكتسبت العولمة نفوذاً وهنت الحواجز بين الدول وضعفت قلاع الثقافات المحلية والقومية وسقطت الحصون المنيعة التى كانت تحيط بها[1].

إلا أن العولمة globalization عند بعض الباحثين تستهدف توظيف العنف الثقافى لإقصاء الخصم وقمعه لتحل محله لأن العالمية تطرح أفكاراً إنسانية من خلال الحوار بين مختلف الثقافات، فى حين أن العولمة تسعى إلى سلب الآخرين إرادتهم وطمس هويتهم، ونفيهم من العالم، وهى بهذا تعنى السيادة الفكرية لحضارة معينة على مختلف الحضارات.

وفي هذا الإطار يرى أغلب الباحثين المعاصرين أن العولمة تعنى طغيان ثقافة معينة على الثقافات الأخرى، وتعمل على ابتلاع هذه الثقافات ثم القضاء عليها والحلول محلها.

وهى بهذا تعتبر نوعاً من القهر الفكرى، وهو ما يشكل خطورة على الأمم الضعيفة تفوق خطورة الاحتلال العسكرى والهيمنة الاقتصادية لا سيما أن هذه الأمم تعانى من الوضع الاقتصادى والسياسى والتكنولوجى المتدهور، بخلاف القوى المسيطرة التى تملك ناصية التقدم وأسباب القوة ومناطق النفوذ، وكيف يمكن أن يصمد الفقراء والبؤساء فى الجنوب أمام سيطرة الأغنياء والأقوياء فى الشمال؟... إن صوت الفقراء سوف يكون خفيضا وسط هذا الضجيج العالمى الكبير.

وفى الحقيقة أن العولمة فى معظم الأدبيات الأمريكية تعنى تعميم الشئ وتوسيع دائرته، أى تعميم نمط من الأنماط الفكرية والسياسية والاقتصادية التى تختص بها جماعة أو أمة معينة على العالم كله، ولأن الدعوة إلى العولمة قد ظهرت فى الولايات المتحدة، فإن هذا يفترض أنها تعنى الدعوة إلى تبنى النموذج الأمريكى فى الاقتصاد والسياسة وفى طريقة الحياة بشكل عام[2].

---

(١) هالة مصطفى: مجلة السياسة الدولية. عدد أكتوبر ١٩٩٨ ص٣٠٤. (٢) المرجع السابق.

عالمية الإسلام وعولمة الغرب

إذا كانت العولمة فى تطورها تسعى إلى من أجل الهيمنة التى أصبحت فى التسعينات واقعاً يعود بمرجعيته الأمريكية إلى الأمريكيين، كما كان يعود بمرجعيته الأوربية من قبل إلى الأوربيين، فإن العالمية التى يعنيها الإسلام تختلف كل الاختلاف عن هذا المعنى، فالإسلام لا يستهدف الاحتلال أو الهيمنة، ولكنه يعترف بالتباين والتنوع والتكامل بين الأمم والشعوب والمجتمعات والأفراد مصداقاً لما جاء فى القرآن الكريم:

﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[1].

والإسلام بهذا لا يكره أحداً على اعتناق المبادئ التى جاء بها، ولكنه يطرحها أمام الإنسان ليعمل فيها عقله فيقبلها أو يرفضها، فلا إكراه فى الدين، ولا قمع لحرية الرأى، ولا اغتصاب للعقول، ولا تقييد لحريات الآخرين فى اختيار أنماط الحياة التى تناسبهم وتتوافق مع احتياجاتهم، فهذا الدين لم يجبر رجاء جارودى أو محمد على كلاى على اعتناقه، ولم يضغط على جاك بيرك أو موريس بوكاى أو توماس أرنولد للإشادة به، كما أنه لم يرسل جنوداً تحمل الأسلحة والذخائر إلى أواسط آسيا ومناطق القوقاز والتبت وبروناى والفلبين لبسط نفوذه وفرض أفكاره على أهل هذه البلاد، لأن هذا الدين يشترط للدخول فيه أن يتم ذلك بحرية كاملة بعيداً عن كل صنوف القهر الفكرى الذى مارسته العديد من الأيديولوجيات الأخرى.

وعلى الرغم من أن الدعوة التى حملها محمد بن عبد الله ﷺ تتوجه إلى العالم وتخاطب كافة الأمم والأفراد، إلا أنها دعوة تقوم على الأخوة بين بنى البشر بغض النظر عن ألوانهم وأجناسهم وأصولهم ومذاهبهم، فكلهم تجمعهم الوحدة الإنسانية لأن الإسلام قد قرر منذ بداية ظهوره أن يعامل الناس جميعاً على قدم المساواة، فالعدالة الإسلامية لها ميزان واحد، وهى فى ذلك لم تفرق بين مسلم وغير مسلم، فالناس جميعاً سواسية بحسب خلقهم وعناصر تكوينهم الأول، فليس ثمة تفاضل بينهم لأن هذا الدين قد أقام العلاقة بين الجميع على أسس تقوم على السلام والأمان والإخاء، وتقضى

(١) سورة الحجرات: آية رقم (١٣).

على روح الاستعلاء بالعنصر أو الدم أو الأقليم أو القوم، وتفتح الطريق لأسلوب جديد من التعامل يقوم على المودة والاحترام بين الجميع أياً كانت عقائدهم أو مذاهبهم أو ثقافاتهم.

وقد ضرب النبى ﷺ المثل الأعلى لمعاملة غير المسلمين من أهل الكتاب، فقد كان يحضر ولائمهم، ويشيع جنائزهم، ويعود مرضاهم، ويرعى مصالحهم، وكان يقترض منهم نقوداً ويرهنهم أمتعة ليعطى المثل الأعلى للمسلمين من بعده للسير على منهاجه، ويرسى أساساً لمعاشرة أهل الملل والنحل الأخرى في صفاء ووئام، وقد دل تاريخ المسلمين على أن تشريعهم يسمح لغير المسلم أن يقاضى أرفع إنسان من المسلمين وينتصف منه، ذلك أن الإسلام قد حرص على احترام الإنسان والحفاظ على حقوقه ودرء الخطر عنه لا لشئ إلا لكونه إنساناً كرمه الله ورفع قدره على سائر المخلوقات وهنا يكمن الفرق بين عولمة الغرب وعالمية الإسلام الذى كرمه الله ورفع قدره انطلاقا من قوله تعالى:

﴿ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾[1].

وتعد هذه من أهم الإيجابيات التى تسمح بلغة مشتركة وتشكل ركيزة أساسية لخطة إعلامية تقوم على الحوار بين المسلمين وغيرهم حتى وإن كانوا ملاحدة أو مشركين.

---

(١) سورة الإسراء: آية رقم (٧٠).

عالمية الرسالة الإسلامية في عصر العولمة

استلفتت ظاهرة العولمة أنظار العلماء والمفكرين العرب والمسلمين وانطلقوا فى الحديث عن أخطار العولمة، وراح بعضهم يصفها بأنها الخطر الداهم الذى سوف يحمله لنا القرن المقبل، وعقدت المؤتمرات والندوات التى تتناول هذه القضية لاستكشاف مدى تأثيرها على الإنسان المسلم، وقد أسفرت هذه المؤتمرات عن نتائج وتوصيات يحذر أغلبها من التأثير السلبى للعولمة على كيان الأمة، ويطالب بإعداد العدة لوقف هذا الخطر الذى سيمحق الدين ويسحق اللغة ويمسخ الشخصية، ويطالب بالحيلولة دون انتشاره حفاظاً على الهوية الإسلامية.

وإذا كان هؤلاء العلماء والباحثون قد أصابوا فى جانب فإننى أظن أنه قد جانبهم الصواب فى جوانب أخرى، وبالغوا فى القول بأكثر مما يجوز لأن العولمة أو النظام العالمى الجديد تحمل العديد من الإيجابيات إذ أحسنا التعامل معها بذكاء وحذق وفطنة، واستطعنا أن نضع الخطط العلمية ونمسك بزمام المبادرة، لأن هذه الظاهرة سوف تعطينا الفرصة لنقدم ما لدينا من حجج عقلية وأدلة منطقية يمكن أن نقنع بها العالم، كما أنه سوف يحرك المياه الراكدة فى الدول الإسلامية ويفتح أذهان الشعوب إلى أنماط جديدة من الحياة فى المجال السياسى والاقتصادى والثقافى، فما لم تحتك هذه الدول بالعالم المتقدم وترى ما يدور فيه من أحداث سياسية ومعطيات حضارية واستكشافات علمية ومعارف جديدة فسوف تظل هذه الدول على هذا الحال من الجمود والتحجر، وسوف تتجمد العقول وتتوقف القرائح وتتسع الهوة بين العالم الغربى والعالم الإسلامى فى مختلف المجالات التى قطع فيها الغرب شوطاً كبيراً.

والتاريخ العربى والإسلامى يشهد بهذه الحقيقة فقد عاش العرب والمسلمون فى ظل النظم الاستعمارية قروناً طويلة يقاسى الأمرين من الظلم والعسف والتخلف، فتفشت فيه الأمية حتى وصلت فى بعض الدول إلى أكثر من ٩٠ ٪ من مجموع القاطنين بها، وانتشرت الخرافات وسادت الشعوذة والسحر واستشرى الفساد، وتم تفسير حقائق الدين على هوى المشعوذين والطغاة والمستعمرين وأعداء الشعوب من المنتفعين والانتهازيين.

وقد استوعب العالم العربى والإسلامى معطيات التقدم والتحضر بعد أن احتك بالعالم الخارجى، وبعد أن راحت البعثات التعليمية إلى فرنسا وغيرها من دول الغرب لترى وتتعلم وتنقل لنا المعطيات العصرية فى العلوم والتكنولوجيا وفى الفكر والثقافة والأدب وفى الحرية والديمقراطية، فتم إنشاء مدارس لترجمة هذه العلوم والفنون، وهى المدارس التى تحولت بعد ذلك إلى جامعات ومعاهد علمية تربى الكوادر، وتثرى الحياة وتقدم الجديد فى عالم المعرفة، وقامت الثورات الوطنية ضد الظلم والفساد، كما ثارت الشعوب ضد الاستعمار والاستبداد، وغيرت أنماط الحياة فى كثير من الدول العربية والإسلامية، وتم تأسيس أنظمة للحكم تحاول أن تأخذ بالنهج الديمقراطى، ولولا هذا الاحتكاك وهذا الانفتاح لظل هذا العالم راكداً جامداً يتجرع المآسى ويلعق الجراح ويعانى من ظلم المستبدين وابتزاز المنتفعين.

وليس معنى ذلك أن هذا العالم العربى والإسلامى قد تخلص من كل العوامل التى عطلت مسيرته، وأنه قد لحق بالعالم المتقدم وواكب معطيات العصر فى مختلف مجالات الحياة، فلا تزال الخلافات السياسية والنزاعات الحدودية والصراعات الإقليمية قائمة فى وقت تتوحد فيه القوى المسيطرة فى العالم، إلا أن هذا لا ينفى العائد الملموس الذى جنيناه بفعل الانفتاح على العالم الخارجى والذى بدأ مع منتصف القرن التاسع عشر.

والمشكلة هنا تكمن فى أننا لم نستطع أن نستفيد بصورة كاملة من هذا الانفتاح على الغرب زو الشرق، بل على العكس فقد كنا فى أحيان كثيرة نأخذ منه السلبيات ونترك الإيجابيات فركزنا على المظهر دون المخبر، وعلى الشكل دون المضمون، ورحنا نصرخ بعد ذلك من منهج التقليد الأعمى الذى ينهجه الشباب والفتيات، بل والنخب الفكرية، فانبهر بعض هؤلاء الذين أوفدناهم للتعلم فى الخارج وراحوا يقلدون النمط الغربى فى كل شئ، وعادوا ساخطين على أنماط الحياة فى الأوطان التى أنفقت الكثير على تعليمهم، وضحت بالغالى والنفيس من أجلهم أملاً فى عودتهم ليسهموا فى بناء مجتمعاتهم، ووصل بهم التجاوز إلى حد الهجوم على العقيدة معتبرين أنها السبب الرئيسى فى تخلف المجتمعات العربية والإسلامية، وعلى اللغة القومية على اعتبار أنها ليست لغة علمية، وطالبوا باعتماد اللغة الأجنبية كلغة رئيسية فى التعليم والثقافة، فهى لغة العلم ولغة الحضارة التى رأوها وعايشوها.

وفى الحقيقة أننا نستطيع أن نستفيد من الواقع العالمى الجديد بصورة أفضل إذا خلصت النوايا، وأعددنا العدة، ووضعنا الخطط وسرنا وفق الأصول والمناهج العلمية، أى أن العولمة إذا كان لها من سلبيات فإن لها إيجابيات كثيرة اقتصادية وسياسية وثقافية.

فهى تفتح باب التنافس العالمى على أوسع نطاق كما تفتح أفاقاً واسعة لإحداث تغيرات جذرية فى العالم الإسلامى لأن التنافس العالمى سوف يؤدى حتماً إلى جودة فى الإنتاج وتصارع فى الأفكار وترسيخ للمبادرة الفردية، وتحسين لأنماط العمل والحياة، لأن الشعوب سوف تشهد عن كثب كل ما يدور على الساحة الدولية، وتعقد المقارنات بين الواقع الذى تعيش فيه ونظيره فى الخارج، وسوف تتجدد الثقافات والمفاهيم وتنطلق العقول من القيود التى كبلتها إلى آفاق الحياة الرحبة لتبدع وتعطى وتثرى الحياة، وسوف يتغير كثير من التقاليد البالية والعادات المرذولة والمفاهيم الجامدة بعد أن يتم فتح الأبواب والنوافذ على العالم ليدخل الهواء النقى ويطرد الهواء الملوث، إلا أن هذا يتطلب استعداداً وإعداداً وفهماً للواقع الجديد الذى سوف يفرض نفسه على العالم أردنا ذلك أو لم نرد.

وهذا يعنى أننا فى حاجة إلى تخطيط علمى وآليات جديدة فى أجهزة صناعة الفكر وقنوات الاتصال تعيد صياغة العقل العربى والإسلامى، وتتعامل بفكر جديد وعقل مفتوح مع المتغيرات التى تفرض نفسها على العالم، وتستفيد من العطاء الحضارى المعاصر وتمسك بيدها زمام المبادرة، فتأخذ بكل ما هو مفيد من معطيات العولمة فى الفكر والثقافة والعلم والتكنولوجيا، وتتجاوز السلبيات التى سوف يحملها هذا التيار الذى سوف يجرف فى طريقه كل من يقف على أرض هشة، ومن لا يريد أن يفهم هذا الواقع، ويتناغم معه بفكر مفتوح وعقل مستنير مع الحفاظ على ثوابت الأمة وتراثها الوطنى.

وسائل الإعلام المعاصرة وعالمية الرسالة الإسلامية

لسنا فى حاجة إلى أن نتحدث عن مكانة قنوات الاتصال فى الحياة المعاصرة، وتأثيرها على الرأى العام، فهذه قضية حسمتها الأبحاث العلمية وأكدتها الممارسات العملية، وذلك أن الإعلام الموجه إلى إنسان اليوم لا يكاد يتوقف فى أى لحظة من لحظات الليل أو النهار لأن هذا الإنسان يواجه منذ اللحظة التى يفتح فيها عينيه وينهض من نومه بمؤثرات إعلامية تتسابق للتأثير على عقله ووجدانه.

فقد مكنت ثورة الاتصال للرسالة الإعلامية من الوصول إلى ملايين الناس فى اللحظة الواحدة، وأصبحت قادرة على التوجه إلى المتلقى أياً كان وحيث يكون، وغدت الدنيا كلها فى متناول بصره وسمعه، مما جعل هذه الوسائل تترك آثاراً بارزة على البيئة الاجتماعية والاقتصادية لمختلف الأمم والشعوب، وتؤدى إلى خلق قنوات دولية ووطنية لتنظيم المعلومات ونقلها من خلال الأجهزة الإلكترونية والمغناطيسية الحديثة[١].

فالمرء لا يأوى إلى فراشه قبل أن يقرأ، ويرى، ويسمع، كماً هائلاً من المعلومات أو المشاهد التى تعرض أفكاراً أو آراءً، وأحداثاً، وفنوناً، ودعايات تستهدف شد انتباهه إلى هدف من أهدافها، وهى تحاصره حصاراً محكماً لا سبيل إلى الإفلات منه، حصاراً لم يشهده الإنسان فى أى عصر من العصور مستخدمة فى ذلك فنون الإبهار وأساليب الجذب وطرق التأثير والرسالة القوية[٢].

وتشير الدراسات العلمية إلى أن أجهزة الاتصال الحديثة تلقى بظلالها الكثيفة على الإنسان المعاصر إيجاباً أو سلباً، حتى أنه يصعب عليه أن يفلت من أسارها، فهى تحيط به إحاطة السوار بالمعصم، وتحاصره من مختلف الجهات وبمختلف اللغات، ليلاً ونهاراً.. وتحاول أن ترسم له طريقاً جديداً لحياته.

---

(١) Stephanie, H. Stowe Yn Library Leadership, Visualising the future Arizona. Donald, Rigs oryx press. 1982 . p. 67.

(٢) محمد عبد القادر حاتم: الإعلام في القرآن، لندن، مؤسسة فادي برس. ١٩٨٥، ص٣٥.

ومن ثم فإن وسائل الإعلام المعاصرة تأتى فى مقدمة قنوات الاتصال التى ترفد الجماهير بالأفكار والمعلومات والأنباء، وتحقق لهم التسلية والمتعة، ولو لم يسع الناس إلى وسائل الإعلام، فإن هذه الوسائل سوف تسعى هى إليهم لتقدم لهم ما يدور حولهم من أحداث، وما أفرزته من الأدمغة البشرية من اكتشافات ومعارف، لا سيما بعد أن فرضت التقنيات المعاصرة نفسها عليهم، فأصبح إنسان اليوم يعيش أسيراً لهذه الوسائل تحاصره فى كل وقت وفى كل زمان، فلا يستطيع الفكاك منها أو الحياة بدونها، ذلك أن هذه الوسائل أخذت تطغى وتسيطر على اهتمامات الجماهير بصفة عامة كما أخذت تلقى بشباكها على الجيل المعاصر بصورة خاصة، وتملأ ساعات فراغه وساعات نشاطه بالكثير من الأفكار والمعانى، فهى تقدم له كماً هائلاً من الصور الذهنية المتلاحقة، التى تحيط به من كل جانب فلا تدع له مجالاً للتأمل والتفكير، فلا يملك معها القدرة على التمييز والاختيار.

وقد مكنت تكنولوجيا الاتصال المعاصرة لهذه الوسائل من الوصول إلى الملايين من البشر فى نفس اللحظة، وغدت الدنيا كلها فى متناول أبصارهم وأسماعهم، ولم يعد الإعلام يقتصر علي شريحة معينة، أو فئة محددة، أو يجنح إلى تقديم معلومات تخص طائفة دون أخرى، ولكنه أصبح قادراً على التوجه إلى كافة الأعمار وجميع المستويات أينما كانوا، لاسيما بعد أن فرض نفسه بقوة على الساحة الدولية، وقد تطورت وسائل الإعلام تطوراً مذهلاً جعل العالم يعيش فى بقعة محدودة تحدث عوامل الزمان والمكان متزامنة فى وجودها وتطورها مع ثورة المعلومات.

وقد أصبح الإعلام صناعة ضخمة يمكن الدول المتقدمة من أن تحتل مواقع القيادة والريادة فى العالم بسبب سيطرتها على وكالات الأنباء الدولية الكبرى والصحف العالمية الواسعة الانتشار، والقنوات الفضائية التى تجوب السماوات المفتوحة فى هذا العالم دون عوائق طبيعية أو صناعية، كما تحتل أغلب المواقع على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت).

وهذا الواقع الجديد يلقى على الأمة الإسلامية شعوباً وحكومات مسئولية ضخمة فى استثمار المعطيات العصرية فى تقنيات الإعلام وموارد المعلومات لنشر الدعوة الإسلامية وتصحيح صورتها لدى الرأى العام العالمى، فالإعلام

عن الإسلام ليس من نافلة القول، وإنما هو ركيزة أساسية وركن رئيسى قامت عليه هذه الرسالة، لأن هذا النشاط هو قوام هذا الدين وقاعدته الصلبة، وهو الجسر الذى عبرت منه هذه الرسالة إلى العالم، ويرجع إليه فضل انتشارها على هذه الرقعة الفسيحة من كوكب الأرض، وهذه المعطيات العصرية والتقدم الكبير فى النشاط الإعلامى يعد فرصة لتحقيق عالمية الإسلام وتصحيح صورته لدى الرأى العام العالمى.

لقد آن الأوان فى ظل ثورة الاتصال والمعلومات أن يعرف العالم حقيقة هذه الرسالة التى قال عنها المستشرق الإنجليزى توماس أرنولد: «أن الملاحدة ظلوا ينعمون فى ظل الحكم الإسلامى بدرجة من التسامح ليس لها مثيل فى أوروبا، وأن العقيدة الإسلامية تلتزم بهذا النهج مع جميع أتباع الديانات الأخرى» ، كما قال عنه البطريرك «عيشوايابه» أن المسلمين يمتدحون ملتنا ويوقرون قسيسنا ويمدون يد المعونة إلى كنائسنا وأديرتنا وذلك انطلاقا من التفاعل والإنفتاح بين هذا الدين وكل العقائد الأخرى»(١) .

وفى ضوء هذا الواقع فإنه لا مجال للعداء بين العالم الإسلامى وأصحاب العقائد الأخرى، وقد أكد علماء الإسلام ومفكروه هذه الحقيقة لأنه ليس من مصلحة المسلمين تعبئة المشاعر العدائية ضدهم دون مبرر لذلك، والمسلمون لم يبدءوا بالعدوان على أحد فى أى مرحلة من مراحل تاريخهم، بل أنهم أقاموا نهضة شاملة كانت سببا وراء النهضة الأوروبية التى تحققت بعد ذلك من خلال العطاء العلمى والفنى والثقافى والفكرى الذى قدموه إلى العالم فى ظل نظام عادل لم يعرف البطش والاستبداد والسلب والنهب الذى مارسه الآخرون ضدهم، ولكنه وضع أساسا للعلاقة بين كل أفراد الجنس البشرى، علاقة تقوم على المودة، والاحترام، ومساعدة الضعيف، وإنقاذ الملهوف، والرفق بالإنسان أيا كان دينه ومذهبه أو أصله أو لونه.

إن المهمة دقيقة والمسئولية كبيرة، ونحن فى حاجة إلى عمل جاد

---

(١) عفيف عبد الفتاح طبارة: روح الدين الإسلامى، ط. ١٦. بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٧. ص٢٨٥.

وجهد مخلص يبدأ بالحوار بين المسلمين وبعضهم لإزالة أسباب الخلاف والنزاع والصراع بينهم ليقدموا أنفسهم إلى العالم وهم على المستوى الجدير بالاحترام والتقدير، فلن يستمع العالم إلى أمة تمزقها الخلافات، وتطحنها الصراعات، وتقمع فيها الحريات، ويقتل فيها الإنسان.

وإذا كان البعض يرى أننا غير مؤهلين حاليا لتقديم رسالتنا إلى من يتفوقون علينا علميا وتكنولوجيا واقتصاديا وعسكريا فإن هذا رأى يجانبه الصواب. فحين خرج الدعاة من بادية العرب لا يملكون من متاع الدنيا إلا قوة الإيمان، فقد حقق الله على أيديهم ما لم يتحقق على أيدى غيرهم ممن توافرت لهم أسباب القوة والمنعة والثراء.

ومن هنا فإن قنوات الاتصال الدولية تستطيع أن تقدم الإسلام بصورته الصحيحة لهؤلاء الذين أساءوا فهم هذه العقيدة وناصبوها العداء دون فهم، لأن هذا الدين قد أقام العلاقة بين الأفراد وبين الجماعات وبين الدول على مبادئ تقوم على السلام والأمان والإخاء والحب وتقضى على روح الاستعلاء بالعنصر أو الدم أو الإقليم أو القوم، وتفتح الطريق لأسلوب جديد من التعامل يقوم على أساس وحدة الخلق لأن الناس كلهم أخوة وأصلهم واحد.

التخطيط العلمي لمواجهة مخاطر العولمة
في النشاط الإعلامي

تشير الشواهد والبراهين إلى ازدهار العديد من أجهزة الاتصال الدولية وأبواق الدعاية المضادة التى تدعو إلى الرذيلة، وتحمل دعاوى الشر، وتثير العنصرية، وتشعل الأحقاد بين الأم والشعوب وذلك فى عصر العولمة، وتسهم هذه الأجهزة فى تدمير العلاقات بين بنى الإنسان بفعل ما تزرعه من بذور الفتن، وما تبثه من الحقد والكراهية، وما تشنه من الهجمات المغرضة على الإسلام والمسلمين مستهدفة من وراء ذلك تحقيق مصالح اقتصادية أو مكاسب سياسية معتمدة على ما تملكه من أجهزة حديثة، ووسائل إلكترونية، وتكنولوجيا متقدمة، وما تصنعه من خطط مغرضة مستثمرة أحدث معطيات العصر للسيطرة على الرأى العام العالمى وغسل الأدمغة وتكوين الاتجاهات المتوافقة مع فكرها وأيديولوجياتها، مستندة فى ذلك إلى انعدام العدالة فى ملكية مصادر المعلومات، وفقدان السيطرة عليها وعدم التوازن فى توزيعها بسبب نقص المعلومات اللازمة عن الإسلام والمسلمين، أو تقديمها مبتورة أو مشوهة منتهجة فى ذلك الأساليب غير الأخلاقية المعروفة فى هذا الصدد كالكذب والمبالغة والتجاهل المتعمد للحقائق، وتقديم الرأى على أنه حقيقة.

وفى ضوء هذا المناخ المفتقد للعدالة فى نظم الاتصال العالمية فإن خطط الإعلام الدولى التى تحمل رسالة الحق والعدل بين البشر وتتوجه إلى الفكر الواعى فى الإنسان وتنشر السلام والمحبة بين الناس تتوارى مفتقدة القدرة على المنافسة، والكوادر المؤهلة والقادرة على حمل دعوة الحق ونشرها فى مشارق الأرض ومغاربها، وإبلاغ الإنسان فى كل مكان بتلك الرسالة الخالدة التى حملها رسل الله إلى الناس جميعا دون تشويه أو تدليس أو مبالغة متوجهة لكل من يريد أن يتزود بالمعلومات الصحيحة عن هذا الدين.

والسؤال الذى يطرح نفسه هنا هو كيف تتاح الفرصة إذن لشعوب العالم الخارجى للتعرف على حقائق الدين الإسلامى وإدراك المفاهيم والرؤى الإسلامية فى مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية دون جهاز قوى للإعلام الدولى لاسيما وأن شعوب العالم الغربى قد ربطت بين العقيدة

الدينية والأوضاع الدينية التى كانت تحكم أوروبا فى العصور الوسطى التى ساد فيها الظلام والاستبداد والقهر حين كانت هذه الشعوب تعانى من تسلط رجال الكنيسة وجبروتهم وسيطرتهم على جميع نواحى الحياة حتى وصل بهم الأمر إلى أن كانوا يمنحون الأفراد صكوك الغفران، ويوزعون مساحات من الجنة لسذج من الناس المخدوعين هناك، وقاموا بإحراق العلماء المخالفين لهم فى الرأى وهم أحياء، كما قاموا بإحراق الكتب التى تخالف فكرهم.

وفى الحقيقة أنه إذا تم وضع خطة علمية سليمة، وتم إعداد استراتيجية متكاملة الأبعاد، ومتناسقة التخطيط تستهدف عقل الإنسان فإن رسالة الإسلام سوف تتمكن من خلق رأى عام مناصر للقضايا الإسلامية ومؤيد لها. كما ستتمكن من تحييد العناصر التى تناصب الإسلام والمسلمين العداء.

وإذا كنا نتوجس من مخاطر البث المباشر ونخشى الغزو الثقافى المحدق بنا ولا نعرف كيف نواجهه، ونبذل محاولات مختلفة للحيلولة دون انتشاره وتسربه بين جماهيرنا المسلمة فإن الحل يكمن تحصين الجماهير ضد هذا الخطر بالفكر السليم، وتزويدها بالمعلومات الصحيحة التى تمكنها من الانتقاء أو الرفض أو القبول لكل ما يتوافق مع هويتها الفكرية ومن ثم فإن تحديد إطار مرجعى ورؤية فكرية واضحة تنطلق من عقيدة هذه الأمة هو البداية الصحيحة لحماية هذه الجماهير والحفاظ على تراثها ودينها ولغتها.

إن الإعلام الصادر عن الدول الإسلامية إذا صدقت النوايا وتوحدت الجهود وتحددت الأهداف ووضحت الرؤية يمكن أن يحقق الكثير، لأنه سوف يعكس حججاً قوية وبراهين دامغة وأدلة منطقية، كما أنه سوف يؤكد أن هذه الرسالة هى رسالة العلم والتسامح والمحبة، وأن الواقع البائس الذى يعيشه المسلمون حالياً لن يكون حجة على هذا الدين، وأن تخلف المسلمين لا علاقة له بجوهر الإسلام.

وهذه العملية فى حاجة إلى خطة علمية متوازنة تأخذ فى اعتبارها إعادة النظر فى كل ما يكتب أو يذاع عن الإسلام وإعداد الردود المناسبة عليه، وترجمة الاصدارات المتميزة من المطبوعات المختلفة والبرامج والفقرات الصحيحة التى تتناول الإسلام وتتحدث عن المسلمين بصورة موضوعية وأمنية، وإعداد

الأعمال الجيدة لتكون جاهزة لكل الناس فى كل مكان بمختلف اللغات لأن الرأى العام العالمى بصفة عامة لا يكاد يعرف عن الإسلام سوى محمد ﷺ، ولا عن القرآن شيئاً، ولا عن النظام الإسلامى سوى معلومات محدودة أو مشوهة وغير صحيحة.

ولتحقيق هذه الأهداف لابد من التوسع فى إقامة أجهزة دولية قوية للإعلام والدعوة الإسلامية تأخذ على عاتقها وضع الخطط العلمية وإعداد البرامج وتهيئة المناخ الصحى لتنفيذها ومتابعتها فى مختلف المراحل لإنشاء جسور من الثقة والتعاون المتبادل بين مختلف المؤسسات والقوى الضاغطة فى مختلف المجتمعات لاسيما أن الظروف الدولية أصبحت مهيأة الآن لتمكين هذه الأجهزة من الاضطلاع بمسئوليتها فى هذا الصدد، وإعطائها الفرصة لممارسة دورها بنجاح وفاعلية[١].

وتكشف هذه الحقائق عن أهمية بذل الجهود الجادة والمخلصة لوضع نظام للإعلام يأخذ فى اعتباره الاستفادة من كل معطيات العصر واستثمار متغيرات الحياة الحديثة، نظام يأخذ فى منهجه على قواعد علمية سليمة، ويعتمد فى ممارسته على الطاقات البشرية المؤمنة والجادة والقادرة على استخدام الوسائل والأدوات المناسبة فى الوقت المناسب للشرائح الجماهيرية التى تتوافق معها.

إن الإعلام الصادر عن الدول الإسلامية إذا صدقت النوايا وتوحدت الجهود وتحددت الأهداف ووضحت الرؤية يمكن أن يحقق الكثير، لأنه سوف يعكس حججاً قوية وبراهين دامغة وأدلة منطقية، كما أنه سوف يؤكد أن هذا الدين هو دين العلم، ودين السلام، ودين المحبة، وأن الواقع البائس الذى يعيشه المسلمون حالياً لن يكون حجة على هذا الدين، وأن تخلف المسلمين لا علاقة له بجوهر الإسلام.

---

(١) محيي الدين عبد الحليم: الدعوة الإسلامية والإعلام الدولي. القاهرة. دار الفكر العربي. ١٩٨٩. ص١٨٤.

الخاتمــــة

وبعد... ... وفى ضوء ما تقدم فإننا نستطيع أن نخرج من هذه الدراسة بنتيجة مؤداها أن الواقع الإعلامى الدولى قد طرأت عليه تغييرات هائلة بفعل المعطيات العصرية فى العلاقات الدولية والأنظمة السياسية والتقدم الكبير فى بحوث الإعلام وتكنولوجيا الاتصال.

وفى ضوء ذلك فإن الرسالة الإسلامية لكى تأخذ طريقها إلى الرأى العام العالمى يجب على القائمين عليها فهم آليات هذا النظام والواجب التى تكتنفه حتى يمكن التعامل معه بذكاء وحذق وفق تخطيط علمى يأخذ فى اعتباره كافة المتغيرات التى تفرض نفسها على الساحة الدولية لاسيما أن هذه الرسالة تختلف عن غيرها، فهى رسالة منطقية تقوم على الحكمة وتستند إلى البرهان فى مخاطبة الجماهير المسلمة وغير المسلمة، وتجعل العقل حكما فيما جاء به رسول الإسلام، كما أنها رسالة بسيطة لا تثير أية مصاعب للفهم والاستيعاب، وتخاطب أدنى المستويات الإدراكية فى الإنسان، نظراً لخلوها من التداخلات والحيل النظرية أو اللاهوتية، ومن ثم فإن أى فرد يستطيع أن يستوعبها، ويشرحها، حتى أقل الناس خبرة بالأصول العقدية لهذه الرسالة.. أى أن بساطة تعاليم الإسلام ووضوحها تعد من أبرز العوامل الفعالة فى نشر الرسالة، فى مختلف المجالات وبين مختلف الأوساط.

ويرجع ذلك إلى أن هذا الدين يخاطب فطرة الإنسان، ويتعامل مع ظروفه، ويلبى رغباته، ويعالج قضاياه، ويرد على تساؤلاته، ويربط – فى تناسق وانسجام – بين ما يتضمنه من حقائق وبين واقع الحياة، فمشكلات الناس وقضاياهم، يجدها الإنسان معروضة بصورة مبسطة، سهلة الفهم والاستيعاب، فى القرآن الكريم، وفى سنة رسول الله ﷺ.

والشريعة الإسلامية تكفل لهذه الرسالة الحرية الكاملة، وتتناول مختلف القضايا التى تهم كافة الشرائح الجماهيرية فى العالم، وتعالج مشكلاتهم انطلاقا من كفالة حرية التفكير والتعبير، وحرية الرأى والاعتقاد شريطة عدم المساس بالثوابت الإسلامية التى أنزلها الله لعباده، والتى تقوم على عدم الاجتهاد فى المعلوم فى أصول الدين وما أجمع عليه العلماء الثقات واتفق عليه جمهور المسلمين.

ولن يتحقق ذلك إلا إذا تم وضع استراتيجية إعلامية لتحقيق هذا الهدف، والاهتمام بالبحوث العلمية لتطوير العمل الإعلامى، واستثمار المعطيات المعاصرة وثورة المعلومات لتحقيق أوسع انتشار للرسالة الإسلامية من خلال وسائل الإعلام الحديثة لتغطى هذه الرسالة أكبر مساحة ممكنة على هذا الكوكب.

وهذا يتطلب إعداد كوادر إعلامية قادرة على مخاطبة الرأى العام العالمى، ذلك أن تأهيل هذه العناصر يعد البداية الصحيحة لنجاح هذه الاستراتيجية كما يتطلب تقوية مضمون الرسالة الإعلامية الحالية وأجهزة الاتصال فى العالم الإسلامى كى تعمل على تحصين الجماهير المسلمة ضد سلبيات البث المباشر التى تحمله القنوات الفضائية وشبكة المعلومات الدولية، ودرء الأخطار الناجمة عن هذه القنوات التى قد تخلط السم بالعسل وتقدمه للمتلقى المسلم مستخدمة فى ذلك كل أساليب التشويق والإثارة.

وتتحمل أجهزة الإعلام فى الدول الإسلامية مسئولية سد الفجوة التى تحكم العلاقات الإعلامية بين الدول المتقدمة التى ترسل ما تشاء والدول الإسلامية المغلوبة على أمرها والتى تقف موقف المتلقى لكل ما يصل إليها لأن العلاقة بين الذين يملكون والذين لا يملكون أصبحت تفتقر إلى العدالة والإنصاف مما أفقد الرسالة الإعلامية مصداقيتها فى كثير من الأحيان.

البرامج الدينية المتخصصة
فـــي التليفزيـــون المصـــرى

دراسة تحليلية مقارنة
لعينة من البرامج الدينية
في القناتين الأولي والثانية

دكتور
محمد عبد الواحد طرابيه
مدرس الإذاعة (راديو وتليفزيون) بالكلية

مقدمة البحث واهميته:

ونحن فى إشراقة القرن الخامس عشر الهجرى -إطلالة الألفية الثالثة الميلادية، فى عصر ما يسمى بالثورة العلمية التكنولوجية الحديثة التى يشهدها العالم المعاصر فى سيرته النوعية الحضارية، وتقنيات النشر الالكترونى، وتفجر المعلومات. «ExpLosion» ، «information» وتدفق البـرامج والقنوات المتخصصة فى المضمون أو الجمهور بصورة مكثفة على خريطة العالم الاتصالية الراهنة.

فإن الإسلام فى عقيدته وشريعته ونظامه هو منهج الله الأكمل والأمثل الذى يستهدف صنع الحياة والوجود على دعائم مكينة من الحق والعدل والخير والفضيلة، ويقيم صرح التوازن بين الروحية والمادية فى مكونات النفس البشرية وجوانب الضمير الإنسانى..

ولا يزال الإسلام -يقف علامة بارزة فى التاريخ الإنسانى يتحدى الزمن بالربانية والعالمية والخلود، ويثبت للأجيال المتلاحقة من البشر، صلاحية منهجه الإلهى للتطبيق فى كل زمان ومكان فى مختلف العلوم والمعارف الإنسانية المتخصصة: العقائدية، والعبادية، والسياسية، والإقتصادية، والثقافية،

والإجتماعية، والعلمية، والإدارية، والتعليمية، والأخلاقية والترفيهية... وغيرها.

قال الله -تعالى-: ﴿ويوم نبعث فى كل أمة شهيداً عليهم من أنفسهم وجعنابك شهيداً على هؤلاء ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شئ وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾[1]

وقال سبحانه: ﴿تبارك الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا﴾[2].

والإسلام -بلا شك- باعتباره منهجاً متكاملاً ونظاماً شاملاً لكل أمور الحياة، هو الذى يعصم عقول العلماء والمفكرين والخبراء والمسئولين عن مؤسسات النشاط الإعلامى والاتصالى فى المجتمعات الإسلامية -من جور التغريب العقلانى، وأساليب الفكر العلمانى «اللادينى» المصطنع المحدود، ويكفل حماية الخصوصية الإسلامية عن طريق الخروج من دائرة التبعية الإعلامية للعالم الغربى بمظاهرها الخطيرة والمتعددة، وبذلك يسترد نظام الاتصال فى المجتمعات الإسلامية وعلى وجه الخصوص فى المجتمع المصرى مكانته اللائقة بين النظم العالمية المعاصرة على خريطة العالم الكونية.

وتعد البرامج والقنوات الإسلامية المتخصصة من أهم وسائل وأساليب الخطاب الإتصالى الجماهيرى الإسلامى الذى يعبر عن وجدان الأمة الإسلامية، ويحاكى عقيدتها الدينية، وعلى وجه الخصوص - فى المجتمع المصرى.

وتمتلك البرامج الدينية صفة الإلزام الشرعية والدستورية التى استقر عليها المجتمع المصرى، فى إطار أن الإسلام هو الدين الرسمى للدولة وأن الشريعة الإسلامية هى المصدر الأساسى للتشريع، هذا بالإضافة إلى أن نسبة المسلمين تمثل السواد الأعظم(٩٣,٦٧ ٪) بين أفراد المجتمع المصرى، طبقا لإحصائيات ١٩٨٦م.

موضوع الدراسة:

تعالج هذه الدراسة موضوع البرامج الدينية فى القناتين المركزتين الأولى والثانية بالتليفزيون المصرى توصيفاً وتحليلاً ومقارنة من حيث: أوجه الاتفاق والاختلاف فى طبيعة تلك البرامج الدينية، والأهداف التى يعكسها محتواها،

وطبيعة القوالب الفنية واللغة الإذاعية المستخدمة، وطبيعة الشرائح الجماهيرية المسلمة المستهدفة، وكذا التعرف على كيفية إنتاج هذه البرامج الدينية -كتابة وإعداد وإخراجا وتقديما- حتى يمكن النهوض بالبرامج الدينية وتطويرها فى إطار إنتاج وتقنيات البرامج والقنوات النوعية المتخصصة التى يقدمها التليفزيون المصرى بصورة مكثفة على الصعيدين: المحلى والعالمى.

مشكلة البحث

لاحظ الباحث من خلال مشاهدته للبرامج الدينية المعروضة فى القناتين (الأولى والثانية) واستعراضه لعدد من البحوث والدراسات السابقة، التى تتعلق بالواقع الكيفى والواقع الكمى لهذه البرامج الدينية، وكذا مجموعة الاشكاليات التى تؤثر بدرجة كبيرة فى فعاليات هذه البرامج الدينية فى عصر إنتاج البرامج والقنوات النوعية المتخصصة التى يذخر بها التليفزيون المصرى على الصعيدين: المحلى والعالمى.

أنه بالرغم من أهمية البرامج الدينية فى كونها القاسم المشترك الأكبر بين مواد البرامج التليفزيونية على اختلاف أشكالها وألوانها، حيث تشارك فى إعداد البرامج المتخصصة التى تحاكى عقيدة الرأى العام الإسلامى فى مصر، وتتميز بالفعالية والمشاركة الإيجابية فى معالجة بعض القضايا والمشكلات التى تتعلق بالشرائح الجماهيرية المستهدفة، وإنجاز خطط وبرامج التنمية الشاملة فى المجتمع المصرى.

إلا إنها لا تمثل الغالبية أوالمكون الأساسى فى المحتوى العام لبرامج التليفزيون المصرى، نتيجة للفجوة الحادثة بين الواقع الكيفى المتمثل: فى مجموعة القرارات والتخصصات والأهداف المرجوة والمعلنة التى تتعلق بإنتاج هذه البرامج الدينية، وبين الواقع الكمى الناتج لهذه البرامج والمتمثل فى مجموعة الدراسات والبيانات الإحصائية الصادرة عن اتحاد الإذاعة والتليفزيون، والتى تؤكد أن الاهتمام بالبرامج الدينية لدى القائمين بالاتصال الجماهيرى فى التليفزيون المصرى لا يتعدى المرتبة الخامسة أو السادسة منذ بداية البث التليفزيونى فى المجتمع المصرى فى ٢١ يولية ١٩٦٠ وحتى الآن.

كما أنها مازالت تعانى من الخلط والتداخل والهامشية وعدم الاستقرار، وتفتقر إلى النوعية والتخصص العلمى الدقيق حول العديد من المصطلحات والمفاهيم الإسلامية المستخدمة فى فقرات هذه البرامج الدينية القصيرة -غالبا-

ذات الإيقاع السريع، والتى تذاع بصورة متفرقة على خريطة المتابعة والتنفيذ.

لذلك كان إحساس الباحث بأنه توجد مشكلة تتعلق بهذه البرامج الدينية المذاعة فى القانتين (الأولى والثانى) تحتاج إلى التصدى لها بالبحث والدراسة والتوصيف والتحليل والمقارنة والمعالجة الموضوعية.

أهداف الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق هدف رئيسى وأساسى هو: محاولة النهوض بالبرامج الدينية (الإسلامية) المذاعة فى القناتين (الأولى والثانى) بالتليفزيون المصرى وتطويرها كتابة وإعدادا وإخراجا وتقديما فى إطار التطورات السريعة والمتلاحقة فى إنتاج البرامج والقنوات النوعية المتخصصة فى المضمون والتى تحققت بها عالمية البرامج التليفزيونية بشكل فعال مثل:

الأخبار والرياضة والدراما والموسيقى، والبرامج والقنوات متخصصة الجمهور التى تخاطب فئة معينة ذات خصائص مشتركة مثل: المرأة والأطفال والشباب والعمال والمهنين وغيرهم، وأخذاً فى الاعتبار صلاحية المحتوى العام للمنهج الإسلامى للتطبيق والتخصيص الدقيق فى كل زمان ومكان فى مختلف خطط وبرامج النشاط الإنسانى: العقائدية والعبادية والسياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية والتعليمية والعلمية والإدارية والخلقية والترفيهية وغيرها فى مواجهة التيارات المعاصرة الوافدة المعادية للإسلام.

ويتضمن هذا الهدف الرئيسى مجموعتين من الأهداف الفرعية:

المجموعة الأولى: تتعلق بطبيعة مكونات المحتوى الدينى (الإسلامى) فى القناتين (الأولى والثانى) بالتليفزيون المصرى وتشمل:

١- التعرف على السمات والخصائص العامة للموضوعات التى يتناولها محتوى البرامج الدينية فى القناتين (الأولى والثانية).

٢- بيان مدى أوجه الاتفاق والاختلاف الواردة فى محتوى هذه البرامج الدينية المذاعة فى القناتين (الأولى والثانية).

٣- توصيف الأهداف المنعكسة عن محتوى البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية .

المجموعة الثانية: تتعلق بالجوانب المهنية المستخدمة فى إنتاج البرامج الدينية فى القناتين (الأولى والثانية) بالتليفزيون المصرى وتشمل:

٤- بيان طول المساحة الزمنية المخصصة لعرض البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية..

٥- التعرف على طبيعة القوالب الفنية المستخدمة فى إنتاج البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية.

٦- توصيف وتقويم المادة المصورة المصاحبة للنصوص الدينية فى القناتين الأولى والثانية.

٧- تحديد المستويات اللغوية الإذاعية المستخدمة فى عرض البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية.

٨- بيان طبيعة الجمهور المستهدف للبرامج الدينية المذاعة فى القناتين المركزيتين (الأولى والثانى) بالتليفزيون المصرى.

تساؤلات الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن مجموعتين من التساؤلات:

أولاً: تساؤلات تتعلق بطبيعة مكونات المحتوى الدينى (الإسلامى) فى القناتين (الأولى والثانى) بالتليفزيون المصرى وتشمل:

١- ما السمات والخصائص العامة للموضوعات التى يتناولها محتوى البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية؟

٢- ما أوجه الاتفاق والاختلاف بين مكونات محتوى البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية؟

٣- ما الأهداف التى يعكسها محتوى البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية؟

ثانياً: تساؤلات خاصة بالجوانب المهنية فى إنتاج البرامج الدينية فى القناتين (الأولى والثانية) بالتليفزيون المصرى وتشمل:

٤- ما طول المساحة الزمنية المخصصة لتقديم البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية؟

٥- ما القوالب أو الأشكال الفنية المستخدمة فى البرامج الدينية المعروضة فى القناتين (الأولى والثانية) ؟

٦- ما طبيعة المادة المصورة المصاحبة للنصوص الدينية فى القناتين الأولى والثانية؟

٧- ما المستويات اللغوية التى تستخدمها القناتين (الأولى والثانية) فى عرض برامجها الدينية؟

٨- ما نوعية الجمهور المستهدف للبرامج الدينية المعروضة فى القناتين (الأولى والثانية) بالتليفزيون المصرى؟

الدراسات السابقة:

بعد الإطلاع على معظم الدراسات التى تناولت البرامج الدينية فى: دراسات مستقلة أو ضمن دراسات أخرى حسب علم الباحث -يمكن تقسيمها إلى المحاور التالية:

المحور الأول: دراسات تتعلق بالواقع الكيفى للبرامج الدينية فى التليفزيون المصرى.

المحور الثانى: دراسات تناولت الواقع الكمى للبرامج الدينية فى التليفزيون المصرى.

المحور الثالث: دراسات تتعلق بالاشكاليات المؤثرة فى البرامج الدينية بصورة مباشرة وغير مباشرة.

المحور الأول: الواقع الكيفى:

١-١ دراسة الدكتور عبد اللطيف حمزة بعنوان «الإعلام فى صدر الإسلام(١٩٧٥)»[1]

تعد الدراسة الأولى التى تحدثت عن التاريخ الإسلامى من زاويته الإعلامية، حيث تعرض فيها الباحث لأهم صور الإتصال والإعلام عند العرب فى الجاهلية وصدر الإسلام، ومن أوضح تلك الصور وسيلة نقل الأخبار والثقافة عن طريق التجار العرب، وجاء الإسلام فاستحدث صوراً جديدة فى هذا المجال الحيوى، وأوضح هذه الصور: القرآن الكريم (دستور المسلمين) وأكبر وسائل الإعلام قاطبة، ثم الحديث النبوى الذى اعتمدت عليه جميع العصور الإسلامية فى قوته الدعائية والإعلامية،

وتعرضت الدراسة للدعوة فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم بمراحلها المتعددة: مرحلة الدعوة السرية، والدعوة العلنية، ومرحلة الهجرة والاستقرار فى المدينة وبناء الدولة الإسلامية، كما تناولت صور الدعوة والإعلام عن الإسلام وأساليبها فى عصر الخلفاء الراشدين، وأوصى الباحث فى دراسته بأهمية تشكيل لجنة علمية من أساتذة المعاهد والجامعات ومراكز البحوث فى مصر وغيرها، للقيام بمشروع حضارى كبير يتركز فى تأريخ الدعاية والإعلام فى الإسلام. ولهذه اللجنة المقترحة أن تقوم ببحث التاريخ عصراً عصراً وفكرة فكرة أو مذهباً مذهباً، ففى النهاية ستحصل المكتبة العربية والإسلامية على مجموعات غنية من الكتب الإعلامية الإسلامية، وقد نال الإعلام الإسلامى بعد هذه الدراسة اهتمام الباحثين والمفكرين غير أن هذه البحوث فى هذا المجال الحيوى مازالت تتصف بالندرة.

٢- ١ دراسة الدكتور إبراهيم إمام بعنوان «الإعلام الإسلامى المرحلة الشفهية» (١٩٨٠)(٢)

تناولت الدراسة فى ستة فصول أوضحت من خلالها أن الإعلام الإسلامى فريضة على كل مسلم ومسلمة كما أنه واجب مقدس تنهض به الأمة لإعداد الخبراء والمتخصصين فى فنون الاتصال المختلفة، وتعرضت الدراسة لوضع الأسس الإسلامية الأصيلة للإعلام فى المجتمعات الإسلامية بدلا من الارتكاز على أصول مستوردة من الغرب العلمانى أو الشرق الشيوعى، وابتدعت ما يسمى بنظرية الإعلام الإسلامى وأوضحت مفهوم ظاهرة الاتصال الشفهى وخاصة الاتصال الشخصى والجمعى ودورهما فى الاقناع والتأثير.

وتحدثت عن الإعلام الشعرى والدور السياسى للشعر والإعلام الخطابى والإعلام القصصى ومهمة القاص فى المجتمع الإسلامى وأثره فى الحياة السياسية والدينية للمجتمع.

٣-١ دراسة الدكتور محيى الدين عبد الحليم بعنوان «الإعلام الإسلامى وتطبيقاته العملية» (١٩٧٩)(٣)

تناولت الدراسة فى ستة فصول: التأصيل النظرى للإعلام الإسلامى، وجانباً تطبيقياً حول أثر الإعلام الدينى ممثلاً فى البرامج والمسلسلات الدينية وأجهزة الدعوة الإسلامية فى وزارة الأوقاف والأزهر على الرأى العام وذلك من خلال دراسة ميدانية على ثلاث قرى بأسلوب العينة العمدية وهى: قرية زرقان بمحافظة المنوفية، وقرية المطيعة بأسيوط وقرية شبرامنت بالجيزة، وقد كشفت الدراسة الميدانية عن قوة تأثير الرسالة الإعلامية الدينية فى الإسلام أيا كان مصدرها أو الوسيلة المستخدمة.

وأوصى الباحث بأهمية تحصين الجماهير المسلحة من أخطار الجهل بحقائق الدين، والتصدى للطغيان المادى غير المتوازن الذى أصبح سمة العصر، حيث أفقد الناس توازنهم وسيطر على عقولهم، وأهمية التصار القضاء على المعتقدات الخاطئة...

كما اقترح الباحث إنشاء مجلس أعلى للإعلام الدينى يضم ممثلين عن جميع الجهات المتخصصة فى الدعوة والإعلام الدينى ويجمع شتاتها ويوحد بينها، ويتم تنسيق العمل فى هذا المجال بناء على أسس علمية وعملية سليمة وعلى وجه الخصوص جهاز الدعوة بوزارة الأوقاف وجهاز الدعوة بالأزهر والمجلس الأعلى للشئون الإسلامية والصحف الدينية والأقسام الدينية فى الصحف العامة وإذاعة القرآن الكريم والبرامج الدينية فى الإذاعات الأخرى.

١-٤ دراسة الدكتورة نوال محمد عمر بعنوان «دور الإعلام الدينى فى تغيير بعض قيم الأسرة الريفية والحضارية» (١٩٨٤)(٤)

استهدفت الدراسة تقصى فعاليات البرامج الدينية فى وسائل الإعلام المسموعة والمرئية فى تغيير بعض قيم الأسرة الريفية والحضرية فى كل من: حى الزمالك والسيدة زينب بالقاهرة، وقرية طنط الجزيرة بالقليوبية موضحة فى قيم الطلاق وتعدد الزوجات، وعمل المرأة، وتعليم البنات والأحجبة والطهارة، وقد انحصر العمل الميدانى فى هذه الدراسة فى المدة من ديسمبر ١٩٨١م حتى يولية ١٩٨٢.

١-٥ ورد فى الكتاب السنوى لعام ١٩٩٢ - ١٩٩٣ لاتحاد الإذاعة والتليفزيون عرضا لمنجزات الاتحاد حدد فيها ملامح السياسة العامة للاتحاد

والمستمدة من الاستراتيجية الإعلامية العامة للدولة موضحا بصورة موجزة أهم الركائز والأهداف المرجوة من إنتاج البرامج الدينية (الإسلامية) باعتبارها جانبا حيويا من جوانب المجال الثقافى فيما يلى:(٥)

- نشر وتعميق المفاهيم والمبادئ والقيم الحضارية والإنسانية للدين الإسلامى وتقديم التلاوة القرانية والأحاديث القدسية والنبوية الشريفة والتفاسير والفتاوى لمسلمى العالم.
- الإعلام بأحوال المسلمين فى جميع بقاع الأرض وطرح الحلول للمشكلات التى تواجه المجتمعات الإسلامية وتصحيح الصورة الخاطئة عن الإسلام لدى بعض الشعوب.
- التأكيد على أن الشرائع السماوية بصفة عامة وشريعة الإسلام بصفة خاصة قد أقامت العلاقات بين أفراد المجتمع الإنسانى كله على التعاون والعدل والتراحم وتبادل المنافع التى أحلها الله تعالى.
- الحرص على القيم التى تتصل بالإنسان فى صميم حياته الاجتماعية والتى ينص الإسلام على حمايتها مثل: الأنفس والأموال والأعراض والأنساب.
- التأكيد على أهمية جمع كلمة المسلمين ونبذ الاختلاف والتطرف والعنف بينهم سواء فى ديارهم أو خارج ديارهم ونبذ كل ما يؤدى إلى تفريق المسلمين وتباعدهم.
- التأكيد على دور الأسرة فى تنشئة الأبناء تنشئة دينية من الصغر واتباع المبادئ التربوية الصالحة لترسيخ قيم الدين فى نفوسهم.
- الاهتمام بالدراسات القرآنية المتنوعة كالتفسير والفقه واستنباط الأحكام.
- زيادة الاهتمام بعرض البرامج المفسرة للقرآن الكريم والموضحة للأحكام والشارحة لعلوم القرآن والحديث والتى تهم المسلم فى كل التخصصات وتبسيطها حتى يتسنى الإفادة منها.
- شرح الأحاديث النبوية الشريفة بصورة ميسرة وإعطاء الفتوى والرسائل الحديثة اهتماماً أكثر.

- إبراز دور الحضارة الإسلامية فى مختلف فروع العلم والمعرفة فى إثراء الحضارة الإنسانية وعرض ما تضمنه التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية من قيم لكى تكون منطلقا للتقدم ومواجهة تحديات العصر ومشاكله المتباينة.
- متابعة المؤتمرات الإسلامية العربية والعالمية والاستفادة من نتائج هذه المؤتمرات فى إعداد برامج دينية.
- ضرورة التنسيق بين مختلف المؤسسات الرسمية والشعبية الدينية لترسيخ صورة الإسلام الصحيحة وتوضيح ما يجب أن يسير عليه الأمة الإسلامية خاصة خلال الظروف التى يمر بها المجتمع العالمى.

القناة الأولى:

ترجع نشأة القناة الأولى المركزية وتطورها إلى بداية البث التليفزيونى المنتظم فى المجتمع المصرى، حيث بدأ التليفزيون المصرى إرساله فى ٢١ يولية ١٩٦٠ فى العقد الثامن لثورة يولية ١٩٥٢ ببرنامج واحد هو -القناة الخامسة- وكان متوسط الإرسال ثلاث ساعات يوميا.

ثم بدأ البرنامج الثانى (القناة ٧) إرساله فى ٢١ يولية ١٩٦١ ورأى المشرفون على التليفزيون -آنذاك- أن يركز على البرامج الأجنبية المستوردة فى أكثر أوقاته، وذلك بقصد التنوع والتشويق حتى يكون عملاقا، وبلغ متوسط إرسال التليفزيون ثلاثة عشر ساعة يوميا موزعة على البرنامجين، حيث كان إرسال البرنامج الأولى (القناة ٥) عشر ساعات يوميا، أما إرسال البرنامج الثانى (القناة ٧) فقد كان ثلاث ساعات يوميا. ثم بدأ إرسال البرنامج الثالث (القناة ٩) فى ١٣ أكتوبر ١٩٦٢، ووصل متوسط الإرسال إلى عشرين ساعة يوميا، ثم أخذت تزداد ساعات الإرسال شيئا فشيئا حتى تراوحت ما بين ٢٥و ٣٠ ساعة يومياً ولكن تم إغلاق البرنامج الثالث (القناة ٩) فى عام ١٩٧٠ واكتفى التليفزيون ببرنامجين هما: البرنامج الأول (القناة ٥) والبرنامج الثانى (القناة ٧).(٦)

ولذا فإن القناة الأولى الرئيسية أو البرنامج الأول (القناة ٥) سابقاً، هى القناة المركزية الأولى، التى يصل إرسالها إلى كل مكان فى الأراضى المصرية،

ويتعداها إلى دول عربية مجاورة، ويناط بها تحقيق الأهداف القومية العليا للإعلام المرئي– وقد سبق التنويه إليها في صدر هذا البحث.

اختصاصات القناة الأولى:

صدر قرار رئيس الإتحاد رقم ١٠٠ لسنة ١٩٨٢ والخاص بالهيكل التنظيمي لاتحاد الإذاعة والتليفزيون وقطاعاته والقرار رقم ٤١٩ لسنة ١٩٨٥ الخاص بالهيكل التنظيمي الرئيسي لقطاع التليفزيون وتقسيماته النوعية، اختصاصات التليفزيون وقنواته.

ولعل من أهم الاختصاصات أن القناة الأولى أسند إليها خمسة عشر تخصصا، كان آخرها –الهدف أو التخصص– الذي يتعلق بالبرامج الدينية موضوع الدراسة الحالية وهو: تقديم البرامج الدينية التي تساعد على إرساء القواعد والقيم الروحية.(٧)

القناة الثانية:

ترجع بداية البث التليفزيوني للقناة الثانية المركزية إلى بداية بث البرنامج الثاني (القناة ٧) في ٢١ يولية ١٩٦١ في العقد التاسع لثورة يولية، ويغلب على طبيعة تلك القناة الصيغة الثقافية الأجنبية منذ أن رأى المشرفون على التليفزيون المصري في بداية إرساله أن يركز على بث البرامج الأجنبية في أكثر أوقاته تطلعا إلى العالمية، وبقصد التنويع والتشويق، ويبلغ متوسط الإرسال اليومي لهذه القناة في بداية إرسال البرنامج الثقافي (القناة ٩) ثلاث ساعات يومياً.

ويرى المشرفون على التليفزيون أن هذه القناة تعد جسراً وشرياناً حيويا للمعرفة، وتحرص على تقديم جرعات كبيرة من الثقافة المتنوعة بين الآداب والفنون والعلوم المحلية والعالمية، فضلا عن عرضها للإنتاج الدرامي الأجنبي بصورة مكثفة تحقيقاً لسياسة الانفتاح على الثقافات الأجنبية من أجل تنمية وعي جماهير الشعب المصري وربطهم بالعالم الخارجي، وتزويدهم بجرعات منشطة من الثقافات الأجنبية التي تحصنهم من الانحراف في تيار المواد الوافدة عبر البث المباشر والتي تحمل في طياتها ما يتعارض مع قيم المجتمع وتقاليده ومبادئه الأصيلة كما تقوم القناة الثانية بتهيئة المناخ الاجتماعي لإحلال القيم وأنماط السلوك العصرية، مع تأكيد القيم الثقافية وتعميق وإثراء الشخصية

المصرية الأصيلة فى المجتمع.(٨)

اختصاصات القناة الثانية:

اسند إلى هذه القناة الثانية تحقيق أربعة عشر هدفاً مرجواً لمواد وألوان البرامج التليفزيونية التى تعرض فيها، ولعل من أهمها ما ورد بالنسبة للبرامج الدينية -موضوع الدراسة- وكان ترتيبه- الهدف الثامن- وهو: تقديم البرامج الدينية التى تكفل نوعية المواطنين دينيا وتوسيع ثقافتهم الدينية.(٩)

المحور الثانى :الواقع الكمى:

٦-٢ دراسة محمد عبد الواحد طرابيه بعنوان «المعالجة التليفزيونية لبعض الظواهر السلبية فى المجتمع النصرى -دراسة تحليلية لنيل درجة الدكتوراه ١٩٨٩)(١٠)

أجرى الباحث دراسة تطورية لبرامج التليفزيون المصرى لمدة ستة وعشرين عاماً فى الفترة من بداية (دورة يناير ١٩٦١ حتى نهاية ديسمبر ١٩٨٦م) بإستخدام أسلوب الأسبوع الصناعى، وذلك بهدف التعرف على فلسفة التليفزيون فى تناول مواد وألوان البرامج المختلفة، ومدى إسهامه خلال هذه الفترة التى تعد عمر التليفزيون فى المجتمع المصرى -آنذاك- فى معالجة بعض الظواهر السلبية موضوع الدراسة. فتوصلت الدراسة إلى بيانات إحصائية موضحة فى الجدول التالى:(١١)

جدول رقم (١)

بيان ترتيب متوسط المساحة الزمنية المخصصة لبث برامج التليفزيون المصرى خلال فترة الدراسة التطورية الاجمالية من بداية (دورة يناير ١٩٦١ حتى نهاية ١٩٨٦م)

ترتيب	المواد والبرامج	زمن العينة		٪
		ق	س	
١	درامية	٥٢	٣٧٢٧	٣٣,٢٧
٢	ترفيهية	٢٣	٢١٨٨	١٩,٥٣
٣	إعلامية	٥٠	١٣٨٣	١٢,٣٥
٤	ثقافية	٣٢	١١٣٣	١٠,١٢
٥	دينية	٤٦	٩٣٢	٨,٣٢
٦	طوائف	٥٣	٨٢٧	٧,٣٩
٧	تعليمية	٢٢	٦٠٤	٥,٣٩
٨	صحية	٥٥	٢٤٦	٢,٢٠
٩	سلوك اجتماعى	٣٤	١٥٩	١,٤٢
٩	المجموع والنسبة	,٧	١١٢٠٥	٪١٠٠

تشير بيانات الجدول السابق (١) إلى أن البرامج الدينية فى التليفزيون حصلت على المرتبة الخامسة خلال فترة الدراسة التطورية بالرغم من أهميتها فى تحقيق الأهداف المشار إليها- فى دراسات الواقع الكيفى الخاصة بها كما لوحظ من خلال البيانات الإحصائية أن المنحنى الدال على البرامج الدينية بدأ فى الصعود فى الفترة الخامسة والأخيرة من فترات الدراسة التطورية بنسب ضئيلة لا تذكر- مما يدل على قلة اهتمام التليفزيون المصرى ببث أنماط البرامج الدينية، خلال فترة الدراسة التطورية.

٧-٢ دراسة الدكتورة ماجى الحلوانى حسين، والدكتور عاطف عدلى العبد.

الأنظمة الإذاعية في الدول العربية (١٩٨٧)[١٢]:

استهدفت الدراسة التعرف على نشأة الأنظمة الإذاعية ٠المسموعة والمرئية) وتطورها فى الدول العربية، تعرضت من خلالها إلى دراسة عن التليفزيون المصرى من حيث النشأة والتطور والمضمون والأهداف والتمويل ولعل من أهم نتائجها:

التعرف على فلسفة التليفزيون فى بث البرامج المختلفة ومدى اهتمام المسئولين عن الاتصال الجماهيرى فيه بتقديم مواد وألوان تلك البرامج المختلفة موزعة على المتوسط اليومى لساعات إرسال التليفزيون حسب طبيعة البرامج المتخصصة التى قدمها التليفزيون خلال فترة من عام ١٩٧٣ حتى عام ١٩٧٨- لمدة ست عشرة سنة- كان ترتيب البرامج التى يذيعها التليفزيون خلالها هى: البرامج الدرامية، فالبرامج الترفيهية، فالبرامج الإعلامية، فالبرامج الثقافية، فالبرامج الدينية، فالبرامج التعليمية، فبرامج الطوائف، وتأتى الإعلانات فى المرتبة الثامنة والأخيرة، ويلاحظ بوجه عام أن البرامج الدينية -موضوع الدراسة الحالية- مازالت تحظى بالمرتبة الخامسة من الاهتمام.

رصدت الدراسة أيضا ساعات إرسال التليفزيون عام ١٩٧٩ مرتبة بحسب أهمية المواد والبرامج المذاعة فيما يلى:

البرامج الدرامية (٣٠,٠٥٪) فالبرامج الترفيهية (١٨,٣٩٪) فالبرامج الإعلامية (١٥,٢١٪) فالبرامج الثقافية (١٢,٣٧٪) فالبرامج الدينية (٩,٥٤٪) فبرامج الطوائف (٧,٢٥٪) فالبرامج التعليمية (٤,٠٧) فالإعلانات (٣,١٢٪) على التوالى.

ويتوزع إجمالى ساعات الإرسال التليفزيونية عام ٨٥/ ١٩٨٦م حسب أهمية ألوان البرامج التليفزيونية فيما يلى: البرامج الثقافية ٣٧,٤٠٠٪) فبرامج الطوائف (١٦,٦٦٪) فالبرامج الإعلامية (١٣,٧٠٪)، البرامج الترفيهية (١١,٢٥٪)، البرامج الدينية (١٠,٨٦)، البرامج التعليمية (٥,٩٢٪) على التوالى. ويلاحظ أن البرامج الدينية لا تتعدى المرتبة الخامسة من الاهتمام.

كما اختلف اهتمام كل قناة تليفزيونية عن القناة الأخرى بالنسبة لتوزيع إجمالى ساعات إرسال القنوات الثلاث: الأولى والثانية والثالثة فيما

يتعلق بالبرامج الدينية خلال عام ٨٥/ ١٩٨٦ مرتبة على التوالى: ١٢,٩١٠٪، ٨,٣٧٪، ١١,٦١٪) وهكذا.

٨-٢ دراسة اتحاد الإذاعة والتليفزيون الواردة فى الكتابة السنوى ١٩٩٢- ١٩٩.(١٣)

بلغت ساعات إرسال التليفزيون عام (٩٢/ ١٩٩٣)دقيقة ٢٢٧٤٣,٤١ ساعة موزعة حسب ألوان المواد والبرامج الموضحة فى الجدول التالى: رقم (٢)

ترتيب	المواد والبرامج	زمن العينة		٪	المتوسط اليومي	
		ق	س		ق	س
١	الثقافية*	٢٥	٧٤١٥	٣٢,٦١	١٩	٢٠
٢	الطوائف	٤٣	٤٤٥٨	١٩,٦٠	١٣	١٢
٣	الترفيهية	٣٤	٤٢٣١	١٨,٦١	٣٦	١١
٤	الإعلامية	٥٨	٢١١٧	٩,٣١	٤٨	٥
٥	الخدمات الموجهة	٤٩	١٥٣٥	٦,٧٥	١٢	٤
٦	الدينية	٣٨	١٣٦٠	٥,٩٨	٤٣	٣
٧	التعليمية	٤٣	١١١٨	٤,٩٢	,٤	٣
٨	الإعلانات	٥١	٥٠٤	٢,٢٢	٢٣	١
٨	المجموع والنسبة	٤١	٢٢٧٤٣	١٠٠٪	١٨	٦٢

تشير بيانات الجدولالسابق (٢) إلى أن:

البرامج الثقافية أختصت بأكبر قدر من الاهتمام إذا ما قورنت بالبرامج

* البرامج الثقافية: تحوى البرامج الثقافية البحتة، والدراما العربية والأجنبية وبرامج أوسكار، ونادى السينما وفقا لتقارير اتحاد الإذاعة والتليفزيون.

الأخرى.

حيث بلغت ثلث حجم الإرسال التليفزيوني ٣٢,٦١٠٪) بمتوسط إرسال يومي دقيقة ٢٠,١٩ ساعة وتسع عشرة دقيقة على قنوات الإرسال المختلفة ويلاحظ بوجه عام أن البرامج الدينية حظيت بالمرتبة السادسة من اهتمام المسئولين عن الاتصال الجماهيرى على جميع قنوات الإرسال التليفزيوني، حيث بلغت (٥,٩٨٪) بمتوسط إرسال يومى دقيقة ٣,٤٣ ثلاث ساعات وثلاث وأربعون ساعة فقط.

أما بالنسبة للواقع الكمى للبرامج الدينية فى القناة الأولى خلال عام ١٩٩٢/ ١٩٩٣، فقد بلغ ٦١٩٩ ساعة و ٢٠ عشرون دقيقة بزيادة قدرها ٥٢٥ ساعة عن العام الماضى ٩١/ ١٩٩٢م بمتوسط يومى قدره ١٨ ساعة و ١٥ دقيقة موضحة فى الجدول التالى.(١٤)

جدول رقم (٣)

بيان ساعات الإرسال الإجمالية فى القناة الأولى موزعة حسب ألوان المواد والبرامج التى أذيعت خلال عام ٩٢/ ١٩٩٣.

ترتيب	المواد والبرامج	زمن العينة		٪	المتوسط اليومي	
		ق	س		ق	س
١	ثقافية	,١	١٦٤٠	٢٦,٤٥	٣٠	٤
٢	طوائف	٥١	١٢٤٣	٢٠,٠٦	٢٥	٣
٣	إعلامية	٤٧	٩٧٤	١٥,٧٣	٤٠	٢
٤	ترفيهية	١٧	٩٠٨	١٤,٦٥	٢٩	٢
٥	دينية	٥٤	٥٠٠	٨,٠٨	٢٢	١
٦	خدمات	٢٦	٤٨٠	٧,٧٥	١٩	١
٧	إعلانات	,٧	٢٤٩	٤,٠٢	٥٧	—
٨	تعليمية	٥٧	٢٠١	٣,٢٦	٣٣	—
٨	المجموع والنسبة	٢٠	٦١٩٩	٪١٠٠	١٥	١٨

يتضح من الجدول السابق(٣) أن البرامج الدينية حظيت بالمرتبة الخامسة من اهتمام المسئولين عن القناة الأولى، حيث بلغت ٨,٠٨٠ ٪) بمتوسط إرسال يومى قدره ١,٢٢ ساعة و ٢٢ دقيقة من إجمالى حجم الإرسال لهذه القناة الذى يبلغ ١٨ ساعة و ١٥ دقيقة.

وبالنسبة للواقع الكمى للبرامج الدينية فى القناة الثانية المركزية، خلال عام ١٩٩٢/ ١٩٩٣ (٥٩٩٢ ساعة و ٤٦ دقيقة بزيادة قدرها ٣٩٤ ساعة و ١٥ دقيقة عن العام الماضى وبمتوسط يومى ١٦ ساعة و ٢٥ دقيقة و ٢٥ دقيقة موضحة فى الجدول التالى:(١٥)

جدول رقم (٤)

بيان ساعات إرسال القناة الثانية المركزية موزعة على ألوان البرامج والمواد التى أذيعت خلال عام ١٩٩٢/ ١٩٩٣م

ترتيب	المواد والبرامج	زمن العينة		٪	المتوسط اليومى	
		ق	س		ق	س
١	ثقافية	,٤	٢١٦٢	٣٦,٠٨	٥٥	٥
٢	طوائف	٥٢	١٤٨٣	٢٤,٧٦	,٤	٤
٣	ترفيهية	٣٦	٩١٠	١٥,١٩	٣٠	٢
٤	إعلامية	١٩	٥٢٢	٨,٧١	٢٦	١
٥	تعليمية	٤٣	٣٦١	٦,٠٤	٥٩	–
٦	دينية	٥١	٣٠٧	٥,١٤	٥١	–
٧	إعلانات	٥٩	١٢٤	٢,٠٩	٢٠	–
٨	خدمات	٢٢	١١٩	١,٩٩	٢٠	–
٨	المجموع والنسبة	٤٦	٥٩٩٢	٪١٠٠	٢٥	١٦

كما يتضح من الجدول السابق (٤) أن البرامج الدينية حصلت على المرتبة السادسة أيضاً من اهتمام المسئولين عن الاتصال فى القناة الثانية، حيث بلغت (١٤,٥٪) بمتوسط إرسال يومى ٥١ إحدى وخمسون دقيقة من إجمالى ساعات الإرسال اليومية لهذه القناة (الثانية) والتى بلغت ١٦ ساعة و ٢٥ دقيقة.

المحور الثالث: الإشكاليات المؤثرة فى البرامج الدينية:

٩-٣ دراسة دكتور محيى الدين عبد الحليم بعنوان: إشكاليات العمل الإعلامى بين الثوابت والمعطيات العصرية ١٩٩٨م.(١٦)

استهدفت الدراسة توضيح الأطر والمعالم الرئيسية فى إطار خمسة فصول هى: الإعلام المعاصر وثورة الاتصال بالجماهير، والجهاد الإعلامى وتحديات العصر، والأصول الفلسفية والعقدية للعمل الإعلامى، والنظام العالمى وإشكاليات الإعلام الإسلامى المعاصر، وتعرض الفصل الخامس لطبيعة المنهج المميز للإعلام الإسلامى وأخلاقياته، ولعل من أهم الإشكاليات التى تؤثر على العمل الإعلامى، وتؤثر فى فعالية البرامج الدينية -موضوع الدراسة الحالية وهى: إشكاليات التكنولوجيا وثورة المعلومات، والبث المباشر عبر الأقمار الصناعية والغزو الثقافى، والاختلال وانعدام التوازن فى تدفق المعلومات، العلمانية والتغريب فى العالم الإسلامى، وحملات التنصير والتبشير والاستشراق، الصراعات والخلافات بين البلاد العربية والإسلامية، والحرب النفسية الموجهة ضد المسلمين، والكوادر الإعلامية، والافتقار إلى النموذج القدوة فى النشاط الإعلامى، والحرية الإعلامية وحق الاتصال، اللغة العربية فى وسائل الإعلام، وغياب التخطيط العلمى السليم فى النشاط الدعوى والإعلامى، وإشكالية البحث العلمى فى مجال الدعوة والإعلام، وأخيراً إشكالية الإعلام بقضايا الغيب وهكذا.

١٠ - دراسة دكتور بسيونى إبراهيم حمادة بعنوان: العلاقة بين الإعلاميين والسياسيين فى الوطن العربى ١٩٩٤م.(١٧)

تعرضت الدراسة لطبيعة العلاقة بين الإعلاميين والسياسيين فى الوطن العربى، وتعرفت على النماذج المختلفةلهذه العلاقة والبحث فى جملة الظروف

والمتغيرات والخلفيات التى تؤثر فى فعاليات العمل الإعلامى، كما ألقت الضوء على إشكالية التبعية الإعلامية للعالم المتقدم بمظاهرها المتعددة، والتى تؤثر بدرجة كبيرة فى فعاليات البرامج الدينية حيث إن البنية الأساسية للإعلام والاتصال مصنعة بكاملها خارج الوطن العربى، وأن المؤسسات الإعلامية الغربية تحتكر نسبة كبيرة من مصادر المعلومات والأخبار والرسائل الإعلامية المتبادلة فى الوطن العربى، وإنه توجد ٣٢ إذاعة موجهة إلى الوطن العربى باللغة العربية من قبل دول أجنبية مما يمثل غزوا فكريا معاديا، كما أن محطات التليفزيون العربى تستورد ما بين ٤٠، ٦٠٪ من برامجها من الدول الغربية، ويحتل الإنتاج الأمريكى ٨٠٪ من جملة البرامج المستوردة.

١١-٣ دراسة عبد المجيد شكرى بعنوان: الإذاعة الإسلامية المسموعة والمرئية وطموحات المستقبل ١٩٩٤م.(١٨)

تناولت الدراسة بعض متغيرات النظام العالمى الجديد، ونوهت إلى العديد من الإذاعات المعادية التى تحاصر العالم الإسلامى فى حملات تنصيرية وتبشيرية واسعة النطاق تساندها حملات إعلامية مخططة، وأوضحت بعض نماذج لتلك الإذاعات المسموعة والمرئية، والتى تلعب دوراً كبيراً وخطيراً للتبشير بين المسلمين، والتشكيك فى الدين الإسلامى والافتراء على الإسلام والواقع الإسلامى والمشروع الحضارى للإسلام، كما تلعب دوراً مبدئيا فى دعم الصهيونية ودولة إسرائيل ومشروعاتها التوسيعية على حساب العرب والمسلمين ومن تلك الإذاعات المعادية على سبيل المثال: صوت إسرائيل، والإذاعات الأمريكية، ومحطة C. B. N شبكة البث المسيحية، وإذاعة مونت كارلو، وارديو الفاتيكان، وإذاعة صوت الأنجيل، وإذاعة صوت طبخة، وراديو رالو Elwa، والشبكة العالمية الأمريكية Woridnet، واتحاد الإذاعات الأوربية U. V Urvison والقناة الفرنسية، C. F. I وشبكة الأخبار الأمريكية C. N. N، وتليفزيون الإذاعة العالمية لهيئة الإذاعة البريطانية W. S. T، كما أوضحت الدراسة المحتوى العام للإذاعات العلمانية ومدى علاقتها بتعاليم الدين الإسلامى وأصول الشريعة الإسلامية والتى تخلو من التوجهات الدينية.

١٢-١ دراسة دكتور راسم محمد الجمال بعنوان: التدفق الإعلامى من الشمال إلى الجنوب: الأبعاد والإشكاليات ١٩٩٤م.(١٩) تهدفت الدراسة

التعرف على إشكاليات التدفق الإعلامى الدولى وأبعاده المختلفة فى ظل ما يسمى بالنظام العالمى الجديد، ونوهت إلى الاختلال الكمى الصارخ والتفاوت الملحوظ فى حجم المواد المتدفقة من دول الشمال المتقدمة إلى دول الجنوب المتنامية، وأشارت إلى حجم الأنباء المتدفقة عن الوكالات غير الوطنية الكبرى والذى بلغ (٨٠٪) وتقوم هذه الوكالات بإشاعة الأنباء السيئة عن دول العالم الثالث وتصورها بأنها موطن الاضطرابات والفساد والتوتر والحروب الأهلية والانقلابات العسكرية والأوبئة والمجاعات، وأخيراً تعرضت الدراسة لإشكالية ألوان الدراما والفنون المختلفة المتدفقة من دول الشمال إلى دول الجنوب، والتى تعد من أخطر أدوات السيطرة والغزو الثقافى الأجنبى ومدى تأثيرها الضار على القيم والسلوكيات والهوية الثقافية والحضارية التى تتميز بها الأمة الإسلامية.

تعقيب:

تعد الدراسات السابقة بمحاورها الثلاثة دراسات نظرية وميدانية هامة تتعلق بالواقع الكيفى والواقع الكمى والإشكاليات المؤثرة فى البرامج الدينية بصفة عامة، مما أفاد الباحث بوضوح الرؤية فيما يتعلق بدراسته الحالية.

ومما يؤخذ على هذه الدراسات أن بعضها يخلو من وضوح المنهج العلمى السليم، وخلوها من الغروض أو التساؤلات العلمية الواضحة التى يحاول البحث العلمى التحقق منها.

بالإضافة إلى أن هذه الدراسات لم تتعرض فى دراسة تحليلية مقارنة للبرامج الدينية المتخصصة فى القناتين المركزتين- الأولى والثانية- بالتليفزيون المصرى، مما يضفى على هذه الدراسة الحالية أهمية خاصة.

وتنقسم القنوات التليفزيونية التى يقدمها التليفزيون المصرى إلى ثلاثة أنواع هى:

١ - القنوات التليفزيونية القومية: وهى تلك التى تحمل رسالة التليفزيون المصرى، وتتحمل أعباء وتبعات العمل الإعلامى الرئيسية، متمثلة فى الخدمات الإخبارية، والثقافية والتعليمية وغيرها، وتتميز هذه القنوات بسعة الانتشار، وقوة الإرسال، التى تغطى كل المناطق الجغرافية للدولة، وتتعداها إلى بعض المناطق القريبة من بعض الدول

العربية المجاورة، كما تتميز بطول وقت إرسالها، وتنوع برامجها ومضامنيها، لتغطى كل أنشطة العمل التليفزيونى المتعددة، وتمثل القناتان الأولى والثانية موضوع الدراسة الحالية هذه النوعية من القنوات التليفزيونية القومية فى المجتمع المصرى.

٢- القنوات التليفزيونية الإقليمية أو المحلية: وهى تلك النوعية من القنوات التى يغطى إرسالها منطقة جغرافية ذات سمات وخصائص متقاربة سواء فى السكان أو أنشطتهم، وكذلك فى الخصائص الاجتماعية، والقيم والمعايير السلوكية، وتتبع أهمية هذه الخدمات المحلية من دورها فى التنمية المحلية، بما توفره من خدمة إعلامية متخصصة، تدفع المواطنين إلى المساهمة الفعالة فى مناقشة المشكلات فى البيئة المحلية التى تعمل بها، ومعالجتها وإيجاد الحلول لها.(٢٠)

٣- القنوات التليفزيونية المتخصصة: وهى تلك القنوات التى تعمل بالاشتراك من قبل المشاهدين، وهى على نوعين: متخصصة الجمهور، أى أنها تخاطب فئة معينة ذات خصائص مشتركة مثل: المرأة والأطفال والشباب والعمال والمهنيين وغير ذلك من هذه الفئات، ومتخصصة المضمون، أى أنها قنوات تختص كل واحدة بمضمون معين، مثل الأخبار، والدراما، والموسيقى، والغناء، والرياضة وغير ذلك من ألوان المضامين النوعية المتخصصة.(٢١)

وعندما نؤرخ لنشأة البرامج الدينية موضوع الدراسة الحالية فى المجتمع المصرى نجد أنها بدأت بتلاوة قرآنية بصوت الشيخ محمد رفعت فى افتتاح الإذاعة اللاسلكية للحكومة المصرية فى الخامسة والنصف مساء يومك ٣١ مايو ١٩٣٤م، وكان لطبيعة الإذاعة المصرية التى يغلب عليها المحتوى الترفيهى والمنوعات -آنذاك- الأثر البالغ فى ظهور تيارات فكرية متباينة بين جماهير الرأى العام المصرى، بعضها يدعو إلى أهمية التمسك بتعاليم الإسلام ومبادئه وأحكامه ويدعو إلى أهمية الرجوع إلى الدين الإسلامى فى إنتاج ألوان البرامج الإذاعية المختلفة، والبعض يدعو إلى الرجوع إلى حضارة الفراعنة المصرية

القديمة، والبعض الآخر يدعو إلى الأخذ بأساليب الحضارة الغربية.(٢٢)

وحينما أفتتح التليفزيون المصرى إرساله فى تمام الساعة السابعة مساء ٢١ يولية ١٩٦٠ فى العيد الثامن للثورة المصرية، كان من البديهى أن يكون الافتتاح بتلاوة ما تيسر من القرآن الكريم ثم حفل افتتاح مجلس الأمة وخطاب الرئيس جمال عبد الناصر، ونشيد وطنى الأكبر ثم نشرة الأخبار والختام بالتلاوة القرآنية المباركة، ثم أذيعت البرامج الدينية بصورة منتظمة فى برامج قليلة متفرقة قصيرة سريعة الإيقاع.(٢٣)

ومازالت تمثل جانباً من جوانب المجال الثقافى فى الهيكل التنظمى للعمل فى التليفزيون المصرى، كما بدأت البرامج الدينية بالبرنامج الأسبوعى (نور على نور) الذى كان يذاع يوم الجمعة، وبعض البرامج الدينية المتفرقة مثل: برنامج حديث العصر، والمجلة الدينية، وبرنامج دنيا ودين.(٢٤)

ويعرض التليفزيون المصرى العديد من البرامج الدينية فى قنواته: القومية والمحلية والفضائية –وعلى وجه الخصوص– فى القناتين (الأولى والثانية) والتى يمكن تصنيفها فى الأنواع التالية: (٢٥)

١ – برامج القرآن الكريم والأذان:

ويقصد بها تلك البرامج التى يتضمن محتواها العام: تلاوة آيات فى القرآن الكريم بصوت مجود لمشاهير القرآن المعتمدين، وذلك فى بداية ونهاية الإرسال التليفزيونى اليومى وبعض برامج الأمسيات الدينية التي تذاع فى برنامج: فى بيوت الله. وبرامج يتضمن محتواها تفسير آيات فى القرآن الكريم وتوضيح معانيها وما أنطوت عليه من عقائد وأسرار وحكم وأحكام ومبادئ وسلوكيات، وكذا برنامج الأذان للإعلام بدخول أوقات: صلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء والذى يتفرد به القناة الأولى كما تعرض الأذان فى إذاعة شعائر صلاة الفجر خلال شهر رمضان من كل عام.

ويقتصر التليفزيون غاليا على برنامجين للتفسير هما:

البرنامج اليومى: (فى نور القرآن الكريم) الذى تذيعه القناة الثانية فى بداية إرسالها من خلال علماء الإسلام من المفسرين والدعاة فى البرامج الدينية، وكذا البرنامج الأسبوعى: (حديث الشيخ محمد متولى الشعراوى والذى تعرضه

القناة الأولى يوم الجمعة من كل أسبوع.

٢- برامج السنة النبوية:

ويتضمن محتواها العام سيرة النبى صلى الله عليه وسلم وما ينسب إليه من أقوال أو أفعال أو تقريرات، حيث يتم قراءة نص الأحاديث خلال حلقات البرنامج وبيان معناها ومدى الاستفادة منها وعرض موجز لأهم الأحكام الشرعية والمبادئ والأخلاقيات التى تنطوى عليها، وتنفرد القناة الثانية -غالبا- بتقديم برامج السنة النبوية خلال البرنامج الأسبوعي (من هدى السنة) الذى يقدمه الدكتور أحمد عمر هاشم. فى إطار أن السنة النبوية هى المصدر الثانى للتشريع الإسلامى بعد القرآن الكريم (دستور المسلمين) والمصدر الأول للتشريع وتحمل الأحاديث النبوية فى قوتها الدعائية والإعلامية طابعين فى وقت معا وهما: طابع التعليم والإرشاد والهداية وطابع التبشير والدعوة الإسلامية.

٣- برامج الفتاوى والأحكام:

الفتوى يعنى: الجواب عما يشكل من المسائل الشرعية أو القانونية جميع فتاوى وفتاو، ودار الفتوى: مكان الفتوى (والمفتى) من يتصدى للفتوى بين الناس وهو فقيه تعينه الدولة ليجيب عما يشكل من المسائل الشرعية التى يطرحها المشاهدون فى النواحى الدينية وخاصة الرد على التساؤلات التى يطرحها المشاهدون فى النواحى الدينية وخاصة فيما يتعلق بمسائل الميراث وأحكامها وتحديد الأنصبة بين الورثة، ومسائل الأحوال الشخصية وغيرها، حيث يتم الاستعانة ببعض العلماء المتخصصين من أهل الفتوى للإجابة على تلك التساؤلات الشرعية.

وتنفرد القناة الثانية بالبرنامج الأسبوعى: فتاوى وأحكام والذى يقدمه غالبا (الشيخ عطيه صقر).

٤- برامج الإذاعات الخارجية الدينية:

ويقصد بها البرامج التى تنتقل بالمشاهد إلى مواقع الأحداث والمؤتمرات العربية والإسلامية وإذاعة شعائر صلاة الجمعة على الهواء مباشرة وإذاعة شعائر صلاة الفجر خلال شهر رمضان وغيرها من برامج الإذاعة الخارجية التى تحيط

المشاهدين علما بأهم الأحداث والإنجازات وتربطهم بأهم اللقاءات والمهرجانات واللقاءات التى تحدث فى مصر وفى بلدان العالم الإسلامى.

٥- برامج المرأة المسلمة:

وتعنى تلك البرامج الدينية المتخصصة التى تخاطب أفراد الأسرة المسلمة ويتم من خلالها نوعية الأسرة دينياً وخلقياً والإسهام الإيجابى فى معالجة بعض قضايا الشباب المسلم وإرشاده إلى التحلى بأخلاقيات الإسلام وتعاليمه السمحة. مثل البرنامج الأسبوعى: الدين والشباب الذى تقدمه القناة الأولى، والبرنامج الأسبوعى: الرضا والنور الذى تقدمه القناة الثانية.

٦- برامج التراث الإسلامى:

ويقصد بها البرامج التى يتضمن محتواها العام نشر القيم والمبادئ والسلوكيات الإسلامية، وبيان شعب الإيمان وموجباته، وإلقاء الضوء على معالم التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية ودورها فى إثراء الحضارة الإنسانية مثل البرنامج الأسبوعى: مساجد لها تاريخ، والبرنامج شبه اليومى: حديث الروح الذى تقدمه القناة الأولى قبيل نشرة أخبار الساعة التاسعة لمدة خمس دقائق -غالبا-.

٧- الدراما التاريخية الإسلامية:

يتضمن محتواها العام عرض مؤلفات درامية عن التاريخ الإسلامى تقدم سيرة الأعلام والسلف الصالح وبعض أجزاء من القصص القرآنى والأمثال فى كونها نماذج للقدوة الصالحة، كما تعرض بعض القضايا والمشكلات وكيفية معالجتها فى أسلوب درامى يمثل أحكام القضاء الشرعية الإسلامية مثل مسلسلات: محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعمر بن عبد العزيز، والإسلام والإنسانية، ومسلسلات القضاء فى الإسلام، وتعرض تلك المسلسلات الدينية -غالباً- فى جميع قنوات التليفزيون المصرى، وبصورة مكثفة فى القناتين (الأولى والثانية) والقناة الفضائية المصرية الأولى E S C الناطقة باللغة العربية وقناة النيل المصرية وفى أوقات منتظمة غالبا.

٨- برامج الترفيه الإسلامى:

وهى تلك البرامج التى يعرض من خلالها فقرات من التراشيح

والابتهالات المؤلفة والأدعية الدينية والأغانى المضمونة بالموسيقى والمعازف المحرمة شرعاً، والتى يؤديها: المبتهلون، وبعض المطربين والقيان ٠المطربات) فى تابلوهات راقصة -غالبا- وعلى فترات زمنية قصيرة وبصورة متفرقة، غير منتظمة على خريطة المتابعة والتنفيذ عبر قنوات التليفزيون المصرى.

مفاهيم الدراسة:

اولاً: المفهوم اللغوي للبرامج الدينية المتخصصة:

لقد بذلت محاولات متعددة لتحديد الإعلام التخصصى فى مختلف فروع العلم والمعرفة، فقد كان مفهوم الإعلام المعاصر للحربين العالميتن (الأولى والثانية) يركز على شئون الحرب والسلام من خلال طبيعته السياسية، ثم تنبه علماء الإعلام إلى أن هناك قوة إعلامية ضاربة من قديم الزمان فى أعماق التاريخ الإنسانى هى: الإعلام الدينى.(٢٦)

ويتكون مصطلح (البرامج الدينية المتخصصة) من ثلاث كلمات: هى كلمة برنامج، وكلمة دين، وكلمة متخصصة، ولكل منها معنى من حيث المفهوم اللغوى، فنجد أن كلمة برنامج تعنى لغة: الورقة الجامعة للحساب أو الخطة المرسومة لعمل ما مثل: برنامج الدرس، وبرنامج الثقافة، وبنامج الاقتصاد، وبرنامج الإذاعة ٠المسموعة والمرئية) وجمعه برامج.(٢٧)

وورد فى معنى كلمة (دين) أنه اسم لجميع ما يتدين به والملة وجمعه أديان والمراد هنا الدين الإسلامى والذى يعنى لغة: إظهار الخضوع والقبول الدين الذى نزله الله تعالى على محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، ويقال أسلم: أى انقاد ودخل فى دين الإسلام.(٢٨)

أما كلمة متخصصة فقد ورد فى مختار الصحاح يقال خصّه بالشئ (خصوصا) و (خصوصية) بضم الحاء وفتحها والفتح أفصح أى: (اختصه) بكذا خصه به،، و(الخاصة) ضد العامة(٢٩) والنوع أخص من الجنس، وقد يتنوع الشئ (أنواعا)(٣٠) ويقال [تخصيص) أى: انفرد وصار خاصا، وتخصيص فى علم كذا: قصر عليه بحثه وجهده، (والاختصاص) فى القضاء: ما لكل محكمة من المحاكم من سلطة القضاء تبعا لمقرها أو نوع القضية، والاختصاص نوعان: نوعى إذا اختص بالموضوع، ومحلى إذا اختص بالمكان

(الخاصة) خلاف العامة.(٣١)

كما يقال نوع الأشياء: صنفها وجعلها أنواعاً، وتنوعت الأشياء: تصنفت وصارت أنواعاً، (النوع): الصنف من كل شئ و- في (علم الأحياء) ثابت وراثي. وجمعه: أنواع.(٣٢)

ثانيا: المفهوم الاصطلاحي للبرامج الدينية المتخصصة:

يمكن تحديد مفهوم البرنامج Programmig Definitions بصفة عامة: فهو فكر ما.. تصاغ في قالب واضح ومحدد.... يعالج جميع جوانبها... وذلك في فترة زمنية محدودة... وبطريقة معينة، والبرنامج التليفزيوني هو: الصورة الحية أو الصامتة المصحوبة بتعليق صوتي والذى في ثناياه معالجة لفكرة ما، وهو وسيط اللقاء بين التليفزيون والجماهير المستهدفة عن طريق إنتاجه -كتابة وإعداداً وإخراجاً وتقديما.

والبرامج الدينية المتخصصة في التليفزيون لا تخرج عن كونها إتصال إسلامي، والإتصال عملية يقوم خلالها القائم بالاتصال:

Communicantor باستنباط استجابات من يجرى معه الاتصال communicant: وذلك عن طريق الرموز التي تحمل المعاني المشتركة في الموضوعات الإسلامية النوعية المتخصصة في أحد فروع العلم والمعرفة الإسلامية بين الجانبين، ومن البديهي أن المعاني تتحقق من الاستجابات المشتركة لكل من القائم بالاتصال ومن يتلقى الاتصال، والاستجابات هي السلوك الخاص الذى ينتج عن الرموز.(٣٣)

والبرمجة Programming هي أصل البرامج ومصدرها، وهي: استراتيجية استخدام وتتابع البرامج عبر الجدول الإذاعي التليفزيوني الذى يتم تخطيطه ليجذب جمهور المتلقين المستهدف أو المقصود: TAROET Audlfnce بعناية على أساس اعتبارات ديموجرافية أو سيكلوجية.(٣٤)

والإعلام المعاصر قوة جامعة لكل القوى التي أنتجها العقل البشرى لإقامة حياة حضارية منظورة، فكل قوة من هذه القوى بدأت بالتعميم وانتهت إلى التخصيص، وربما كان الطب أصدق مثل على ذلك، فقد بدأ لمحاولات علاجية على أيدى الكهنة والسحرة ثم انتهى إلى تخصصات محددة، ثم تفرع

التخصيص الواحد إلى تخصصات متعددة لا يكاد يتعداها ممارسها إلى غيرها من التخصصات الطبية الأخرى.

ولقد أخذت الصحافة وهى أولى وسائل الإعلام هذه الخطى نفسها فبدأت بالتعميم فى أول أمرها شيئا من الأدب وشيئا من البلاغات ثم دخلها عنصر الخبر وأصبحت المادية الإخبارية فى الصحافة تخصصات محددة. فنجد مثلا فى الأخبار الداخلية متخصصين فى الشئون السياسية وآخرين فى الشئون الاجتماعية وغيرهم في الشئون الاقتصادية، إلى غير ذلك من التخصصات الصحفية التى تزداد يوماً بعد يوم، ومن هنا بدأ أصحاب المدارس الإعلامية يرون ضرورة قيام الإعلام التخصصى فى مختلف مؤسسات النشاط الإتصالى والإعلامى ٠ الصحفية والإذاعية المسموعة والمرئية) ويحصرون التخصصات الرئيسية المطلوبة فى الحركة الإعلامية، فكان فى مقدمتها ما يلى:(٣٥)

الإعلام الدينى: ويشمل فى كلياته: الدعوة والإرشاد فى شئون الدين والدنيا، وصلة هذه الشئون بالجمع والسلوك.

الإعلام السياسى: ويشمل فى كلياته: الإعلام الدبلوماسى والإعلام الحربى والإعلام السلمى.

الإعلام الاقتصادى: ويشمل فى كلياته: الإنتاج الزراعى والتجارى والصناعى بما فى ذلك الأمن الصناعى والأمن الغذائي.

الإعلام الاجتماعى: ويشمل فى كلياته: معالجة قضايا الأسرة وما إليها، من الأحوال الشخصية وشئون المرأة والطفولة والشباب.

الإعلامى السياحى: ويشمل فى كلياته: الإعلام التاريخى والخدمات والمغريات السياحية.

الإعلام الزراعى: ويشمل فى كلياته: الحفاظ على التربة وتنمية مواردها ومحاصيلها وتسويق تلك المحاصيل، والجوانب التعاونية فى حياة المزراعين.

الإعلام العمراني: ويشمل فى كلياته: جميع وسائل الدعوة للتعمير بالنسبة للمدن والقرى والأحياء والمساكن، والترشيد بهذه الوسائل على المستوى الفردى والجماعى.

الإعلام الصحى: ويشمل فى كلياته: الوقاية والنظافة والهدوء ومقاومة تلوث البيئة، وصيانة الكيان البدنى للإنسان.

الإعلام المهنى: ويشمل فى كلياته: تعبئة قوى المهنين للإنتاج على اختلاف تخصصاتهم، ووسائل التعامل مع أدوات الإنتاج، وآداب التعامل المشترك بين المديرين أو الخبراء وبين سائر العاملين.

الإعلام الخدمى: ويشمل فى كلياته: تنمية الموارد البشرية وحماية المرافق العامة، وواجبات المكلفين بالخدمة العامة نحو الناس ونحو أنفسهم ونحو الله تعالى ثم الوطن.

الإعلام الثقافى: ويشمل فى كلياته: الأطر الوجدانية والتنميات: الفكرية والتعليمية والفنية، التى تضع اللمسات الأخيرة التى تتم بها كل وسائل الاتصال عن طريق حضارى متطور.

وإذا كانت مشتملات هذه الفروع تمثل فى كلياتها الآن، فقد يضيف التطور الحضارى والسياسات المستقبلية تخصصات أخرى:

ثالثاً: التعريف الإجرائي للبرامج الدينية المتخصصة:

بالاستفادة مما سبق، وفى إطار أن الإسلام هو منهج الله القويم الشامل لمختلف العلوم والمعارف الإنسانية العامة والمتخصصة فى كل زمان ومكان، يمكن تحديد التعريف الإجرائى للبرامج الدينية المتخصصة تحديداً يتلائم مع موضوع الدراسة الحالية فيما يلى:

يفترض أن البرامج الدينية المتخصصة فى التليفزيون المصرى أن تكون مجموعة الرسائل الاتصالية الإسلامية العالمية الخالدة واضحة المقصد، التى يتضمن محتواها العام مختلف الموضوعات النوعية المتخصصة فى أصول العلوم والمعارف الإسلامية وفروعها، التى تحويها مادة الاتصال الإسلامى العقائدية والعبادية والسياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية والرسالة الإسلامية المتخصصة فى الشرائح الاجتماعية المسلمة: المرأة والأطفال والشباب والعمال وغيرهم. وكذا مادة الإتصال الإسلامى: التعليمية –فى المعاهد الأزهرية والمواد الصحية والأخلاقية، والرسالة الترفيه الإسلامية، وغيرها، والتى يتم صياغتها فى قالب فنى تليفزيونى واضح ومحدد يعالج جميع جوانبها معالجة إسلامية

موضوعية مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وما أجمعت عليه الأمة الإسلامية -كتابة وإعداداً وإخراجاً وتقديماً في فترة زمنية محددة ملائمة على خريطة التنفيذ والمتابعة التليفزيونية فى المجتمع المصرى وكذا المجتمعات الإسلامية، بحيث تخلو من الموسيقى والمعازف وكافة المؤثرات المرئية المحرمة شرعاً، ولا تخرج عن الإطار الشرعى لمبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها وآدابها فلا تحل حراماً ولا تحرم حلالاً مراعية فى ذلك حدود الله، ومتوافقة مع الخصائص والمميزات الشرعية التى ينفرد بها الرأى العام الإسلامى.

ولعل من أهم هذه البرامج الدينية المتخصصة التى يفترض أن يتناولها التليفزيون المصرى فيما يلى:

١- برامج العقائد الإسلامية:

وتعنى: البرامج الدينية المتخصصة التى تتضمن محتواها العام كل ما جاء: فى القرآن الكريم والسنة النبوية من أحكام تتعلق بمعتقدات يحلها القلب وهى فى مجملها، موضوعات أصول العقائد الإيمانية التى تقررت فى الدين الإسلامى، وطلب من العالمين أجمعين الإيمان بها إيماناً لا يرقى إليه الشك ولا تؤثر فيه شبهة نفاق، ومتى وقر فى قلب الإنسان الإيمان بتلك المعتقدات فإنه يكون مؤمناً، ومن لم يدخل فى روعه الإيمان بها أو بواحدة منها لم يكن مؤمناً وهى: «الإيمان بالله تعالى، والإيمان بملائكته، والإيمان بالكتب الإلهية السماوية، والإيمان بالرسل والأنبياء، والإيمان باليوم الآخر (يوم القيامة) وما فيه من بعث وحشر وحساب وجنة ونار... والإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره».(٣٦)

وتتركز العقائد الإسلامية فى الجانب النظرى فى الإسلام الذى يتضمن الإيمان الشامل الذى جاء به هذا الدين الخاتم، الإيمان الذى يليق بهذه الأمة الوارثة لدين الله القائمة على دعوته، وإيمان الرسول صلى الله عليه وسلم بما أنزل إليه من ربه هو إيمان التلقى المباشر، ٠تلقى قلبه النقى للوحى العلى- واتصاله المياشر الحقيقة المباشرة.

والإيمان بالله فى الإسلام قاعدة التصور وأساس المنهج الإلهى الذى يحكم الحياة، وقاعدة الخلق وقاعدة الاقتصاد، وقاعدة كل حركة

يتحركها المؤمن؛ لأن الإيمان بالله -سبحانه- معناه: إفراده بالألوهية والربوبية والعبادة، ومن ثم إفراده بالسيادة على ضمير الإنسان وسلوكه في كل أمر من أمور الحياة.(٣٧)

وقد ورد في ذلك النداء الإلهي في القرآن الكريم: **﴿يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذى نزل على رسوله والكتاب الذى أنزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً﴾**.(٣٨)

كما وردت أصول العقائد الإيمانية في الإسلام في الخبر الإلهي في قول الله تعالى: **﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير﴾**.(٣٩)

وحينما سئل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن الإيمان قال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره».(٤٠)

ولذا فإن تلك العقائد الإيمانية هي الأصل في نشر الدعوة الإسلامية في ربوع العالم، وتثبيت عقيدة التوحيد الخالصة، وتقوية الوازع الإيماني بصورة موضوعية بين الناس أجمعين على الصعيدين: المحلى والعالمي.

٢- برامج الشريعة الإسلامية:

ويقصد بها فئة البرامج الدينية المتخصصة التي يتضمن محتواها العام مجموعة المبادئ والأحكام المتعلقة بالجانب التشريعي العملي الذى يكمل الجانب العقائدى النظرى في الرسالة الإسلامية الربانية العالمية الخالدة، التي شرعها الله تعالى وكلف المسلمين الإلتزام وتطبيقها عملياً سواء في علاقتهم بالله تعالى تقرباً إليه سبحانه وفي علاقتهم مع بعضهم البعض أو مع غيرهم من الناس.(٤١)

ويندرج تحت هذه الفئة الأصلية مجموعة البرامج الدينية المتخصصة التالية:

(أ) برامج العبادات:

وهي البرامج الدينية المتخصصة التي يتضمن محتواها العام مجموعة المبادئ والأحكام الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، والتي تتعلق بالفرائض والأركان التي بني الإسلام عليها، وبيان كيفية أدائها وشروط صحة وجوبها، من حيث: التعريف بالشهادتين «أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله» عقيدة التوحيد وبيان النطق بها، وبيان كيفية الطهارة: الغسل والوضوء وأسرارها، والصلوات الخمس وما يتعلق بها وكيفية أدائها غ، والزكاة وأسرارها ومقاديرها وأنواعها وما يتعلق بها، والصوم وبيان كيفيته وآدابه وغايته والتعريف بفريضة الحج وبيان كيفية أداء المناسك، وتوضيح أسراره وفضائله، والحث على الإكثار من النوافل، وبيان الحكمة من أداء هذه الفرائض والإركان الإسلامية والتي تبعث في قلب المؤمن كيفية الامتثال لأوامر الله تعالى والمحافظة على شرائعه، وتنمي ملكة المراقبة لله سبحانه، وتبني المجتمع الفاضل الذي يأمر بالمعروف ويأتمر به وينهى عن المنكر وينتهي عنه، ويخلو من ألوان المفاسد وصنوف المظالم.

ولقد ورد في القرآن الكريم الكثير من ايات الفرائض والإركان قال تعالى: **﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾**.(٤٢)

وقوله سبحانه: **﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾**.(٤٣)

وقوله عزوجل: **﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾**.(٤٤)

وقوله تبارك اسمه: **﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فإن الله غني عن العالمين﴾**.(٤٥)

كما حفلت السنة النبوية بالأحاديث النبوية التي تقرر هذه الفرائض والأركان في كونها البناء الشامخ الذي بني عليه الإسلام وفي ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت

لمن استطاع إليه سبيلا».[46]

(ب) برامج المعاملات الإسلامية:

ويقصد بها فئة البرامج الدينية المتخصصة التي يتضمن محتواها العام مجموعة الأحكام والمبادئ والسلوكيات التي يجب على المسلمين الالتزام بها لحفظ مصالحهم، وما يتعين أن تكون عليه أنظمتهم: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية والترفيهية وغيرها، بما يحقق لهم الأمن والاطمئنان، وكل ما يتعلق بشئون الأسرة والأموال والمبادلات والميراث والعقوبات الإسلامية، بما يؤدى إلى إقامة المجتمع العادل الخالى من المظالم، ولعل من أهمها:

- البرامج السياسية الإسلامية:

ويقصد بها البرامج الدينية المتخصصة التي يتضمن محتواها العام مجموعة المبادئ والأحكام الخاصة بنظام الحكم في الدولة -الإسلامية المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة- في كونه نظاماً سياسياً واضحاً قد رسمت الشريعة الإسلامية حدوده ومنهاجه السياسي الصالح للنفاذ والتطبيق في كل الأزمنة وفقاً لظروف كل مجتمع بشري، وفي إطار أن الإسلام دين ودولة. وبيان أسس وقواعد العلاقات الدولية في الفقه الإسلامي.[47]

وتعميق مفهوم الديمقراطية في الإسلام، وخلق الرأى العام المسلم الحر المستنير، الذي يسهم بصورة موضوعية في إذكاء روح العمل والإنتاج وتدعيم الشرعية الدولية باحترام حقوق الإنسان والشعوب الإسلامية في ظل النظام العالمي الجديد، وتعريف العالم بالمبادئ والقيم السياسية في الإسلام مثل: الشورى والعدالة والمساواة وكفالة حقوق الإنسان وحريته الأساسية مثل: العيش في أمان وحقه في العمل وحقه في التعليم وحق الملكية الخاصة، وكفالة حرية الرأى، وحرية العقيدة، في ظل نظم الدولة الإسلامية الشرعية، وتوجيه القاعدة العريضة من الجماهير وتوعيتها بالمشاركة السياسية في صورة إيجابية موضوعية، وتنمية الوعي السياسي لدى الأفراد بالحقوق والواجبات السياسية، ونشر كافة الأنباء والأحداث والإنجازات التي تتعلق بالمجتمعات الإسلامية والتعليق عليها وتحليلها، ومناصرة الشعوب والأقليات المسلمة مادياً ومعنوياً

وإذكاء روح الجهاد الذى هو سنام نصرة الإسلام وغير ذلك من الموضوعات السياسية الواردة فى الشريعة الإسلامية.(٤٨)

٢- برامج الاقتصاد الإسلامى:

وتعنى: البرامج الدينية المتخصصة التى يتضمن محتواها العام المبادئ والأحكام التى يقوم عليها النظام الاقتصادى الإسلامى عن طريق نشر المبادئ والقيم الاقتصادية مثل: قيمة حرية العمل والإنتاج والكسب الحلال وقيمة المسئولية: عن النفس والدين والعمل واللسان والجوارح، وحق الملكية الخاصة، ومبدأ تكافؤ الفرص الذى يقوم على التعاون والتراحم بما يؤدى إلى تحقيق التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة المسلمة، والتقرب إلى الله تعالى عن طريق تنمية الوازع الدينى فى ضمير الإنسان المسلم فى إطار أن عملية الإنتاج والربح المادى ليست هدفاً فى حد ذاتها وإنما هى وسيلة للتقرب إلى الله تعالى، وتوعية الجماهير المسلمة بقيمة النظام، والتى من خلالها ينظم الإنسان أوقات يقظته بين شئون معاشه وشئون معاده، فيقوم بتنظيم الوقت، وتنظيم العمل والعبادة، وتنظيم الدخل وتنظيم المأكل والمشرب وتنظيم أوقات النوم واليقظة دون إسراف أو مخيلة حتى يحافظ على حياته ويوجهها فيما ينفعه، ويعود عليه وعلى المجتمع بالخير والرفاهية، وتوعية العاملين فى مجالات الإنتاج (الزراعى والصناعى والسياحى والعمرانى) بكيفية زيادة الإنتاج وتحديثه وتطويره وتصدير الوقاية من مخاطر المهنة والمحافظة على السلامة والصحة المهنية، وكيفية تنمية الموارد البشرية، ومعالجة كافة الإشكاليات التى تعوق مسيرة النظام الاقتصادى الإسلامى مثل: البطالة والتعامل بالربا، وانتشار الفقر، وارتفاع الأسعار، والنهم الاستهلاكى وأساليب الكسب غير المشروع: مثل: الكسب الحرام، والاختلاس، والسرقة والفساد الإدارى، وذلك بفاعلية وإيجابية وفقا لتعاليم الإسلام ومبادئه وأحكامه الواردة فى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.(٤٩)

٣- برامج الثقافة الإسلامية:

وهى البرامج الدينية المتخصصة التى يتضمن محتواها العام أسس وأصول الثقافة العربية والإسلامية من مبادئ وقيم وسلوكيات مستمدة من كافة الفنون والآداب والإبداعات والتصورات المعبرة عن روح الأصالة الإسلامية ودورها فى البناء المعنوى المتوازن لأفراد المجتمعات الإسلامية فى مواجهة التأثيرات الضارة الممتدة من الرسالة الاتصالية إلى الجماهير المسلمة التى تهدف إلى نشر الرذيلة وفساد الأخلاق.

وذلك من خلال التركيز الموضوعى على قصص الأنبياء والمرسلين وسيرة الصحابة والسلف الصالح، وتوعية الجماهير بأهمية الحفاظ على الخصوصية وحمايتها، والحفاظ على القيم والمبادئ الإسلامية، وتوظيف برامج الثقافة الإسلامية المتخصصة فى جميع جوانبها: الأدبية والفنية والإبداعية لخدمة الغايات الإسلامية النبيلة وتأكيد هوية الأمة الإسلامية وأصالتها فى مواجهة التيارات الثقافية المعاصرة المناوئة للإسلام والتى تتركز بصورة مكثفة فى نشر الأغانى الخليعة والأفلام الهابطة ومواقع التلويث الثقافى المكثفة التى شبكة «الانترنت» وقنوات البث المباشر الفضائية عبر الأقمار الصناعية والتى تحاول من خلالها دول الشمال المتقدمة تكنولوجيا محاولات دؤوبة لعولمة الثقافة والدين وسائر مكونات المنظومة الحضارية فى المجتمعات الإسلامية وصبغها بالصيغة الأجنبية (غير الإسلامية) والتى أسفرت عن خلق حالة من البلبلة والإنقسام الثقافى التغريبى الحادى الذى يسود أوساط النحب الثقافية فى معظم المجتمعات الإسلامية.(٥٠)

٤- البرامج الاجتماعية الإسلامية:

ويقصد بها: البرامج الدينية المتخصصة التى يتضمن محتواها العام نشر المبادئ والأحكام المتعلقة بالنظام الاجتماعى فى الإسلام، والتى تسعى إلى تحقيق أهداف وغايات من أهمها: إصلاح الفرد المسلم نفسياً وخلقياً وتوجيهه نحو البر والإحسان والربط بين الأخلاق الكريمة والمسئولية حتى لا تطغى شهوات الإنسان ونزواته ومطامعه على عقله فيفقد توازنه الروحى والمادى، وإصلاح الأسرة المسلمة بإحاطتها بجميع الحقوق والضمانات التى تجعلها

أسرة سعيدة مترابطة يقوم بناؤها على المودة والرحمة والتحلى بتقوى الله تعالى، وإصلاح المجتمع الإسلامى من خلال إقامة العلاقات السوية بين أفراده على أسس مكنية تحفظ له الأمن والأمان والسلامة وبصورة موضوعية تكفل إشاعة روح التضامن والتكافل الاجتماعى لخير الفرد وصالح الجماعة، ونشر المبادئ والأحكام الخاصة بتطبيق الحدود والعقوبات البدنية والمالية الواردة فى القرآن الكريم والسنة النبوية، والتى تتركز فى أربعة أقسام بحسب جسامة الفعل المستوجب للعقوبة وهى: (القصاص، والحدود، والدية، والتعزير).

والتوعية بأهمية الانتماء الإسلامى بعنصريه الروحى والمادى، والحث على التعاون على البر والتقوى ومساعدة الغير فى طاعة الله تعالى، وبر الوالدين والإحسان إليهما وطاعتهما طاعة مطلقة فى حدود منهج الله سبحانه، والتحلى بحسن الجوار ومراعاة حق الجار بما يوافق الشرع والعرف، ومعالجة مختلف القضايا القومية مثل: الدعوة إلى محو الأمية الأبجدية والإسلامية ومعالجة مشكلاتها، ومعالجة المشكلة السكانية والتوعية المستمرة بتنمية الوعى البيئى ومدى ارتباطه بالصحة العامة وبين جماهير المجتمع المصرى، ومواجهة مشكلة البطالة، ومعالجة أشكالية تلويث البيئة ونشر المعلومات المتخصصة فى الحد من التلوث بأنواعه المختلفة: (تلويث الهواء، وتلويث الماء، وتلويث التربة الزراعية بالمبيدات السامة، والتلويث الجرتمومى، والتلويث الضوضائى(الصوتى) والتلويث الفكرى) وكل ما يتعلق بشئون البيئة وكيفية المحافظة عليها، والرعاية الصحية والاجتماعية للأطفال المعوقين: فكرياً وبدنياً، ورعاية كبار السن، والإسهام الإيجابى فى معالجة ظاهرة الإدمان والرعاية الصحية لأفراد المجتمع المصرى، والتوعية الموضوعية بكيفية مواجهة الكوارث والأزمات وغير ذلك، فى إطار إذكاء روح الشريعة الإسلامية، وصور الإعجاز العلمى الواردة فى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.[٥١]

٥- برامج الطوائف المتخصصة:

وهى البرامج الدينية المتخصصة التى يتضمن محتواها العام توعية ورعاية وتوجيه الشرائح الاجتماعية التى يتكون منها المجتمع المصرى مثل فئات: المرأة والأطفال، والشباب، والعمال والفلاحين -ولعل من أهمها:

(أ) برامج المرأة المسلمة:

وهى البرامج الدينية المتخصصة التى تتضمن محتواها العام مجال رعاية الأمومة والطفولة الذى يشكل (٧٠٪) من المجتمع المصرى، وتوعية المرأة والنهوض بها علميا واقتصاديا وثقافيا وروحيا باعتبارها نصف المجتمع وأم للنصف الآخر، وتشجيعها من أجل المشاركة الإيجابية فى التنمية القومية الشاملة على كافة المستويات: العقائدية، والعبادية، والسياسية والاقتصادية، ودعوة المرأة إلى تبنى قضايا الأمة الإسلامية المعاصرة مثل: محو الأمية، وترشيد الاستهلاك، والإدخار، وحماية البيئة من التلوث، وتشجيعها على التعامل مع المنتجات المصرية فى مجالات: الزراعة والصناعة والتجارة، وتدريب المرأة على كافة المهارات التى تساعد فى رفع مستوى الأسرة اقتصاديا وثقافيا مثل: التدبير المنزلى ورعاية الطفل والصحة الشخصية والأشغال النسوية، ومواجهة مشكلات المرأة العاملة، ومعالجة كافة قضايا المرأة المسلمة فى حدود تعاليم الإسلام ومبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها وآدابها الواردة فى القرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع الأمة الإسلامية.(٥٢)

(ب) برامج الأطفال:

ويقصد بها البرامج الدينية المتخصصة التى يتضمن محتواها العام المبادئ والأحكام الإسلامية الأساسية لحماية الطفل المصرى ورعايته فى ضوء اهتمام الإسلام بحقوق الطفل والتى تتمثل فى حقه فى الحياة الكريمة وعدم تعرضه للقسوة والاستغلال، وحقه فى التمتع بالحياة الأسرية المستقيمة، وحقه فى التعليم وإنماء الشخصية السوية وفقا للأسس الدينية التى تؤدى إلى تكامل شخصية الأطفال فى النواحى الصحية والنفسية والاجتماعية والروحية وفقا لما تتطلبه كل مرحلة من المراحل العمرية فى حياة الأطفال فى إطار المبادئ والآداب الواردة فى الشريعة الإسلامية بما يحقق منهج السلام والوفاق الإجتماعى بين الأجيال الثقافية.(٥٣)

(جـ) برامج الشباب:

وتعنى: البرامج الدينية المتخصصة لشرائح الشباب التى يتضمن محتواها العام رعاية الشباب نفسياً وروحياً ومادياً، وربطه بقضايا أمته الإسلامية فى

مواجهة حملات التأثير الخارجية المكثفة التى تشكل أهم الضغوط على الشباب المسلم بما تحمله من قيم وثقافات معادية للإسلام فى عقيدته وشريعته ونظامه، فتؤدى إلى جنوح الشباب والفتيات عن طريق الجادة والصواب من خلال مشاهد العنف والإثارة والسلوكيات الدينا وألوان الدراما الهابطة وتجارة المراقص المحرمة، وكذا معالجة ظاهرة الفراغ الدينى الذى يحيط بالشباب وتوجيهه للإسهام الإيجابى فى برامج التنمية الشاملة فى المجتمع المصرى، وعرض نماذج من القدوة الإسلامية الصالحة فى مختلف الأنشطة: الدعوية والعلمية والرياضية والثقافية والعلمية والأدبية والترفيهية وغيرها ومعالجتها بصورة جادة موضوعية بحيث تربى الناشئة والشباب المسلم على قيم: الإبداع العلمى والأدبى، وتنمية الشخصية السوية واستقلالها، وإبراز قيمة تحمل المسئولية الفردية والجماعية بما يتوافق مع المحتوى العام للمنهج الإسلامى الإلهى الأقوم والأمثل والأكمل فى كل مناحى الحياة.(٥٤)

٦- برامج الترفيه الإسلامي:

ويقصد بها البرامج الدينية المتخصصة التى يتضمن محتواها العام موضوعات الترفيه الإسلامية، التى تتركز فى الأذكار والأدعية الشرعية الواردة فى القرآن الكريم والسنة النبوية وبعض المؤلفات الترفيهية التى لا تخالف تعاليم الإسلام، والتى تحوى: ألوان الراحة والاستجمام والتنفيس وإزالة التعب والضيق(٥٥) فتؤدى إلى إشباع الإنسان المسلم فى الاستمتاع بوقت فراغه واستغلاله فى ذكر الأوراد والأدعية التعبدية، التى يتجدد بها نشاطه وحيويته وتطمئن بها قلبه والتنفيس عن الضغوط التى يقابلها فى حياته، والتقرب إلى الله تعالى، والمحك الرئيسى فى موضوعات أكثر فيه الإسلامى هو ذكر الله تعالى وما والاه مثل: ذكر أسمائه الحسنى وصفاته العليا والأذكار الواردة: عند النوم والاستيقاظ من النوم، وقبل الوضوء وبعده، وعند الخروج من المنزل وعند دخوله، وعند الذهاب إلى المسجد وعند الخروج منه، وأذكار الصباح والمساء، وأذكار الأذان والإقامة، والتهليل (لا إله إلا الله) والتسبيح (سبحان الله) والتحميد (الحمد لله) والتكبير (الله أكبر) وكيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذه الأذكار والأدعية مثل: دعاء صلاة الاستخارة، ودعاء

الهم والحزن ودعاء الكرب، ودعاء قضاء الدين، ودعاء لقاء العدو وذى السلطان، ودعاء من أصابه شك فى الإيمان، والدعاء الذى يطرد الشيطان ووساوسه، والدعاء للمريض فى عيادته، وتلقين المحتضر ﴿لا إله إلا الله﴾ ودعاء حدوث الزلازل والرياح، والرعد والبرق، ودعاء الاستسقاء، والدعاء إذا نزك المطر والدعاء بعد نروله، والدعاء عند إفطار الصائم، والدعاء عند الغضب، ودعاء السفر، والتكبير على المرتفعات والتسبيح إذا هبط منها، وإفشاء السلام، ودعاء الوقوف بعرفة، والدعاء على الأعداء، والصلاة على النبى محمد صلى الله عليه وسلم(٥٦) واللعب المباح والغناء الحسن فى العيدين وأيام التشريق الثلاثة، والغناء الشرعى فى الأفراح الإسلامية، وكذا التواشيح والأدعية والإبتهالات الدينية وغير ذلك من أنواع الخير والآداب الجامعة التى تخلو من الموسيقى والمعازف الوترية (مزامير الشيطان) فتؤدى فى مجموعها إلى تقوية الروابط والصلة بين العباد ورب العباد سبحانه، كما تؤدى إلى معرفة أمور الدين والتفقه فيه، وتخلق روح التوازن بين الروحية والمادية، وزيادة أواصر التعاون والمودة والتراحم والترابط والصلة بين أفراد الأسرة والمجتمع، وبناء الشخصية الإسلامية الواعدة وتحصينها ضد تيارات الفساد المعاصرة، والفلسفات المنحرفة، وانتشار أنماط الرديلة التى تحاصر المجتمعات الإسلامية بأساليب الغزو الفكرى الأجنبى التى تتركز فى لهو الحديث والأغانى الخليعة وتجارة المراقص المحرمة، وألوان الدراما الهابطة التى تعرض فى البرامج التليفيزيونية والقنوات الفضائية العامة والمتخصصة بصورة مكثفة على خريطة العالم الاتصالية الراهنة امتثالاً لحكم الإسلام فى الترفيه عن طريق الموسيقى والغناء من خلال الأدلة والثوابت القطعية الواردة فى القرآن الكريم والسنة النبوية.

قال الله -تعالى-: **﴿ومن الناس من يشترى لهو الحديث ليضل عن سبيله بغير علم ويتخذها هزوا أولئك لهم عذاب مهين﴾**.(٥٧)

وقد ذكر الله -عزوجل- فى هذه الاية الكريمة حال الأشقياء الذين أعرضوا عن الانتفاع بكلام الله، وأقبلوا على استماع المزامير والغناء والألحان والالات المطربة.(٥٨)، كما ورد فى صحيح البخارى عن أبى أمامة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يحل بيع المغنيات ولا شراؤهن ولا التجارة فيهن ولا أثمانهن وفيهن نزلت هذه الآية الكريمة **﴿ومن الناس من يشترى لهو الحديث﴾**(٥٩)

وقد أجازت الشريعة الإسلامية الغناء بالدف وهو ما دون الآلات الوترية فى مناسبتى العيدين والعرس -النكاح الشرعى برخصة مؤقتة وليست مطلقة.

لما ورد فى البخارى عن عائشة -رضى الله عنها- قالت: دخل أبو بكر وعندى جاريتان من جوارى الأنصار تغنيان مما تقاولت به الأنصار يوم بعات قالت: وليستنا بمفنتين فقال أبو بكر: أبمزامير الشيطان فى بيت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقال: رسول الع صلى الله عليه وسلم: يا أبا بكر إن لكل قوم عيداً وهذا عيدنا»[٦٠]

كما يستحب التهنئة وإعلان النكاح الشرعى ٠ والضرب عليه بالدفوف -للنساء فقط) فعن عائشة - رضى الله عنها- قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اعلنوا النكاح واجعلوه فى المساجد واضربوا عليه بالدفوف» .[٦١]

الإجراءات المنهجية METHOOLOGY

نوع الدراسة:

تنتمى هذه الدراسة إلى فئة الدراسات الوصفية التى تستهدف تقرير وتحديد خصائص ظاهرة معينة وتحليلها تحليلاً كمياً وكيفياً واستخلاص دلالتها، وتندرج تحت الدراسات التحليلية المقارنة للبرامج التليفزيونية، وهى أحد أنواع المسوح الاجتماعية، والتى تستهدف دراسة البرامج التليفزيونية المذاعة فى القناتين الأولى والثانى بالتليفزيون المصرى- توصيفاً وتحليلاً ومقارنةً وتقوعاً للإفادة منها فى إعادة تخطيط البرامج الدينية التليفزيونية وتطويرها فى إطار البرامج والقنوات النوعية المتخصصة.[٦٢]

منهج الدراسة:

استخدم الباحث فى دراسته المناهج التالية:

١ - **منهج المسح الإعلامى**.[٦٣] وقد استخدم الباحث المسح عن طريق العينة، حيث يفيد استخدام هذا المنهج فى التعرف على السمات والخصائص الأساسية للعينة، والحصول على بيانات ومعلومات عن المعالجة التليفزيونية للموضوعات الإسلامية الواردة فى البرامج الدينية المعروضة فى القناتين الأولى والثانية بالتليفزيون المصرى.

٢- **المنهج التاريخي**(٦٤) وقد استخدم الباحث المنهج التاريخي في محاولة للإستفادة من أصول العلوم والمعارف المختلفة الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وكتب التراث الإسلامي، وغيرها من الكتب والمراجع والوثائق الإسلامية وغيرها في إعداد استمارة تحليل محتوى البرامج الدينية المتخصصة المفترض أن يتناولها التليفزيون المصري- كتابة وإعداد وإخراجاً وتقديماً في ضوء تعاليم الإسلام ومبادئ الشريعة الإسلامية، وأحكامها وآدابها.

٣- **المنهج المقارن**(٦٥) وقد استخدم الباحث المنهج المقارن في محاولة لاكتشاف الخصائص الكلية للظواهر عن طريق المقارنة والمضاهاة وإبراز أوجه الاتفاق والاختلاف بين المحتوى العام للبرامج الدينية المعروضة في القناتين -الأولى والثانية- بالتليفزيون المصري.

خطوات اختيار العينة:

في إطار الأهداف المرجوة التي يسعى البحث إلى تحقيقها والتساؤلات المطروحة للإجابة عليها قام الباحث باختيار عينة الدراسة التحليلية المقارنة باتباع الخطوات التالية:

تحديد العينة الزمنية:

يقوم العمل الإذاعي على أساس الدورة الإذاعية، حيث تقسم السنة الميلادية إلى أربع دورات إذاعية متصلة، كل دورة قوامها ثلاثة أشهر، بحيث يتم إعداد خريطة مسبقة لها، يتحدد بموجبها طبيعة العمل الإذاعي في الراديو والتليفزيون -تخطيطاً وإنتاجاً وتنفيذاً وتقديماً- وخاصة فيما يتعلق بالخير الزمني لبث البرامج في التليفزيون المصري.

ولذا قام الباحث باختيار عينة الدراسة من محتوى البرامج الدينية المعروضة في القناتين المركزيتين (الأولى والثانية) بالتليفزيون المصري خلال سنة ١٩٩٩، بواقع دورة تليفزيونية متكاملة في الفترة من أول يولية حتى آخر سبتمر ١٩٩٩م، باعتبارها الدور الإذاعية (التليفزيونية) الوسطى، وذلك باستخدام أسلوب الأسبوع الصناعي بحيث اشتملت العينة على اثنى عشر يوماً بعد اختيار اليوم الأول عشوائياً، وبذلك يبلغ حجم العينة الزمنية (١٣,٠٤ ٪) من حجم المجتمع الأصلي للبرامج الدينية الممتد وغير المتناهي، وكانت أيام

التحليل على الوجه التالى:

١- الخميس ١ يولية ١٩٩٩م.
٢- الجمعة ٩ يولية.
٣- السبت ١٧ يولية.
٤- الأحد ٢٥ يولية.
٥- الإثنين ٢ أغسطس ١٩٩٩م.
٦- الثلاثاء ١٠ أغسطس.
٧- الأربعاء ١٨ أغسطس.
٨- الخميس ٢٦ أغسطس.
٩- الجمعة ٣ سبتمبر ١٩٩٩م.
١٠- السبت ١١ سبتمبر.
١١- الأحد ١٩ سبتمبر.
١٢- الاثنين ٢٧ سبتمبر ١٩٩٩م.

اسلوب جمع البيانات:

قام الباحث باستخدام أسلوب دراسة نص المادة الدينية المذاعة بعد ملاحظتها ومشاهدتها وتسجيلها على شرائط الفيديو، وذلك بهدف الكشف عن طبيعة هذه المادة المذاعة وزمنها والقوالب الفنية المستخدمة فى إنتاجها، ونوعيتها ومحتواها والهدف من تقديمها واللغة الإذاعية المستخدمة فى تقديمها، وكذا الشرائح الجماهيرية المستهدفة، والكشف عن أوجه الاتفاق والاختلاف الواردة فى محتوى البرامج الدينية المذاعة فى القناتين الأولى والثانية.

اسلوب تحليل البيانات:

قام الباحث باستخدام أسلوب تحليل المحتوى باعتباره أداة للبحث العلمى تهدف إلى الوصف الموضوعى المنظم الكمى للمحتوى الظاهر لمادة الاتصال مع مراعاة كافة الشروط اللازمة لاستخدام هذا الأسلوب العلمى من حيث التوصيف والتحليل والمقارنة المنهجية، والحصول على النتائج والاستدلالات الكيفية.

وحدات التحليل:

قام الباحث بعمل تصنيف داخلى لعينة الدراسة التحليلية المقارنة على أساس وحدتى الكلمة والموضوع لكونهما أهم وحدات التحليل لمادة الاتصال وأكثرها إفادة.

وحدة القياس:

تم استخدام وحدتين للقياس فى التحليل والمقارنة هما:

وحدة المفردة ويقصد بها: البرنامج الدينى التليفزيونى كوحدة للمساحة العددية من خلال حلقاته المذاعة.

ومقياس الزمن عن طريق استخدام الدقيقة كوحدة للعد الزمنى، المستخدم عادة فى بث البرامج التليفزيونية، حيث يتم فى ضوئها استخراج بث التحليل والبيانات الاحصائية، بعد وضع عناصر المضمون فى صورة كمية خلال عملية التحليل، والتى قد يصعب تحديدها بدقة لأنها قد تعنى مفاهيم مختلفة باختلاف طبيعة البحوث العلمية وتخصصات الباحثين.

ولذا فإن المؤشرات التى تدل على فئات التحليل تتركز فى تاريخ إذاعة البرنامج، وعنوان البرنامج، وعدد الموضوعالت الدينية التى يطرحها البرنامج، وزمن البرنامج الذى يتم حسابه بالدقيقة (وحدة العد الزمنى).

حجم العينة:

بلغ حجم عينة الدراسة التحليلية المقارنة اثنان وعشرون برنامجاً دينياً مذاعاً فى القناتين (الأولى والثانية) بالتليفزيون المصرى، والتى تم سحبها على أساس الدورة الإذاعية (التليفزيونية) بحيث بلغ حجم العينة التى شملتها الدراسة ٢٦,٠٧ ساعة موزعة طبقاً لدورية كل برنامج وموضحة فى الجدولين التاليين:

جدول رقم (٥)

بيان حجم عينة الدراسة التحليلية المقارنة للبرامج الدينية المعروضة فى القناة ١ (الأولى بالتليفزيون المصرى):

مسلسل	اسم البرنامج	دوريته	زمنه الأصلى ق	عدد حلقات العينة	زمن حلقات العينة	٪
١	تلاوة القرآن الكريم مجوداً	يومى	٥	٢٤	١٢٠	١٣,٢٠
٢	الأذان	يومى	٣	٤٨	١٤٤	١٥,٨٤
٣	حديث الروح	يومى	٥- ١٠	١٢	٨٠	٨,٨٠
٤	أوتار الليل	يومى	٥- ١٠	١٢	٧٠	٧,٨٠
٥	فى بيوت الله	أسبوعى	٣٠	١	٣٠	٣,٣٠
٦	فى نور الإسلام	أسبوعى	٢٥	٢	٥٠	٥,٥٠
٧	الدين والشباب	أسبوعى	٢٠	٢	٤٠	٤,٤٠
٨	المجلة الإسلامية	أسبوعى	٢٥	٢	٤٥	٤,٩٥
٩	شعائر صلاة الجمعة	أسبوعى	٧٥	٢	١٥٠	١٦,٥٠
١٠	لقاء الشيخ الشعراوى	أسبوعى	٢٠	٢	٤٠	٤,٤٠
١١	العلم والإيمان	أسبوعى	٣٠	١	٣٠	٣,٣٠
١٢	نور على نور	أسبوعى	٣٠	١	٣٠	٣,٣١
١٣	الجائزة الكبرى	أسبوعى	٣٠- ٥٠	٢	٨٠	٨,٨٠
١٣	المجموع والنسبة	-	-	١١١	٩٠٩	٪١٠٠

جدول رقم (٦)

بيان حجم عينة الدراسة التحليلية المقارنة فى االقناة الثانية المركزية

م	اسم البرنامج	دوريته	زمنه الأصلى بالدقيقة	عدد حلقات العينة	زمن حلقات العينة	٪
١	فى نور القرآن الكريم	يومى	١٠ – ٣٠	١٢	٢٧٠	٤١,٢٢
٢	تلاوة القرآن الكريم مجوداً	يومى	٥	١٢	٦٠	٩,١٦
٣	من هدى السنة	أسبوعى	٤٥	٢	٨٥	١٢,٩٨
٤	لقاء الإيمان	أسبوعى	٣٠	٢	٦٠	٩,١٦
٥	روضة الإسلام	أسبوعى	٣٠	١	٣٠	٤,٥٨
٦	فتاوى وأحكام	نصف شهرى	٥٥	١	٥٥	٨,٤٠
٧	أفضل أيام الله	أسبوعى	١٠	٢	٢٠	٣,٠٥
٨	الرضا والنور	أسبوعى	٣٠	٢	٦٠	٩,١٦
٩	رباعيات	نصف أسبوعى	٥	٣	١٥	٢,٢٩
٩	المجموع والنسبة	–	–	٣٩	٦٥٥	٪١٠٠

اختيارات الصدق والثبات

بعد أن قام الباحث بتصميم استمارة تحليل المضمون، تم إجراء اختبارات الصدق والثبات عليها للتأكد من صلاحيتها للتطبيق فى التحليل والمقارنة طبقاً للمعايير التالية:

١- صدق التحليل:

بعد تحديد فئات تحليل مضمون البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية وتعريف كل فئة تعريفاً إجرائياً واضحاً، قام الباحث بعرض الاستمارة على مجموعة من المحكمين للتعرف على صحة أسلوب القياس، وتم عمل التعديلات اللازمة وفقاً للملحوظات وتوجيهات الأساتذة المحكمين فى هذا الصدد.

٢- اختبار ثبات التحليل

يعد مقياس ثبات التحليل من العناصر المهمة التى تستخدم للتأكد من صلاحية هذا المقياس للإستخدام بين محللين آخرين، أو على فترات زمنية مختلفة، لإمكانية تكرار التحليل، حتى يمكن الحصول على نتائج ثابتة تتميز بدرجة عالية من الإنسان، حيث تم إجراء ثبات التحليل على أربع فترات زمنية متكررة، قوام كل فترة: سبعة أيام تبدأ من أول يولية حتى آخر يولية ١٩٩٩، باستخدام أسلوب الأسبوع الصناعى، فبلغ بذلك أربعة أيام هى: الخميس، والجمعة، والسبت، والأحد، مكررة أربع مرات، وبذلك أجرى التحليل على عينة قدرها ٣٣,٣٣٪ من إجمالى عينة الدراسة التحليلية المقارنة بواقع ثمانية برامج دينية مذاعة فى القناتين (الأولى والثانية) فكانت نتائج التحليل طبقا لقانون التباديل= ٤ل٢

$$= \frac{٤ \times ٣}{٢} = ٦ \text{ حالات}$$

وحيث إنه يوجد أربع فترات زمنية فإنه يرمز لكل فئة برمز من الرموز: أ، ب، جـ، د

فإن معدلات الثبات بين الفترات تكون:

١- أ، ب $= \frac{١٨٠}{١٩٠} = ,٩٤٧$

٢- أ- جـ $= \frac{١٨٢}{١٩٠} = ,٩٥٨$

٣- أ، د = $\frac{١٧٥}{١٩٠}$ = ,٩٢١

٤- ب، جـ = $\frac{١٨٨}{١٩٠}$ = ,٩٨٩

٥- ب، د = $\frac{١٨٥}{١٩٠}$ = ,٩٧٤

٦- جـ، د = $\frac{١٧٧}{١٩٠}$ = ,٩٣٢

وبترتيب هذه القيم ترتيباً تصاعدياً طبقاً لحساب الوسيط تصبح:

,٩٢١–، ,٩٣٢–، ,٩٤٧–، ,٩٥٨–، ,٩٧٤–، ,٩٨٩–

إذن الوسيط لمعاملات الثبات =

$$\frac{٩٥٨ + ٩٤٧}{٢} = \frac{١٩٠٥}{٢} = ,٩٥٣$$

إذن معامل الثبات = ,٩٥٣

وهذه النسبة العالية تدل على أن القياس واضح وصالح للتحليل والتطبيق.

نتائج الدراسة التحليلية:

أولاً: المؤشرات الأساسية:

يبلغ عدد البرامج الدينية المعروضة فى القناتين (الأولى والثانية) خلال فترة الدراسة التحليلية المقارنة ٢٢ إثنان وعشرون برنامجاً دينياً *موزعة على

---

* البسط يمثل: عدد المرات التى اتفق عليها خلال كل فترتين زمنيتين.
* المقام يمثل: عدد المرات الكلية بين جميع الفترات الأربع.
* قام الباحث بدراسة الأذان فى كونه برنامج للإعلام بوقت الصلوات انفردت به القناة الأولى.

النحو الذى يوضحه الجدول التالى:

	القناة الأولى المركزية		القناة الثانية المركزية		المجموع
عدد البرامج الدينية	١٣	٪٥٩,٠٩	٩	٪٤٠,٩١	٢٢
عدد الحلقات	١١١	٪٧٥	٣٧	٪٢٥	١٤٨

بلغت المساحة الزمنية للبرامج الدينية التى تم تحليلها فى القناتين الأولى والثانية ٢٦,٠٧ ساعة بما يعادل (١٥٦٤) دقيقة.

إجمالى المساحة الزمنية بالساعة	١٥,١٥	٪٥٨,١٢	١٠,٩٢	٪٤١,٨٨
متوسط طول البرنامج (دقيقة)	٦٩,٩٢		٧٢,٧٨	
متوسط طول الحلقة (دقيقة)	٨,١٩		١٧,٧٠	

جدول رقم (٧)

تشير بيانات الجدول السابق رقم(٧) إلى أن هناك تفاوتاً ملحوظاً فى عدد البرامج الدينية التى إذيعت بالقناتين الأولى والثانية، خلال فترة الدراسة التحليلية، كما يوجد تفاوت ملحوظ فى المساحة الزمنية المخصصة لتلك البرامج الدينية المذاعة، وبالتالى ينعكس هذا التفاوت على متوسط طول الحلقة:

(أ) بلغ عدد البرامج الدينية التى تم تحليلها فى القناتين الأولى والثانية (٢٢ برنامجاً دينياً) وردت القناة الأولى فى المقدمة من حيث عدد البرامج، والتى بلغت ١٣ ثلاثة عشر برنامجاً دينياً بنسبة عددية ٥٩,٠٩٪ من إجمالى البرامج الدينية عينة التحليل، تليها فى المرتبة الثانية والأخيرة القناة الثانية، حيث بلغت ٩ تسعة برامج بنسبة عددية ٤٠,٩١٪ من إجمالى البرامج الدينية الخاضعة للدراسة التحليلية.

(ب) بلغ عدد الحلقات التى تم تحليلها فى القناتين الأولى والثنية ١٤٨ ثمان وأربعون بعد المائة حلقة، وردت القناة الأولى فى المقدمة من حيث عدد الحلقات، والتى بلغت «١١١ إحدى عشرة حلقة بعد المائة» بنسبة عددية ٧٥٪، بينما وردت القناة الثانية فى المرتبة الثانية أيضا والأخيرة بانخفاض ملحوظ من حيث عدد الحلقات، حيث بلغت (٣٧ سبع وثلاثون حلقة) بنسبة عددية ٢٥٪ ويلاحظ أن الفارق بين القناتين الأولى والثانية فارق كبير من حيث عدد الحلقات والحلقات التى تم تحليلها، مما يشير إلى الإهتمام البالغ من جانب القائمين على الاتصال الجماهيرى فى القناة الأولى بتقديم البرامج الدينية عنه فى القناة الثانية، وقد يرجع هذا الفارق الكبير إلى طبيعة خصائص القناة الثانية التى تركز فى بث ألوان الثقافة العربية والأجنبية وبعض البرامج العلمية، وانفراد القناة الأولى بإذاعة الأذان للإعلام بوقت الصلاة مما أدى إلى كثافة فى عدد حلقاتها.

(جـ) بلغ إجمالى المساحة الزمنية للبرامج الدينية التى خضعت للدراسة التحليلية المقارنة فى القناتين الأولى والثانية ٢٦,٠٧ ساعة أى ما يساوى (١٥٦٤ دقيقة) موضوحة فيما يلى:

- بلغ إجمالى المساحة الزمنية لعينة البرامج الدينية فى القناة الأولى ١٥,١٥ ساعة أى ما يساوى (٩٠٩ دقيقة) بنسبة ٥٨,١٢٪، بينما بلغ إجمالى عينة البرامج الدينية التى تم تحليلها فى القناة الثانية ١٠,٩٢ ساعة بما يعادل (٦٥٥,١٢ دقيقة) بنسبة زمنية ٤١,٨٨٪.

ولذا يلاحظ أن الفارق الزمنى بين القناتين الأولى الثانية من حيث طول المساحة الزمنية فارق كبير ملحوظ، بالرغم من أن يوجد تفاوت كبير ملحوظ

بين متوسط طول البرنامج الدينى فى القناتين(الأولى والثانية) حيث بلغ ٦٩,٩٢ دقيقة فى القناة الأولى، بينما بلغ ٧٢,٧٨ دقيقة فى القناة الثانية، وبذلك احتلت القناة الثانية المقدمة من حيث متوسط طول المساحة الزمنية للبرنامج الدينى.

ويلاحظ أيضا وجود فارق كبير بين القناتين (الأولى والثانية) من حيث طول الحلقة، حيث بلغ متوسط طول الحلقة ٨,١٩ دقيقة على القناة الأولى بينما بلغ متوسط طول الحلقة ١٧,٧٠ دقيقة فى القناة الثانية.

وبذلك احتلت القناة الثانية المقدمة بفارق كبير ملحوظ، من حيث زمن الحلقات الدينية التى خضعت للدراسة التحليلية المقارنة.

ثانيا: المساحة الزمنية المتخصصة للبرامج الدينية:

يقصد بالمساحة الزمنية: طول البرنامج التليفزيونى أو الوقت الذى يستغرقه عرض البرنامج».

ومن البديهى إعلامياً أن البرامج التى يستغرق زمنها وقتاً طويلاً تعتمد على تقديم معلومات كثيرة بالنسبة للموضوعات التى تعالجها، وتتسم بالعمق والموضوعية -غالباً- والإتجاه نحو التفاصيل والخلفيات التى يمكن استيعابها وتفهمها من جانب المشاهدين، ولذا فإن البرامج الطويلة تستهوى -شرائح جماهيرية معينة من المشاهدين.

أما البرامج القصيرة ذات الإيقاع السريع فهى تتسم -غالبا- بالعمومية والهامشية فى تناول الموضوعات التى تعالجها.

وتسعى هذه الدراسة إلى تحديد الأهمية النسبية لمكونات محتوى البرامج الدينية فى القناتين (الأولى والثانى) فى التليفزيون المصرى موضوع الدراسة..

وقد استعان الباحث فى قياس أوجه الاتفاق أو الاختلاف الواردة فى محتوى البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية، بقانون بيرسون «BIRSOON»

$$R=\frac{n\text{٤}\,(X.Y)-\text{٤}\times.\text{٤}Y}{\sqrt{n\text{٤}\times^{2}-(\text{٤}\times)^{2}\times U\text{٤}2Y-(\text{٤}Y)^{2}}}$$

حيث R= معامل الارتباط، n تساوى عدد المتغيرات،

X تساوى مجموع البيانات الأولى (المتغير الأول)،

Y تساوى مجموع البيانات الثانية (المتغير الثانى)،

X٤ تساوى الحلقات التى أذيعت فى القناة الأولى،

Y٤ تساوى مجموع الحلقات التى أذيعت فى القناة الأولى.

ويوضح الجدول التالى رقم (٨) طول المساحة الزمنية الفعلية التى استغرقتها البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية، خلال عينة الدراسة الحالية.

م	المساحة الزمنية بالدقيقة	القناة الأولى		القناة الثانية		إجمالى الحلقات	٪
		عدد الحلقات المذاعة	٪	عدد الحلقات المذاعة	٪		
١	من ٣ إلى عشر دقائق	٩٦	٨٦,٤	١٩	٥١,٣	١١٥	٧٧,٧
٢	من ١٥ إلى خمس وعشرين دقيقة	٨	٧,٢١	٦	١٦,٢٢	١٤	٩,٤٦
٣	ثلاثون دقيقة	٣	٢,٧٠	٧	١٨,٩٢	١٠	٦,٧٦
٤	من ٣٥ إلى ٤٥ دقيقة	–	–	٤	١٠,٨١	٤	٢,٧٠
٥	٥٥ دقيقة	–	–	١	٢,٧٠	١	,٧٦
٦	٦٠ دقيقة	٢	١,٨٠	–	–	٢	١,٣٥
٧	٧٥ دقيقة	٢	١,٨٠	–	–	٢	١,٣٥
٧	المجموع والنسبة	١١١	٪١٠٠	٣٧	٪١٠٠	١٤٨	٪١٠٠

معامل الأرتباط = (٩٢٪) طردى قوى

ويتضح من الجدول السابق عدة نتائج أهمها:

(أ) ارتفع معدل البرامج الدينية القصيرة ذات الإيقاع السريع بصورة مكثفة، بلغت قيمتها (٧٧,٧٠٪) والتى يتراوح زمنها من ثلاث إلى عشر دقائق، كما بلغ عدد حلقاتها ١١٥ حلقة مذاعة فى القناتين الأولى والثانية، فى حين انخفضت بالبرامج الدينية الطويلة التى تتسم بالعمق والفعالية انخفاضاً ملحوظاً، والتى يتراوح زمنها ما بين خمس وخمسين إلى خمس وسبعين دقيقة، حيث بلغت خمس حلقات بنسبة (٣,٣٨٪) فقط، وقد يرجع ذلك إلى أن القائمين بالاتصال فى البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية يستغلون المساحة الزمنية الضيقة المخصصة للبرامج الدينية على خريطة المتابعة والتنفيذ فى بث أكبر عدد ممكن من البرامج الدينية القصيرة ذات الإيقاع السريع مثل برامج: تلاوة القرآن الكريم فى بداية ونهاية الإرسال اليومى، وبرنامج: حديث الروح الذى يذاع فى القناة الأولى، ولربما لتعم الفائدة.

(ب) كما أظهرت البيانات الإحصائية أن معامل الاتفاق بين البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية طردى قوى بصفة عامة، حيث بلغت R (معامل الارتباط) (٩٢٪) بين X التى تساوى عدد حلقات البرامج الدينية المذاعة فى القناة الأولى، وبين Y التى تساوى عدد حلقات البرامج الدينية فى القناة الثانية.

ثالثاً: الموضوعات الإسلامية التي تقدمها البرامج الدينية في القناتين الأولي والثانية:

بالرغم من المساحة الضيقة التى لم تتجاوز المرتين الخامسة أو السادسة للبرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية، منذ بداية البث التليفزيونى فى المجتمع المصرى فى أكثر من أربعين عاماً، تحرص القناتان -الأولى والثانية على تقديم موضوعات إسلامية مختلفة- فى محتواها العام هى: برامج: تلاوة القرآن الكريم، وبرامج التفسير، والأذان، وبرنامج: فتاوى وأحكام، وبرنامج من هدى السنة، وبرنامج: حديث الروح وبعض برامج دينية متخصصة لجمهور مثل: برنامج الدين والشباب أسبوعياً وبعض التواشيح والأدعية الدينية، وبرامج الإذاعات الخارجية الدينية ويبين الجدول التالى رقم (٩) طبيعة الموضوعات الإسلامية التى تقدمها البرامج الدينية، خلال فترة الدراسة التحليلية المقارنة

جدول رقم (٩)

بيان النسبة العددية والزمنية لنوعية الموضوعات التى تقدمها البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية:

نوعية الموضوعات	القناة الأولى				القناة الثانية					إجمالى	٪
	عدد الحلقات المذاعة	٪	زمن الحلقات المذاعة	٪	عدد الحلقات	٪	زمن الحلقات المذاعة	٪	زمن الحلقات		
تفسير آيات فى القرآن الكريم	٢	١,٨٠	٤٠	٤,٤٠	١٢	٣٢,٤٣	٢٧٠	٤١,٢٢	٣١٠	١٩,٨٢
التراث الإسلامى وأخلاقيات الإسلام	١٧	١٥,٣٢	٢٠٠	٢٢,	٣	٨,١١	٩٠	١٣,٧٤	٢٩٠	١٨,٥٤
تلاوة القرآن الكريم مجوداً	٢٤	٢١,٦٢	١٢٠	١٣,٢٠	١٢	٣٢,٤٣	٦٠	٩,١٦	١٨٠	١١,٥١
تواشيح وابتهالات وأغانى دينية	١٢	١٠,٨١	٧٠	٧,٧٠	٣	٨,١١	١٥	٢,٢٩	٨٥	٥,٤٣
إذاعات خارجية دينية	٣	٢,٧٠	١٧٥	١٩,٢٥	–	–	–	–	١٧٥	١١,١٩
الأذان	٤٨	٤٣,٢٤	١٤٤	١٥,٨٤	–	–	–	–	١٤٤	٩,٢١
مسابقات إسلامية	٢	١,٨١	٩٠	٩,٩٠	–	–	–	–	٩٠	٥,٧٥
توعية الشباب المسلم دينياً وخلقياً	٢	١,٨١	٤٠	٤,٤٠	–	–	–	–	٤٠	٢,٥٦
معجزات الله فى الكون والحياة	١	,٩٠	٣٠	٣,٣٠	–	–	–	–	٣٠	١,٩٢
شرح وبيان الأحاديث النبوية	–	–	–	–	٢	٥,٤١	٨٥	١٢,٩٨	٨٥	٥,٤٣
توعية الأسرة المسلمة دينياً وخلقياً	–	–	–	–	٢	٥,٤١	٦٠	٩,١٦	٦٠	٣,٨٤
شرح بيان فتاوى وأحكام إسلامية	–	–	–	–	١	٢,٧٠	٥٥	٨,٤٠	٥٥	٣,٥٢
بيان فضل يوم الجمعة	–	–	–	–	٢	٥,٤٠	٢٠	٣,٠٥	٢٠	١,٢٨
المجموع والنسبة	١١١	١٠٠	٩٠٩	٪١٠٠	٣٧	٪١٠٠	٦٥٥	٪١٠٠	١٥٦٤	٪١٠٠

تشير البيانات الجدول السابق (٩) إلى نتائج من أهمها:

(أ) حظيت أربعة موضوعات دينية بإهتمام المسئولين عن الاتصال فى القناتين الأولى والثانية، وكانت محل الاتفاق، حيث نالت موضوعات: تفسير القرآن الكريم بالمرتبة الأولى (١٩,٨٢ ٪) تليها فى المرتبة الثانية موضوعات: التراث الإسلامى وأخلاقيات الإسلام بنسبة (١٨,٥٤ ٪) كما حظيت بالمرتبة الثالثة موضوعات: تلاوة القرآن الكريم مجوداً فى بداية ونهاية الإرسال اليومى بنسبة (١١,٥١ ٪) كما وردت فى المرتبة الرابعة والأخيرة موضوعات: التواشيح والابتهالات والأغانى الدينية بنسبة ضئيلة (٥,٤٣ ٪) من إجمالى عينة البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية.

(ب) أن معدلات الاتفاق بين موضوعات البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية معدلات ضعيفة بوجه عام، حيث بلغ معامل الأرتباط (R) بين عدد حلقات البرامج فى القناتين الأولى والثانية ر (١٢ ٪) مما يشير إلى أنه ارتباط طردى ضعيف، كما اتضح أن معامل الارتباط الزمنى لموضوعات البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية R (– ١٤ ٪) أى أنه ارتباط عكسى ضعيف بوجه عام.

وقد يرجع ذلك إلى أن القناة الأولى انفردت بتقديم الموضوعات الإسلامية التى يستغرق زمنها وقتاً طويلاً نسبياً، والتى بلغت خمسة موضوعات هى: الإذاعات الخارجية الدينية لتقديم شعائر صلاة الجمعة أسبوعياً، وتقديم الأذان للإعلام بوقت الصلاة، والمسابقات الإسلامية، وتوعية الشباب المسلم دينياً وخلقياً، ومعجزات الله تعالى فى الكون والحياة –مقابل انفراد القناة الثانية بتقديم أربعة موضوعات بنسب ضئيلة هى: شرح وبيان الأحاديث النبوية، توعية الأسرة المسلمة، شرح وبيان بعض الفتاوى والأحكام، وبيان فضل يوم الجمعة.

رابعاً: القوالب الفنية المستخدمة في البرامج الدينية:

يفترض فى الخدمة التليفزيونية أن تقدم أفضل القوالب الفنية المناسبة وفقا لطبيعة المحتوى المقدم حسب نوعية البرنامج: دينياً، أو إعلامياً، أو ثقافياً أو ترفيهياً.[٦٦] ويوضح الجدول رقم (١٠) القوالب الفنية المستخدمة فى البرامج

الدينية فى القناتين الأولى والثانية، خلال فترة الدراسة التحليلية.

جدول رقم (١٠)

بيان القوالب الفنية المستخدمة فى البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية خلال عينة الدراسة:

القوالب الفنية	القناة الأولى				القناة الثانية				إجمالى زمن الحلقات	٪
	عدد حلقات العينة	٪	زمن حلقات العينة	٪	عدد حلقات العينة	٪	زمن حلقات العينة	٪		
حديث مباشر	٣٨	٣٤,,٢٣	٢٥٥	٢٨,٠٥	٢٧	٧٢,٩٧	٤٠٥	٦١,٨٣	٦٦٠	٤٢,٢٠
حوار تليفزيونى	٧	٦,٣١	١٤٥	١٥,٩٥	٧	١٨,٩٢	٢٣٥	٣٥,٨٨	٣٨٠	٢٤,٢٩
تواشيح وابتهالات دينية	١٢	١٠,٨١	٧٠	٧,٧٠	٣	٨,١١	١٥	٢,٢٩	٨٥	٥,٤٣
تحقيق تليفزيونى «ريبورتاج»	٣	٢,٧٠	١٧٥	١٩,٢٥	–	–	–	–	١٧٥	١١,٢٠
الأذان	٤٨	٤٣,٢٥	١٤٤	١٥,٨٥	–	–	–	–	١٤٤	٩,٢١
إعلان مكفول	٢	١,٨٠	٩٠	٩,٩٠	–	–	–	–	٩٠	٥,٧٥
مادة فيلمية يصاحبها تعليق	١	,٩٠	٣٠	٣,٣٠	–	–	–	–	٣٠	١,٩٢
المجموع والنسبة	١١١	٪١٠٠	٩٠٩	٪١٠٠	٣٧	٪١٠٠	٦٥٥	٪١٠٠	١٥٦٤	٪١٠٠

معامل الارتباط بين عدد الحلقات = (٤٦٪) طردى ضعيف- بينما معامل الارتباط بين زمن القوالب الفنية (٧٤٪) طردى قوى.

تشير بيانات الحدول السابق (١٠) إلى:

(أ) احتلت المقدمة ثلاثة قوالب فنية كانت محل الاتفاق بين القناتين الأولى والثانية، مرتبة تنازلياً بحسب أهمية كل منها:

الحديث المباشر (٤٢,٢٠ ٪) والحوار التليفزيونى (٢٤,٢٩ ٪)، تواشيح وأغانى دينية (٥,٤٣ ٪) من إجمالى عينة الدراسة التحليلية فى القناتين الأولى والثانية.

(ب) دلت المؤشرات الإحصائية أن معدلات الاتفاق من القوالب الفنية المستخدمة فى البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية معدلات ضعيفة من حيث عدد الحلقات، حيث بلغ معامل الارتباط (٤٦ ٪) وبذلك يتضح أنه معامل الاتفاق طردى ضعيف، بينما اتضح أن معامل الارتباط بين زمن حلقات القوالب الفنية المستخدمة فى القناتين الأولى والثانية معامل ارتباط طردى قوى حيث بلغ (٧٤٪) من إجمالى عينة الدراسة التحليلية، وقد يرجع ذلك إلى أن القناة الأولى انفردت بتقديم أربعة قوالب فنية هى: تحقيق تليفزيونى ١١,٢٠٠ ٪) يليه الأذان (٩,٢١ ٪) يليه إعلان مكفول (٥,٧٥ ٪) وأخيراً يأتى مادة فيلمية يصاحبها تعليق (١,٩٢ ٪) من إجمالى عينة البرامج التى خضعت للدراسة التحليلية فى القناتين الأولى والثانية وذلك من خلال برامج إذاعة شعائر صلاة الجمعة أسبوعياً والأمسيات الدينية، وبرنامج الأذان، وبرنامج: الجائزة الكبرى، وبرنامج العلم والإيمان، التى تنفرد القناة الأولى بتقديمها مقابل لا شئ من هذه البرامج فى القناة الثانية.

خامساً:طبيعة المادة المرئية:

ترجع الأهمية التى يكتسبها التليفزيون إلى عوامل من أهمها: طبيعة المادة المرئية التى تكسب التليفزيون مقدرة فائقة على تحقيق أكبر قدر ممكن من المعايشة والفعالية والتأثير القوى، كما يشكل المادة المرئية عاملا قويا فى قدرة المشاهد على التذكر وإدراك محتوى البرامج وعلى وجه الخصوص محتوى البرامج الدينية[٦٧].

ويوضح الجدول رقم (١١) نوعية المادة المرئية المصاحبة للبرامج الدينية المذاعة فى القناتين الأولى والثانية بالتليفزيون المصرى.

جدول رقم (١١)

بيان طبيعة المادة المرئية المصاحبة للبرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية:

طبيعة المادة المرئية	القناة الأولى		القناة الثانية		إجمالى الزمن	٪
	ك	٪	ك	٪		
شخصيات المتحدثين	٢٠٥	٢٢,٥٥	٢٢٠	٣٣,٥٩	٤٢٥	٢٧,١٧
قارئ القرآن الكريم مجوداً	١٢٠	١٣,٢٠	٢٧٠	٤١,٢٢	٣٩٠	٢٤,٩٣
مقدم البرنامج والضيوف	١٠٠	١١,	١٥٠	٢٢,٩٠	٢٥٠	١٥,٩٨
مرئيات مصحوبة بأدعية دينية	٧٠	٧,٧٠	١٥	٢,٢٩	٨٥	٥,٤٣
مادة مرئية حية	١٥٠	١٦,٥٠	–	–	١٥٠	٩,٥٩
مادة مرئية مصاحبة للأذان	١٤٤	١٥,٨٥	–	–	١٤٤	٩,٢١
مقدم البرنامج والجمهور	٩٠	٩,٩٠	–	–	٩٠	٥,٧٥
معلق على المادة الفيلمية	٣٠	٣,٣٠	–	–	٣٠	١,٩٢
المجموع والنسبة	٩٠٩	٪١٠٠	٦٥٥	٪١٠٠	١٥٦٤	٪١٠٠

معامل الإرتباط (٨٧٪)

تشير بيانات الجدول رقم (١١) إلى نتائج من أهمها:

(أ) ظهرت جميع البرامج الدينية التى خصصت للدراسة التحليلية فى القناتين الأولى والثانية، مصاحبة لمواد مرئية نمطية لا تتوافق مع الأثر المبالغ الذى تتركه البرامج الدينية فى نفوس جماهير الرأى العام المسلم.

(ب) أثبتت النتائج وجود أربع مواد مرئية كانت محل الأتفاق بين القناتين الأولى والثانية، حيث حظيت شخصيات المتحدثين بالمرتبة الأولى بنسبة (٢٧,١٧ ٪) يليها فى المرتبة الثانية شخصيات مشاهير قراء القرآن الكريم (٢٤,٩٣ ٪) يليها فى المرتبة الثالثة مادة مقدم البرنامج والصنوف (١٥,٩٨ ٪) بينما وردت فى المرتبة الرابعة والأخيرة مرئيات مصحوبة بأدعية وأغانى دينية (٥,٤٣ ٪) من إجمالى عينة البرامج الدينية التى خضعت للدراسة التحليلية.

(جـ) تشير البيانات الإحصائية إلي أن معامل الاتفاق بين الظاهرتين المواد المرئية فى البرامج الدينية – القناة الأولى والقناة الثانية– معامل اتفاق قوى، حيث بلغ معامل الارتباط (٨٧ ٪) مما يدل على معامل الاتفاق بصفة عامة طردى قوى، أى أنه كلما زادت نسبة المواد المرئية المصاحبة للبرامج الدينية فى القناة الأولى يحدث زيادة ملحوظة وكبيرة فى المواد المرئية المصاحبة للبرامج الدينية فى القناة الثانية.

سادساً: المستويات اللغوية في البرامج الدينية:

تمثل اللغة بصفة عامة أداة لتوصيل الأفكار والمعانى والتعبير عن المشاعر والميول والاتجاهات، ويعتمد البرنامج الدينى فى التليفزيون –غالبا– على استخدام اللغة العربية الفصحى التى تلتزم بقواعد النحو والصرف ويطلق عليها لغة التراث، واستخدام المستوى اللغوى القرآنى– كلام الله تعالى– الذى أنزله على رسول الإسلام– محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم– المتعبد بتلاوته، كما تستخدم أيضا اللغة المبسطة (لغة المثقفين) التى لا تلتزم تماما بقواعد النحو والصرف، وهى لغة وسط بين الفصحى والعامية[٦٨].

ويوضح الجدول رقم (١٢) المستويات اللغوية التى استخدمتها البرامج الدينية فى القناتين –الأولى الثانية بالتليفزيون المصرى– خلال فترة الدراسة التحليلية.

جدول رقم (١٢)

بيان المستويات اللغوية المستخدمة فى البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية:

مستوى اللغة	القناة الأولى		القناة الثانية		إجمالى زمن التكرارات	٪
	ك	٪	ك	٪		
اللغة العربية الفصحى	٤٨٤	٥٣,٢٥	٣٧٥	٥٧,٢٥	٨٥٩	٥٤,٩٢
اللغة العربية المبسطة	٣٠٥	٣٣,٥٥	١٥٠	٢٢,٩٠	٤٥٥	٢٩,١٠
لغة القرآن الكريم	١٢٠	١٣,٢٠	١٣٠	١٩,٨٥	٢٥٠	١٥,٩٨
المجموع والنسبة	٩٠٩	٪١٠٠	٦٥٥	٪١٠٠	١٥٦٤	٪١٠٠

معامل الارتباط = (٩٠ ٪)

يتضح من الجدول السابق (١٢) مايلى:

(أ) ظهور ثلاثة مستويات لغوية فى المحتوى العام للبرامج الدينية كانت محل الاتفاق بين القناتين الأولى والثانية، فقد حظيت اللغة العربية الفصحى بالمرتبة الأولى والمقدمة بنسبة (٥٤,٩٢ ٪) تليها اللغة العربية المبسطة بنسبة (٢٩,١٠ ٪)، كما وردت لغة القرآن الكريم مجوداً فى المرتبة الثالثة والأخيرة من اهتمام المسئولين عن الاتصال فى البرامج الدينية بالتليفزيون المصرى، حيث بلغت (١٥,٩٨ ٪) من إجمالى العينة التى خضعت للدراسة التحليلية.

(ب) أن معدلات الاتفاق بين القناتين الأولى والثانية فى استخدام المستويات اللغوية الثلاثة فى تقديم البرامج الدينية، معدلات قوية بصفة عامة، حيث بلغ معامل الارتباط لدراسة ظاهرة تلك المستويات اللغوية (٩٠ ٪) وبذلك يتفق المستويات اللغوية المستخدمة فى البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية تتفق اتفاقاً تاماً.

سابعة طبيعة الجمهور المستهدف

يقصد بالجمهور المستهدف: القطاعات التى تستقبل وتهتم بالخدمة التليفزيونية وتستفيد من برامج التليفزيون، ويتم التعرف على طبيعة الجمهور المستهدف من خلال محتوى برامج التيلفزيون بصفة عامة.

فنجد أن هناك برامج دينية تستهدف الجمهور العام المسلم بكل فئاته وطبقاته مهما كان التنوع فى السن والجنس والمستوى الاجتماعى والاقتصادى والميول والاتجاهات.

وهناك برامج دينية تستهدف توعية معينة من الشرائح الجماهيرية المستهدفة مثل: قطاع: المرأة المسلمة، والأطفال المسلمين والشباب المسلم ويطلق على تلك البرامج برامج الطوائف أو برامج متخصصة الجمهور وهكذا.

ويوضح الجدول رقم (١٣) طبيعة الجمهور المستهدف للبرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية خلال عينة الدراسة التحليلية.

جدول رقم (١٣)

بيان طبيعة الجمهور المستهدف للبرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية:

نوعية الجمهور المستهدف	القناة الأولى		القناة الثانية		إجمالى زمن التكرارات	٪
الجمهور العام المسلم	٧٩٩	٨٥,٧٠	٣٩٠	٥٩,٥٤	١١٦٩	٧٤,٧٤
قطاع المثقفين	٩٠	٩,٩٠	٢٠٥	٣١,٣٠	٢٩٥	١٨,٨٦
المرأة المسلمة	–	–	٦٠	٩,١٦	٦٠	٣,٨٤
الشباب المسلم	٤٠	٤,٤٠	–	–	٤٠	٢,٥٦
المجموع والنسبة	٩٠٩	٪١٠٠	٦٥٥	٪١٠٠	١٥٦٤	٪١٠٠

معامل الإرتباط (٪٨٧)

تشير بيانات الجدول(١٣) إلى نتائج من أهمها:

(أ) أن معدل الجمهور العام فى إزدياد مستمر، حيث ظهر بصورة مكثفة بلغت (٧٤,٧٤٪) من إجمالى عينة البرامج الدينية التى خضعت للدراسة التحليلية، يليه فى المرتبة الثانية قطاع المثقفين بنسبة (١٨,٨٦٪).

(ب) انفردت القناة الثانية بخطاب قطاع المرأة المسلمة بنسبة ٣,٨٤٠٪) مقابل لا شئ فى القناة الأولى، كما انفردت القناة الأولى بخطاب قطاع الشباب المسلم بنسبة (٢,٥٦٪) وقد يرجع ذلك إلى أن القناة الأولى تنفرد بتقديم البرنامج الأسبوعى الدين والشباب، كما انفردت القناة الثانية بتقديم البرنامج النصف الشهرى: الرضا والنور الذى يهتم بقطاع المرأة والأسرة المسلمة.

(جـ) لوحظ أن معدلات الاتفاق بين القطاعات الأربعة للجماهير المستهدفة معدلات قوية بصفة عامة، حيث بلغ معامل الارتباط بين تلك القطاعات الجماهيرية (٨٧٪) من إجمالى عينة الدراسة التحليلية المقارنة.

ثامنة: الأهداف التي يعكسها محتوي البرامج الدينية:

تتمثل تلك الأهداف فى طبيعة المحتوى الدينى النهائى الذى يستشف من مضامين البرامج الدينية، والذى يتضمن بصفة عامة الفكرة الأساسية والأهداف المرجوة التى يريد القائمون بالاتصال فى البرامج الدينية تحقيقها للجماهير المستهدفة من الخطاب الإعلامى الإسلامى فى المجتمع المصرى.

ويوضح الجدول رقم (١٤) طبيعة الأهداف التى تعكسها البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية بالتليفزيون المصرى، خلال فترة الدراسة التحليلية.

جدول رقم (١٤)

بيان الأهداف التى يعكسها محتوى البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية بالتليفزيون المصرى:

أهداف البرامج الدينية	القناة الأولى		القناة الثانية		إجمالى زمن التكرارات	٪
	تكرار	٪	تكرار	٪		
نشر الثقافة الإسلامية	١٦٠	١٧,٦٠	٣٣٠	٥٠,٣٨	٤٩٠	٣١,٣٣
الدعــوة إلى مكارم الأخلاق	٧٠	٧,٧٠	١١٠	١٦,٧٩	١٨٠	١١,٥١
الترفيه الإسلامى	٧٠	٧,٧٠	١٥	٢,٢٩	٨٥	٥,٤٣
إقامة شعائر صلاة الجمعة	١٥٠	١٦,٥٠	–	–	١٥٠	٩,٥٩
نشر الثقافة والآداب الإسلامية	١٥٠	١٦,٥٠	–	–	١٥٠	٩,٥٩
الإعــلام عن وقت الصلاة	١٤٤	١٥,٨٥	–	–	١٤٤	٩,٢١
تقديم المسابقات الدينية	٩٠	٩,٩٠	–	–	٩٠	٥,٧٥
التدبر فى آيات الله فى الكون والحياة	٣٠	٣,٣٠	–	–	٣٠	١,٩٢
تقديم الأمسيات الدينية	٢٥	٢,٧٥	–	–	٢٥	١,٦٠
توجيه الشباب المسلم دينياً وخلقياً	٢٠	٢,٢٠	–	–	٢٠	١,٢٨
الاهتمام بشرح الأحاديث النبوية	–	–	٨٥	١٢,٩٨	٨٥	٥,٤٣
بناء الأسرة المسلمة دينياً وخلقياً	–	–	٦٠	٩,١٦	٦٠	٣,٨٤
تقديم فتاوى وأحكام إسلامية	–	–	٥٥	٨,٤٠	٥٥	٣,٥٢
المجموع والنسبة	٩٠٩	٪١٠٠	٦٥٥	٪١٠٠	١٥٦٤	٪١٠٠

معامل الارتباط بين الأهداف = (٢٣٪)

تشير بيانات الجدول السابق (١٤) إلى نتائج من أهمها:

(أ) أنه يوجد اتفاق بين المسئولين عن البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية فى توجيه ثلاثة أهداف إسلامية عامة هى: نشر الثقافة القرآنية (٣١,٣٣ ٪) تليها فى المرتبة الثانية الدعوة إلى مكارم الأخلاق (١١,٥١ ٪) وأخيراً الترفيه الإسلامى بنسبة (٥,٤٣ ٪) الذى تصاحبه الموسيقى والمعازف المحرمة شرعاً.

(ب) بالمقارنة بين جميع الأهداف التى يقوم بتوجيهها القائمون على البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية، لوحظ أن معدلات الاتفاق ضعيفة بوجه عام، حيث أن معامل الارتباط طردى ضعيف بنمو بسيط شديد بين البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية، فقد بلغ (٢٣ ٪) بين مجموعة الأهداف المعلنة فى عينة البرامج الدينية التى خضعت للدراسة التحليلية.

(جـ) انفردت القناة الأولى بتوجيه سبعة أهداف بنسب متقاربه هى: إقامة شعائر صلاة الجمعة (٩,٥٩ ٪) يليها نشر الثقافة القرآنية (٩,٥٩ ٪) مكررة، يليها الإعلام عن وقت الصلاة (٩,٢١ ٪) يليها تقديم المسابقات الدينية (٥,٧٥ ٪)، ثم التدبر فى آيات الله فى الكون والحياة ١,٦٢٠ ٪) يليها تقديم الأمسيات الإسلامية (١,٦٠ ٪) وأخيراً توجيه الشباب المسلم دينياً وخلقياً بنسبة (١,٢٨ ٪)، وذلك من خلال البرامج الدينية التالية:

إذاعة شعائر صلاة الجمعة، وتلاوة القرآن الكريم فى بداية ونهاية الإرسال، وبرنامج الأذان، وبرنامج: الجائزة الكبرى، وبرنامج العلم والإيمان، وبرنامج: فى بيوت الله، وبرنامج: الدين والشباب، مقابل لا شئ من هذه الأهداف ظهر فى برامج القناة الثانية.

(د) كما انفردت القناة الثانية بتوجيه ثلاثة أهداف إسلامية هى شرح الأحاديث النبوية من خلال برنامج (من هدى السنة) وبناء الأسرة المسلمة دينياً وخلاقياً من خلال برنامج (الرضا والنور) ثم أخيراً تقديم فتاوى وأحكام إسلامية من خلال برنامج (فتاوى وأحكام) مقابل لا شئ من تلك الأهداف الحيوية ظهر خلال محتوى البرامج الدينية فى القناة الأولى.

النتائج النهائية للدراسة

استهدفت هذه الدراسة التعرف على فلسفة المسئولين عن البرامج الدينية فى التليفزيون المصرى فى توجيه الرسالة الدينية (الإسلامية) وأسلوب معالجتها، وذلك بما يتوافق مع المحتوى العام للمنهج العلمى الإسلامى القويم والشامل فى مختلف العلوم والمعارف الإنسانية العامة والمتخصصة: العقائدية، والعبادية والسياسية والاقتصادية، والثقافية والاجتماعية، والصحية، والعلمية والتعليمية والإدارية والأخلاقية والترفيهية... وغيرها، المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وكتب التراث الإسلامى العامة والمتخصصة.

وكافة الاكتشافات العلمية والمستحدثات العصرية النافعة للبشرية، فى آفاق الكون والحياة، حتى يمكن المواجهة العلمية الموضوعية للتيارات المعاصرة المناوئة للإسلام على الصعيدين: المحلى والعالمى.

وقد أثبتت الدراسة التحليلية المقارنة لعينة من البرامج الدينية فى القناتين المركزتين(الأولى والثانية) عدداً من النتائج:

اولاً: الزمن الفعلي المخصص للبرامج الدينية:

عند قياس ومقارنة الزمن الفعلى الذى تستغرقه البرامج الدينية فى القناتين الأولى والثانية، اتضح أن المسئولين فى التليفزيون المصرى، يولون الاهتمام الأكبر بتقديم البرامج الدينية القصيرة ذات الإيقاع السريع والتى تتسم بالهامشية فى تناول الموضوعات الإسلامية بصورة مكثفة تكاد تغطى ساعات إرسال البرامج الدينية فى القناتين -الأولى والثانية-، بينما لم تحظ البرامج الدينية الطويلة التى تحوى التفاصيل والخلفيات وتعتمد على تقديم معلومات كثيرة بصدد الموضوعات الإسلامية التى تعالجها، لم تحظ بأى قدر من الاهتمام بالرغم من أنها تستهوى السواد الأعظم من الجماهير المسلمة فى المجتمع المصرى، مما أضفى على البرامج الدينية فى التليفزيون المصرى طابع الهامشية والاغتراب على خريطة التنفيذ اليومية -دون البرامج التليفزيونية الأخرى- وتتوافق هذه النتائج مع التقارير الإحصائية لاتحاد الإذاعة والتليفزيون التى ثبت من خلالها أن البرامج الدينية تتسم بالقلة فى عددها، والهامشية فى

موضوعاتها، وقصر زمن عرضها، وتفرقها على خريطة المتابعة والتنفيذ، حيث لم تتجاوز المرتبتين الخامسة أو السادسة من اهتمام المسئولين، منذ بداية البث التليفزيوني في المجتمع المصرى في الحادى والعشرين من يوليو ١٩٦٠ وحتى يومنا هذا.

ثانية: الموضوعات الإسلامية الواردة في محتوي البرامج الدينية:

أثبتت النتائج الاهتمام المتزايد بتقديم أربعة موضوعات إسلامية فقط كانت محل الاتفاق بين القناتين الأولى والثانية وهي: تفسير آيات في القرآن الكريم، والتراث الإسلامى وأخلاقيات الإسلام، تلاوة القرآن الكريم في بداية ونهاية الإرسال اليومي، تواشيح وابتهالات وأغاني دينية مصاحبة للموسيقى والمعازف المحرمة شرعاً.

كما أثبتت الدراسة من خلال كثرة الموضوعات الدينية محل الاختلاف بين القناتين (الأولى والثانية) حيث:

انفردت القناة الأولى بتقديم خمس موضوعات هي: الإذاعات الخارجية الدينية، والأذان للإعلام بدخول أوقات الصلوات، وبعض المسابقات الدينية، وتوعية الشباب المسلم دينياً وخلقياً، ومعجزات الله في الكون والحياة، مقابل لا شئ من هذه الموضوعات -رغم أهميتها- في القناة الثانية.

كما انفردت القناة الثانية بتقديم أربعة موضوعات إسلامية هي: (شرح وبيان الأحاديث النبوية، وتوعية الأسرة المسلمة، وبيان بعض الفتاوى والأحكام الإسلامية، وبيان فضل يوم الجمعة) مقابل لا شئ من هذه الموضوعات المهمة في القناة الأولى.

أما البرامج الدينية المتخصصة في محتوى العلوم والمعارف الإسلامية المتخصصة في شتى مجالات النشاط الإنساني: العقائدية، والعبادية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية، والاجتماعية، والعلمية، والتعليمية الأزهرية، والإدارية، والأخلاقية، والترفيهية، وغيرها.- موضوع الدراسة الحالية-.

فلم تحظ بأى قدر من الاهتمام لدى المسئولين عن البرامج الدينية في التليفزيون المصرى، مما يعد قصوراً واضحاً في النهوض بتلك البرامج الدينية وتطويرها في إطار البرامج والقنوات النوعية المتخصصة التي يعرضها التليفزيون المصرى بصورة مكثفة على خريطة العالم الاتصالية الراهنة.

ثالثاً القوالب او الاشكال الفنية:

أوضحت النتائج:

- الاهتمام المتزايد بتقديم ثلاثة قوالب فنية كانت محل الاتفاق بين القناتين -الأولى والثانية- وهى القالب الوصفى أو الحديث المباشر، والحوار التليفزيونى، والتواشيح والابتهالات الدينية، وتعد هذه القوالب الفنية، أبسط أنماط القوالب التليفزيونية، هذا بالإضافة إلى أن معدلات الاتفاق فى استخدامها معدلات ضعيفة متفاوتة من حيث المساحة الزمنية وتكرارات الحلقات.

- انفردت القناة الأولى بتقديم أربعة قوالب فنية فى البرامج الدينية هى: التحقيق التليفزيونى، وقالب الأذان، والإعلان المكفول، ومادة فيلمية يصاحبها تعليق، مقابل لا شئ من تلك القوالب الفنية فى القناة الثانية.

- ويلاحظ فى هذا الصدد أن المسئولين عن البرامج الدينية فى القناتين -الأولى والثانية- قد اغفلوا تقديم قوالب فنية رغم أهميتها فى توجيه الرسالة الإسلامية ولعل أبرزها قوالب:

الندوات أو المناقشات الدينية، قالب جمهور المشتركين والمسابقات، قالب الفيلم التسجيلى، قالب المجلة الإسلامية، مما يعد قصوراً واضحاً فى عملية إنتاج البرامج الدينية - وإخراجها وتقديمها بأسلوب يتفق مع أهمية روح الأصالة الإسلامية والمعاصرة الإعلامية.

رابعاً: طبيعة المادة المرئية:

كشفت النتائج عن اهتمام المسئولين عن البرامج الدينية فى القناتين -الأولى والثانية- بتقديم أربعة أنواع من المواد المرئية كانت محل الاتفاق بين القناتين وهى: شخصيات المتحدثين، قارئ القرآن الكريم، ومقدم البرنامج والضيوف، ومرئيات مصحوبة بأدعية وأغانى دينية.

- انفردت القناة الأولى بتقديم أربعة أنماط من المواد المرئية كانت محل الأختلاف بين القناتين -الأولى والثانية- وهى (مادة مرئية حية، مادة مرئية مصاحبة للأذان، مقدم البرنامج والجمهور، معلق على المادة الفيلمية) مقابل لا شئ من تلك المواد المرئية فى القناة الثانية.

ويلاحظ في هذا الصدد أن تلك الصور النمطية التى تصور الشخصيات والأحداث فقط، والتى اعتمد التليفزيون المصرى عليها في تقديم البرامج الدينية فى القناتين المركزيتين- الأولى والثانية، من طبيعتها ألا تضيف أبعاداً جديدة أو معانى ذات أهمية للمحتوى العام للبرامج الدينية، مما يؤثر بدرجة كبيرة على فعالية هذه البرامج الدينية فى جماهير الرأى العام المستهدفة، حيث دلت دراسات حديثة على أن تلك الصور النمطية لا تزيد من معدلات التذكر أو الإدراك لدى جماهير المشاهدين(٦٩).

خامساً: اللغة الإذاعية المستخدمة:

كشفت الدراسة عن الاهتمام الكبير الذى يوليه القائمون بالاتصال فى البرامج الدينية فى القناتين -الأولى والثانية- بإستخدام ثلاثة مستويات لغوية كانت محل الاتفاق بين القناتين وهى (اللغة العربية الفصحى، اللغة العربية المبسطة، لغة القرآن الكريم) وأثبتت الدراسة أن معدلات الاتفاق بين القناتين الأولى والثانية فى استخدام اللغة العربية الفصحى معدلات قوية، حيث حظيت بالمرتبة الأولى من الاهتمام حرصاً على هذه اللغة العربية الفصحى من الاندثار وخوفاً من طغيان اللهجة المصرية المحلية عليها، تليها فى المرتبة الثانية اللغة العربية المبسطة ٠لغة المثقفين) بينما لوحظ قلة الاهتمام بتقديم لغة القرآن الكريم -كلام الله تعالى- حيث ورد هذا المستوى اللغوى الإلهى فى المرتبة الثالثة والأخيرة من الاهتمام، هذا بالرغم من أهمية تلاوة القرآن الكريم وتفسيره فى نشر الثقافة القرآنية، وأصول العقائد الإسلامية، وتقوية الوازع الدينى، وتقويم الألسنة العربية والإسلامية وحفظها من طغيان اللهجات الأجنبية واللهجات المحلية التى تؤدى إلى اعوجاجها، وهذا لا يتوافق مع قداسة القرآن الكريم دستور المسلمين- ويلاحظ فى هذا الصدد أن طبيعة المحتوى العام اللغة الإذاعية المستخدمة فى إنتاج البرامج الدينية وتقديمها، هى التى فرضت استخدام هذه المستويات اللغوية (اللغة العربية الفصحى، اللغة العربية المبسطة، ولغة القرآن) دون ظهور اللغة العامية الأكثر استخداماً وشيوعاً فى إنتاج مواد وألوان البرامج التليفزيونية الأخرى.

سادساً: الجمهور المستهدف:

كشفت الدراسة:

- اهتمام المسئولين فى القناتين الأولى والثانية بتقديم البرامج الدينية

العامة -غير المتخصصة- التى تستهدف قطاعى • الجمهور العام المسلم بكل فئاته، وقطاع المثقفين المسلمين) والتى كانت محل الاتفاق بين القناتين المركزيتين الأولى والثانية.

- انفردت القناة الثانية بتقديم برنامج «الرضا والنور» الذى يخاطب -غالبا- المرأة المسلمة- مقابل لا شئ فى القناة الأولى.

كما كشفت الدراسة عن اهتمام المسئولين فى القناة الأولى بتقديم برنامج دينى متخصص الجمهور وهو برنامج «الدين والشباب» الذى يخاطب شريحة الشباب المسلم، مقابل لا شئ فى القناة الثانية.

ويلاحظ فى هذا الصدد أن المسئولين عن البرامج الدينية فى القناتين (الأولى والثانية) قد أغفلوا قطاعات مهمة مثل: قطاع الأطفال، وقطاع العمال، وقطاع المهنين وغيرهم من الشرائح الجماهيرية المسلمة، مما يعد قصوراً واضحاً فى تناول البرامج الدينية المتخصصة التى تخاطب تلك القطاعات الحيوية فى المجتمع المصرى. فى عصر يذخر بإنتاج البرامج النوعية والقنوات المتخصصة وتقديمها بصورة مكثفة على خريطة العالم الاتصالية الراهنة.

سابعاً: الأهداف الأساسية للبرامج الدينية:

كشفت الدراسة عن:

- اهتمام المسئولين عن البرامج الدينية فى القناتين «الأولى واثانية» بتقديم البرامج الدينية التى تعكس ثلاثة أهداف إسلامية كانت محل الاتفاق بين القناتين وهى: (نشر الثقافة القرآنية، الدعوة إلى التحلى بمكارم الأخلاق، والترفيه الإسلامى).

- انفردت القناة الأولى بتقديم سبعة أهداف حيوية هى:

(إقامة شعائر صلاة الجمعة، الإعلام عن أوقات الصلوات، نشر الثقافة والآداب الإسلامية، تقديم المسابقات الدينية، التدبر فى آيات الله فى الكون والحياة، تقديم أمسيات دينية، وأخيراً توجيه الشباب المسلم دينياً وخلقياً) مقابل لا شئ من تلك الأهداف الإسلامية فى القناة الثانية.

-كما انفردت القناة الثانية بتقديم ثلاثة أهداف إسلامية هى:

(الاهتمام بشرح وبيان الأحاديث النبوية، بناء الأسرة المسلمة دينياً

وخلقياً، تقديم فتاوى وأحكام إسلامية) مقابل لا شئ من تلك الأهداف المهمة فى القناة الأولى.

- كما كشفت الدراسة أن المسئولين عن البرامج الدينية قد أغفلوا إنتاج وتقديم البرامج الدينية المتخصصة التى تعكس الأهداف الأساسية ولعل من أهمها:

(نشر الدعوة والعقيدة الإسلامية، بيان الفرائض والأركان التى بنى عليها الإسلام وشرح كيفية أدائها، نشر أنباء وأحداث العالم العربى والإسلامى، الإعلام عن انظمة الدولة الإسلامية وبيان أسس وقواعد العلاقات الدولية فى الفقه الإسلامي، نشر المبادئ والأحكام التى يقوم عليها الاقتصاد الإسلامى، شرح وبيان الأسس والقواعد التى تقوم عليها الثقافة والحضارة الإسلامية، ودورها فى البناء المعنوى المتوازن لأفراد المجتمع المصرى فى مواجهة التأثيرات الضارة الوافدة، نشر المبادئ والأحكام والآداب المتعلقة بالنظام الاجتماعى الإسلامى، تقديم الحقائق العلمية لعلوم: الطب الإسلامى والصيدلة الإسلامية وطب الأعشاب، وفنون العمارة والهندسة الإسلامية، تقديم البرامج التعليمية لمراحل التعليم العام والجامعى والأزهر الشريف، نشر أنماط الترفيه الإسلامي من التراشيح والابتهالات الدينية الخالية من الموسيقى والمعازف في كونها أمور تعبدية لا تخرج عن الإطار العام لمبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها وآدابها، ورعاية الأمومة والطفولة وحماية الطفل المصرى فى ضوء الحقوق التى كفلها الإسلام، وفقاً لما تتطلبه كل مرحلة من المراحل العمرية فى حياة الأطفال، رعاية الشباب المسلم نفسياً وروحياً ومادياً ومعنوياً لمعالجة ظاهرة الفراغ الدينى لدى الشباب فى المجتمع المصرى) وغير ذلك من الأهداف الإسلامية بالغة الأهمية التى تنعكس عن المحتوى العام للمنهج الإسلامى فى مختلف مجالات النشاط الاتصالى والإعلامى فى ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية وما أجمعت عليه الأمة الإسلامية.

التوصيات

بناء على نتائج هذه الدراسة التحليلية المقارنة للبرامج الدينية التى تقدمها القناتان المركزيتان «الأولى والثانية» بالتليفزيون المصرى، يوصى الباحث بما يلى:

١- إعادة النظر فى الزمن الفعلى المخصص لإنتاج البرامج الدينية وتقديمها فى القناتين الأولى والثانية، وذلك بإنتاج البرامج الدينية الطويلة نسبياً التى يستغرق زمنها نصف ساعة فأكثر وتقديمها بصفة دورية منتظمة (يومية وأسبوعية) بحيث لا يقل حجم هذه البرامج الدينية عن (٥٠٪) من حجم البرامج الدينية المذاعة فى القناتين -الأولى والثانية- حتى يتم تحقيق التوازن بين البرامج الدينية القصيرة ذات الإيقاع السريع والتى تتسم بالهامشية فى عرض موضوعاتها الإسلامية وتغطى معظم فترات الإرسال الدينى الإسلامى، وبين البرامج الدينية الطويلة نسبياً والتى تتسم بالعمق والفعالية فى عرض موضوعاتها وتتجه نحو التفاصيل والخلفيات فى معالجة كافة القضايا والمشكلات المعاصرة فى المجتمع المصرى من منظور إسلامى.

٢- ضرورة أن يولى المسئولون عن اتحاد الإذاعة والتليفزيون المصرى الاهتمام الكبير بإنتاج البرامج الدينية (الإسلامية) النوعية المتخصصة- تخطيطاً وإعداداً وتنفيذاً- وتسويقاً- بحيث يمثل محتواها العام مختلف العلوم والمعارف الإسلامية المتخصصة: العقائدية والعبادية والسياسية، والاقتصادية، والثقافية، والاجتماعية، والعلمية، والإدارية، والتعليمية -الأزهرية- والأخلاقية، والترفيهية- وغيرها من العلوم والمعارف الإسلامية المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وكتب التاريخ والتراث الإسلامى، وإجتهادات العلماء المسلمين -قديماً وحديثاً- فى فروع العلم والمعرفة الإنسانية، حتى يمكن النهوض بالبرامج الدينية وتطويرها، وتحقيق التوازن الإعلامى والاتصالى الجماهيرى بين برامج الاصالة -الإسلامية وبرامج المعاصرة الإعلامية والقنوات المتخصصة التى تستمد محتواها العام -غالبا- من

الأيديولوجيات والتيارات المعاصرة فى الغرب العلمانى أو الشرق الشيوعى، والتى يتم إنتاجها وتقديمها بصورة مكثفة فى مختلف القنوات: القومية والمحلية والفضائية فى التليفزيون المصرى منذ بداية البث التليفزيونى فى المجتمع المصرى فى الحادى والعشرين من يولية ١٩٦٠ وحتى يومنا هذا.

٣- التركيز على إنتاج البرامج الدينية المتخصصة فى مخاطبة الشرائح الجماهيرية المسلمة ذات السمات والخصائص المشتركة مثل: برامج المرأة المسلمة، والطفل المسلم، وبرامج الشباب المسلم وتقديمها فى حلقات -يومية وأسبوعية- بصفة دورية منتظمة، حتى يمكن بناء الأسرة المسلمة ورعايتها واستقرارها دينياً وخلقياً وتوجيه أفراد نحو فهم صحيح الدين الإسلامى بصورة أكثر موضوعية.

٤- أن يقوم معهد التدريب الإذاعى فى اتحاد الإذاعة والتليفزيون بعقد دورات بصفة دورية منتظمة -لتدريب الكوادر الإعلامية المتخصصة وتأهيلها للعمل فى مجال إنتاج البرامج الدينية المتخصصة -كتابة وإعداداً وإخراجاً وتقديماً وتسويقاً- مع الإستعانة بعلماء الإسلام المتخصصين البارزين فى مجالات العلوم والمعارف الإسلامية المتخصصة، حتى يتم النهوض بالبرامج الدينية وتطويرها بصورة موضوعية.

٥- النهوض بالبناء الغنى للبرامج الدينية فى التليفزيون المصرى وتطويره من خلال التركيز على القوالب أو الأشكال الفنية الأكثر تأثيراً فى القاعدة العريضة من جماهير الرأى العام المسلم وعلى وجه الخصوص قوالب: الندوات أو المناقشات، وجماهير المشتركين والمسابقات، والأفلام التسجيلية والمجلة الإسلامية، حتى يمكن تحقيق أعلى درجة من الفعالية والتأثير الإيجابى والمشاركة الوجدانية عن طريق التشويق والإبهار للجماهير المستهدفة من البرامج الدينية فى ثوبها الجديد.

٦- ضرورة التنسيق والتكامل بين إدارتى البرامج الدينية فى القناتين المركزتين الأولى والثانية وتطويرهما عن طريق إنشاء أقسام دينية

متخصصة فى كل قناة تعمل على معالجة أوجه القصور أو الفجوة الحادثة وعلى وجه الخصوص فيما يتعلق بأوجه الاتفاق والاختلاف التى لم تحظ بالقدر الكافى من اهتمام المسئولين عن الاتصال فى البرامج الدينية فى تلك القناتين المركزتين- الأولى والثانية- فى التليفزيون المصرى.

٧- أهمية التركيز على تقديم برامج القرآن الكريم -تلاوة وتفسيراً- وزيادة المساحة الزمنية المخصصة لها فى التليفزيون المصرى وعدم قصرها على بداية ونهاية الإرسال اليومى، بحيث تذاع خلال فترة الإرسال اليومية بصورة منتظمة، حتى يمكن تحقيق التوازن المادى والروحى فى مكونات النفس البشرية ونشر الثقافة القرآنية بصورة أكثر موضوعية بين جماهير الرأى العام المسلم.

٨- إلغاء كافة ألوان الموسيقى والمعازف المصاحبة لمحتوى حلقات البرامج الدينية فى التليفزيون المصرى والتى حرمتها الشريعة الإسلامية فى إطار الثوابت والأدلة القطعية الواردة فى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وما أجمعت عليه الأمة الإسلامية، حتى تنفرد البرامج الدينية بطابع الأصالة الإسلامية، المتميزة عن طابع المعاصرة العلمانى (اللادينى) السائد فى المحتوى العام للبرامج التليفزيونية الأخرى.

٩- أهمية إذاعة الأذان الشرعى وتقديمه على مختلف القنوات التليفزيونية: القومية والمحلية والفضائية، وعدم الإكتفاء بالتلميح بإذاعة الموسيقى -وعلى وجه الخصوص فى القناة الثانية المركزية، حتى يمكن تحقيق التوافق والتوحّد بين تلك القنوات في الأعلام الشرعى عن أوقات الصلوات الخمس، والحث على أهمية تأديتها فى أوقاتها، امتثالاً لقول الله تعالى: **﴿فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم فإذا أطمأننتم فأقيموا الصلاة إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾** «النساء: الآية ١٠٣» كما ورد ذكر الصلاة والأمر بأدائها فى أكثر من خمس وعشرين آية بعد المائة فى القرآن الكريم.

ملحق رقم (١)

استمارة تحليل المحتوي
حول
البرامج الدينية المتخصصة في التليفزيون المصري

دراسة تحليلية مقارنة

لعينة من البرامج الدينية في القناتين الأولى والثانية

أهداف الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق هدف رئيسي وأساسي هو: محاولة النهوض بالبرامج الدينية (الإسلامية) في التليفزيون المصرى وتطويرها -كتابة وإعداداً وإخراجاً وتقديماً- فى إطار أنماط البرامج والقنوات التليفزيونية المتخصصة في المضمون والتى تحققت بها عالمية البرامج التليفزيونية بشكل فعال مثل: الأخبار والرياضة والدراما والموسيقى والبرامج والقنوات المتخصصة في الجمهور المستهدف التى تخاطب فئة معينة ذات خصائص مشتركة مثل: الأطفال والمرأة والشباب والعمال والفلاحين وأخذاً فى الاعتبار صلاحية المحتوى العام للمنهج الإسلامى للتطبيق فى كل زمان ومكان فى مختلف خطط وبرامج النشاط الإنسانى: العقائدية والعبادية والسياسية والاقتصادية والثقافية وبرامج الشرائح الاجتماعية (المرأة والأطفال والشباب) والتعليمية، والأخلاقية والترفيهية وغيرها، وذلك فى مواجهة الرؤى المهيمنة للتيارات الفكرية المعاصرة المعادية للإسلام في عقيدته وشريعته ونظامه والمستوردة من الغرب العلمانى أو الشرق الشيوعى.(٦٩)

وذلك من خلال دراسة تحليلية مقارنة لعينة من البرامج الدينية المذاعة فى القناتين المركزتين (الأولى والثانية) بالتليفزيون المصرى، خلال دورة تليفزيونية متكاملة قوامها ثلاثة أشهر تبدأ من الفترة (من أول يولية حتى نهاية

سبتمر عام ١٩٩٩ ، وذلك بإستخدام أسلوب الأسبوع الصناعى.

وفي إطار تحليل المحتوى:Content Cintent ANALYSIS الذى يعـرف بأنه «الأسلوب الذى يهـدف إلى الوصف الموضـوعى المنظم الكمى للمحتوى الظاهر للإتصال».[٧٠]

ووفقا لاتفاق العلماء فيما يراه «بريسون» من ضرورة أن تتناول الدراسة التحليلية محتوى مادة فائدة الاتصال التى تتضـمنها وسيلة الاتصال وكذا النواحى الشكلية.[٧١]

قام الباحث بإعداد استمارة تحليل المحتوى بحيث تحوى فئات البرامج الدينية (الإسلامية) التى يفترض أن تعالجها البرامج الدينية المعروضة فى القناتين ٠ الأولى والثانية) بالتليفزيون المصرى وذلك فيما يلى:

اولاً: فئات مادة الاتصال:

ويقصد بها فئات الموضوع الأصلى الذى تركز عليه مادة الاتصال الدينية (الإسلامية) وتشمل هذه الفئات على فئات أصلية يندرج تحتها عدد من الموضوعات الإسلامية (الفئات الفرعية)، وذلك حسب نوع هذه الدراسة التحليلية المقارنة وطبيعة المشكلة البحثية فى إطار البرامج والقنوات التليفزيونية المتخصصة[٧٢] وذلك فيما يلى:

١ -العقائدالإسلامية:

ويقصد بها فئة الموضوعات الدينية المتخصصة فى العقائد الإسلامية، التى تحوى كل ما ورد فى القرآن الكريم والسنة النبوية من أحكام تتعلق بمعتقدات محلها القلب، وتتركز فى أصول العقائد الإيمانية التى تقررت فى الدين الإسلامى وطلب من الناس أجمعين الإيمان بها إيماناً لا يرقى إليه الشك ولا تؤثر فيه شبهة نفاق، ومتى وقرت فى قلب الإنسان تلك المعتقدات فإنه يكون مؤمناً، ومن لم يدخل فى روحه الإيمان بها أو بواحدة منها لم يكن مؤمناً[٧٣] وتشمل هذه الفئة على الفئات الأصلية التالية:[٧٤]

- الإيمان بالله تعالى ومعرفته والمعرفة بأسمائه الحسنى وصفاته العليا والمعرفة بدلائل وجوده ومظاهر عظمته فى الكون والحياة، لأن المعرفة بالله والإيمان به من شأنها أن تفجر المشاعر النبيلة، وتوقظ حواس الخير، وتربى

ملكة المراقبـة، وتبعث على طلب معالي الأمور وأشرافها، وتنأى بالمرء عن محقرات الأعمال وسفافها.

– الإيمان بعالم ما وراء الطبيعة، أو العالم غير المنظور، وما فيه من قوى الخير التي تتمثل في الملائكة، وقوى الشر التي تتمثل في إبليس وجنوده من الشياطين، والمعرفة بما في وراء هذا العالم أيضا من جن وأرواح والمعرفة بالملائكة، تدعو إلى التشبه بهم والتعاون معهم على الحق والخير، كما تدعو إلى الوعي الكامل واليقظة التامة، فلا يصدر من الإنسان إلا ما هو حسن، ولا يتصرف إلا لغاية كريمة.

– الإيمان بالكتب السماوية التي أنزلها الله تعالى لتجديد معالم الحق، والخير والشر والحلال والحرام، والحسن والقبيح، والمعرفة بالكتب الإلهية إنما هو عرفان بالمنهج الرشيد الذي رسمه الله تعالى تعالى للإنسان كي يصل بالسير عليه إلى كماله المادي والأدبي.

– الإيمان بالرسل والأنبياء، والمعرفة بهم لأن الله سبحانه اختارهم ليكونوا أعلام الهدى، وقادة الخلق إلى الحق، والمعرفة بالرسل: إنما يقصد بها ترسم خطاهم، والتخلق بأخلاقهم والتأسي بهم، باعتبار أنهم يمثلون القيم الصالحة، والحياة النظيفة التي أرادها الله للناس.

– الإيمان باليوم الآخر والمعرفة به، وما فيه من بعث وجزاء، وثواب وعقاب، وجنة ونار، لأن المعرفة باليوم الآخر هي أقوى باعث على فعل الخير وترك الشر.

– الإيمان بالقدر الذي يسير عليه نظام الكون في الخلق والتدبير، والمعرفة به لأنها تزود المرء بقوى وطاقات تتحدى كل العقاب والصعاب، وتصغر دونها الزحداث الجسام.

قال الله –تعالى–: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير﴾.(٧٥)

ولا شك أنها عقيدة واحدة أنزل الله بها كتبه، وأرسل بها رسله، وجعلها وصيته في الأولين والآخرين، فهي عقيدة واحدة لا تتبدل بتبدل

الزمان والمكان، ولا تتغير بتغير الأفراد أو الأقوام، وهذا هو المفهوم الحقيقى لأصول العقائد الإيمانية فى الإسلام.(٧٦)

قال الله سبحانه: **﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب﴾**.(٧٧)

وفيما رواه الشيخان -البخارى ومسلم من حديث أنه حينما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الإيمان قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره.(٧٨)

موضوعات الشريعة الإسلامية:

ويقصد بها فئة الموضوعات الإسلامية المتخصصة التى يتضمن محتواها العام مجموعة المبادئ والأحكام المتعلقة بالجانب التشريعى العملى فى الإسلام، والذى يكمل الجانب العقائدى النظرى فى رسالة الإسلام الربانية العالمية الخالدة، التى شرعها الله تعالى وكلف المسلمين الالتزام بها وتطبيقها عملياً سواء فى علاقتهم بالله سبحانه تقرباً إليه، وفى علاقتهم مع بعضهم البعض أو مع غيرهم من الناس. ويندرج تحت هذه الفئة الأصلية لمادة الاتصال الإسلامية مجموعة المواد الإسلامية المتخصصة التالية:

أ-العبادات الإسلامية:

وهى الموضوعات الإسلامية المتخصصة التى يتضمن محتواها العام مجموعة المبادئ والأحكام الواردة فى القرآن الكريم والسنة النبوية، والتى تتعلق بالفرائض والأركان التي بنى عليها الإسلام، وبيان كيفية أدائها وشروط صحة وجوبها، وتتركز في الأركان الخمس من حيث: التعريف بالشهادتين ٠أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله) عقيدة التوحيد الخالصة وبيان النطق بها والعمل بموجبها، وبيان كيفية الطهارة وأسرارها، والصلوات الخمس وما يتعلق بها وكيفية أدائها، والزكاة وأسرارها ومقاديرها، وأنواعها وما يتعلق بها، والصوم وبيان كيفيته وادابه وغايته على وجه الخصوص -صوم شهر رمضان- والتعريف بالحج وهكذا بالإضافة إلى المناسك، وتوضيح أسراره

وفضائله، وهكذا بالإضافة إلى الإكثار من النوافل، ومعرفة الحكمة من أداء هذه الفرائض والأركان وفعاليتها فى بناء المجتمع الإسلامى الفاضل الخالى من المفاسد والمظالم.(٧٩)

(ب) المعاملات الإسلامية :

وتعني فئة الموضوعات الإسلامية المتخصصة التى يتضمن محتواها العام مجموعة الأحكام والمبادئ والسلوكيات التى يجب على المسلمين الالتزام بها بحفظ مصالحهم، وما يجب أن تكون عليه أنظمتهم: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والأخلاقية والترفيهية وغيرها بما يحقق لهم الأمن والاطمئنان، وكل ما يتعلق بشئون الأسرة المسلمة والأموال والمعاملات والميراث وإقامة الحدود والعقوبات الإسلامية.

ويندرج تحت هذه الفئة الأصلية مجموعة المواد الإسلامية المتخصصة ولعل من أهمها:

١ - السياسة الإسلامية :

ويقصد بها الموضوعات الإسلامية المتخصصة التى يتضمن محتواها العام، مجموعة المبادئ والأحكام والأخلاقيات الخاصة بنظام الحكم فى الدولة الإسلامية، المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية فى كونه نظاما سياسيا واضحا، قد رسمت الشريعة الإسلامية حدوده ومنهاجه السياسى الصالح للتطبيق والنفاذ فى كل الأزمنة وفقا لظروف كل مجتمع بشرى، وفى إطار أن الإسلام دين ودولة(٨٠) وبيان الحقوق والواجبات السياسية، وتنمية الوعى السياسي لدى الأفراد والجماعات، وتعميق مفهوم الديمقراطية فى الإسلام، وبيان الأسس والقواعد التى تقوم عليها العلاقات الدولية فى الفقه الإسلامى، ونشر كافة الأنباء والتعليقات والتحليلات التى تتعلق ببلدان العالم الإسلامى على الصعيدين: المحلى والعالمى.(٨١)

٢ - الاقتصاد الإسلامى :

وتعنى الموضوعات الإسلامية المتخصصة التى تتضمن محتواها العام كافة المبادئ والأحكام والتشريعات التى يقوم عليها النظام الاقتصادى الإسلامى والتى تتعلق: بالعمل والإنتاج والكسب الحلال والمسئولية عن

النفس والدين واللسان والجوارح، وحق التملك، ومبدأ تكافؤ الفرص الذى يقوم على التعاون والتراحم وتحرى مصلحة الفرد رمصلحة الجماعة المسلمة، وتوعية العاملين فى مجالات الإنتاج (الزراعى والصناعى والتجارى والسياحى والعمراني) بأهمية قيمة النظام، وكيفية زيادة الإنتاج وتحديثه وتطويره، ونشر قواعد الأمن الصناعى والزراعى وأساليب الوقاية من أخطار المهنة وكيفية تنمية الموارد البشرية وغيرها.(٨٢) ومعالجة كافة الإشكاليات التى تعوق مسيرة النظام الاقتصادى الإسلامى مثل: البطالة، والتعامل بالربا، وانتشار الفقر، والنهم الاستهلاكى، وارتفاع الأسعار، وأساليب الكسب غير المشروع، وفقا لتعاليم الإسلام ومبادئه وأحكامه الواردة فى القرآن البكريم والسنة النبوية المطهرة.(٨٣)

٣-الثقافة الإسلامية:

وهى الموضوعات الإسلامية المتخصصة التى تيضمن محتواها العام أسس وقواعد الثقافة العربية والإسلامية، وما يتضمنه التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية من قيم ومبادئ وسلوكيات تتعلق بكافة الفنون والآداب والإبداعات والتصورات المعبرة عن روح الأصالة الإسلامية، ودروها فى البناء المعنوى المتوازن لأفراد المجتمعات الإسلامية فى مواجهة التأثيرات الضارة الموجهة إلى الجماهير المسلمة والتى تهدف إلى نشر الرذيلة وفساد الأخلاق من خلال الإذاعات المسموعة والمرئية المعادية للشريعة الإسلامية.(٨٤)

٤-السلوكيات الإجتماعية الإسلامية:

ويقصد بها: الموضوعات الإسلامية المتخصصة التى تتضمن محتواها العام نشر المبادئ والأحكام والآداب المتعلقة بالنظام الإجتماعى الإسلامى، والتى تسعى إلى تحقيق أهداف وغايات سامية من أهمها: إصلاح الفرد المسلم نفسياً وخلقياً وتوجيهه نحو البر والإحسان والتعاون والتراحم، والربط بين الأخلاق الكريمة والمسئولية الفردية والإجتماعية حتى لا تطغى شهوات الإنسان المسلم ونزواته ومطامعه على عقله فيعقد توازنه الروحى والمادى وإصلاح الأسرة المسلمة بإحاطتها بجميع الحقوق والضمانات التى تجعلها أسرة سعيدة مترابطة يقوم بناؤها على المودة والرحمة والتحلى بتقوى الله تعالى، وإصلاح المجتمع الإسلامى من خلال إقامة العلاقات السوية بين أفراده على

أسس مكينة تحفظ لهم الأمن والزمان والسلامة وبصورة موضوعية تكفل إشاعة روح التضامن والولاء لله سبحانه، والتكافل الإجتماعى لخير الفرد وصالح الجماعة الصحية والنفسية والإجتماعية والروحية والترفيهية وفقا لما تتطلبه كل مرحلة من المراحل العمرية فى حياة الأطفال فى إطار المبادئ والآداب الواردة فى القرآن الكريم والسنة النبوية بما يحقق منهج السلام والوفاق الاجتماعى بين الأجيال المتعاقبة.(٨٥)

٥- الترفيه الإسلامى:

ويقصد بها الموضوعات الإسلامية المتخصصة التى يتضمن محتواها العام مجموعة المبادئ والأحكام والآداب الإسلامية المتعلقة بالترفيه والتسلية والإمتاع الحلال والتى تحوى ألوان الراحة والاستجمام والتنفيس وإزالة التعب والضيق(٨٧) فتؤدى إلى إشباع الإنسان المسلم فى الاستمتاع بوقت فراغه واستغلاله فى ذكر الله تعالى من خلال الأوراد والأدعية التعبدية التى يتحدد بها نشاطه وحيويته ويطمئن بها قلبه، وكذا اللعب المباح والغناء الحسن فى العيدين وأيام التشريق الثلاثة، والغناء الشرعى فى الأفراح الإسلامية، وكذا التواشيح والأدعية والابتهالات الدينية، وغير ذلك من أنواع الخير والآداب الإسلامية الجامعة التى تخلو من الموسيقى والمعازف الوترية (مزامير الشيطان) فتؤدى فى مجموعها إلى تقوية الروابط والصلة بين العباد ورب العباد سبحانه، كما تؤدى إلى معرفة أمور الدين والتفقه فيه، وتخلق روح التوازن بين الروحية والمادية فى جوانب النفس البشرية، وزيادة أواصر التعاون والمودة والتراحم بين أفراد الأسرة المسلمة، وبناء المجتمع الإسلامى الفاضل وتحصينه ضد تيارات الفساد المعاصرة، والفلسفات المنحرفة، وانتشار أنماط الرذيلة وفساد الأخلاق التى تحاصر بها بلدان المجتمعات الإسلامية بصورة مكثفة على الصعيدين: المحلى والعالمى.(٨٨)

٦- موضوعات الطوائف المتخصصة:

ويقصد بها الموضوعات الإسلامية المتخصصة التى يتضمن محتواها العام توعية ورعاية وتوجيه الشرائح الاجتماعية المستهدفة من عملية الإتصال الجماهيرى الإسلامى مثل فئات: المرأة المسلمة، والطفل المسلم، والشباب

المسلم وقطاعات العمال والفلاحين وغيرهم، ويندرج تحت هذه الفئة الأصلية مجموعة فئات رئيسية لعل من أهمها:

(أ) موضوعات المرأة المسلمة:

وهى الموضوعات الإسلامية المتخصصة التى يتمضن محتواها العام قطاع المرأة ورعاية الأمومة والطفولة التى تشكل (٧٠٪) من أفراد المجتمع المصرى، وتوعية المرأة المسلمة والنهوض بها دينياً وعلمياً وخلقياً واقتصادياً وثقافياً باعتبارها نصف المجتمع وأم للنصف الآخر وتشجيعها من أجل المشاركة الإيجابية فى برامج النشاط الاجتماعى، وتبنى قضايا التنمية القومية الشاملة، كافة المهارات التى تساعد على رفع مستوى الأسرة اقتصادياً وثقافياً مثل: التدبير المنزلى ورعاية الطفل والأشغال النسوية، ومواجهة مشكلات المرأة العاملة، ومعالجة كافة قضايا المرأة المسلمة فى إطار مبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية الواردة فى القرآن الكريم والسنة النبوية وما أجمعت عليه الأمة الإسلامية فى هذا الصدد.

(ب) موضوعات الأطفال المسلمين:

ويقصد بها الموضوعات الإسلامية المتخصصة بشريحة الأطفال والتى تتضمن محتواها العام المبادئ والأحكام والأخلاقيات الإسلامية لحماية الطفل المصرى ورعايته فى ضوء اهتمام الإسلام بحقوق السكان التى تتمثل فى: حقه فى الحياة الحرة الكريمة وعدم تعرضه للقسوة والاستغلال والحرمان، وحقه فى التمتع بالحياة الأسرية وحقه فى التعليم، وبناء الشخصية السوية وفقاً للأسس والأحكام الإسلامية التى تؤدى إلى تكامل شخصية الأطفال.

(جـ) موضوعات الشباب المسلم:

وتعنى: الموضوعات الإسلامية المتخصصة لشرائح الشباب التى يتضمن محتواها العام بناء الشباب المسلم ورعايته نفسياً ومادياً وروحياً، وربطه بقضايا أمته الإسلامية فى مواجهة حملات التأثير الخارجى التى تشكل أهم الضغوط على الشباب المسلم بما تحمله من قيم وثقافات وافدة معادية للإسلام فى عقيدته وشريعته ونظامه، فتؤدى إلى جنوح الشباب والفتيات عن طريق الجادة والصواب من خلال مشاهدة العنف والإثارة وألوان الدراما الهابطة وتجارة

المراقص المحرمة، ومعالجة ظاهرة الفراغ الدينى الذى تحيط بالشباب وتوجيهه نحو الإسهام الفعال فى برامج التنمية الشاملة فى المجتمع المصرى، وعرض نماذج من القدوة الإسلامية الصالحة: فى مختلف الأنشطة: الدعوية والعلمية والأدبية والرياضية والثقافية والإبداعية والترفيهية، ومعالجتها بصورة موضوعية جادة فى إطار تعاليم الإسلام ومبادئه السمحة(٨٦)

ثانيا: فئات شكل الاتصال:

ويقصد بها فئات الأشكال أو القوالب الفنية التى يستخدمها التليفزيون المصرى فى تقديم مواد وألوان برامجه المختلفة -وعلى وجه الخصوص- البرامج الدينية التى تعرضها القناتان المركزتين -الأولى والثانية- فى التليفزيون المصرى، والتى يفترض فيها أن تساهم فى إظهار البرامج الدينية بالمظهر اللائق إسلامياً مثل برامج الحديث أو الشخصية، وبرامج المقابلة، وبرنامج الوصف أو الشرح، وبرنامج الندوات، وبرامج المسابقة أو الألغاز، وقالب جمهور المشتركين، والبرامج الفيلمية، وبرامج المجلة، وبرامج المنوعات، والبرامج التسجيلية، ولعل من أهم هذه الفئات:

١- القالب الوصفى الاستدلالى: Demonstration Format ويقصد به: البرنامج الوصفى الذى يعتمد على مقدم البرنامج بالدرجة الأولى وهو أبسط أشكال برامج التليفزيون، حيث لا يتطلب احتياجات كثيرة فقط أستوديو صغير، وديكور مبسط، وقد تكفى ستارة بدلا من الديكور، ويتوقف نجاح هذا البرنامج على شخصية المتحدث بالدرجة الأولى بحيث يتوافر له ما يسمى (بالحضور التليفزيونى) والقدرة على جذب الانتباه الدائم مع البعد عن التكلف والتصنع، وعرض الموضوع فى بساطة ووضوح، وخير مثال على ذلك برنامج:

(حديث الروح) الذى يرتبط بشخصية المتحدثين من علماء الإسلام أو الشخصيات العامة من العلماء والمفكرين البارزين والمؤثرين فى جماهير المشاهدين.

٢- قالب المقابلة: Interview Format يعتمد هذا القالب أيضا على مقدم البرنامج بالإضافة إلى الشخصيات التى يستضيفها البرنامج لإجراء الحوار معها، ويتوقف نجاح هذا البرنامج على مقدرة مقدم البرنامج الدينى فى إدارة مجرى الحديث والحوار ومدى ارتباطه بحاجة الجماهير المسلمة، والشخصيات

التى يقوم عليها البرنامج إما أن تكون شخصيات عامة مشهورة يتمنى الجمهور التعرف عليها وعلى حياتها الخاصة من قرب أو شخصيات مغمورة تتمتع بمواهب وقدرات يمكن أن تجذب الجماهير.

وهذا النوع من البرامج يصلح بالنسبة للرد على الاستفسارات الجماهيرية، وتناول الموضوعات الإسلامية فى مختلف أوجه النشاط الرنسانى: العقائدية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والعلمية، والتاريخية، والترفيهية وغيرها.

ومن الأهمية بمكان العناية باختيار الضيف المناسب من ناحية الموضوع، والذى يجيد فى نفس الوقت التحدث أمام الكاميرا، وكذا براعة مقدم البرنامج وقدرته على حفز الضيف على التحدث، وتغطية كافة جوانب الموضوع الذى يدور حوله الحوار والإلمام بكافة جوانبه، وبالآراء المختلفة حوله فى إطار مبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها وآدابها.(٨٩)

٣- برامج الندوات أو المناقشات Discussion Programs يقصد بها القوالب اية التى تعتمد على قيام مناقشة جدلية فى أحد. الموضوعات أو القضايا الإسلامية، بين عدد من الأشخاص يتراوح بين ثلاثة أو خمسة أشخاص والتى يختلف حولها الأفراد أو تتعدد فيها العناصر، وهناك قول مأثور يذكر فى هذا الصدد «إذا أردت ندوة ناجحة إجمع الخصوم فى الفكر معها ودعهم يتعاركون أمام الكاميرا الميكرفون».

وهدف الندوات الدينية هدف تثقيفى يتم من خلاله إثارة تفكير المشاهد لا مجرد تسليته وتمكينه من التعرف على وجهات النظر الشرعية المختلفة بالنسبة لقضية معينة من القضايا التى تشغل بال الجماهير المسلمة.

ولهذا قد لا تنتهى الندوة إلى حل واحد أو استنتاج أخير بل يمكن ترك الموضوع مفتوحاً للمشاهدين لكى ينتهوا إلى آرائهم الخاصة(٩٠) على أساس عدم الخروج عن الحقائق والثوابت والأدلة القطعية التشريعية الواردة فى القرآن الكريم والسنة النبوية، وعدم طرح القضايا التى ورد فيها نص أو دليل قطعى للاجتهاد والنقاش والمجادلة، وفقا لما اتفق عليه علماء الأصول «لا اجتهاد فى مورد النص» امتثالاً لقول الله تعالى: **﴿وما كان لمؤمن ولا مومنة إذا قضى الله**

ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعصى الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً﴾(٩١). وينبغى أن يكون مقدم الندوة الدينية شخصاً محايداً يوجه الأسئلة ويشترك فى النقاش ولكنه لا يحاول أو يؤثر أن يتدخل لإقناع الجماهير بفكر معين.

ومن أهم برامج الندوات أو المناقشات برنامج «نور على نور» الذى كان يقدمه (أحمد فراج) وسابقا برنامج (ندوة للرأى) الذى كان يقدمه (حلمى البلك).

٤- قالب جمهور المشتركين و المسابقات:

Audience Participation and contest format يقوم هذا القالب على تحقيق عنصر الصراع والمشاركة بالعواطف والتفكير بين الشاشة وبين جمهور المشتركين، وقد تجرى هذه المسابقات داخل الاستوديو التليفزيونى أو خارجه بين مجموعة من الجماهير تمثل شريحة معينة (بشكل مباشر) ويمكن أن تشترك الجماهير فى الرد على الأسئلة من المنازل عن طريق تليفون يخصص بالاستوديو، ولذلك فإن هذا القالب الفنى يتمتع بشعبية كبيرة إذا ما قدم بشكل مدروس وتم إخراجه بعناية بحيث يضفى أسلوب الإخراج والتصوير والإضاءة عليه طابع الإثارة والتشويق، خاصة وأن مضمون البرنامج يعتمد فى أساسه على الإثارة من خلال تواجد مجموعة من الجماهير داخل الاستوديو أو خارجه، ويكون دور مقدم البرنامج فى هذا القالب فضلا عن التقديم هو دور الحكم بين المتسابقين وإلقاء الأسئلة وإجراء القرعة وربط الفقرات، والقدرة على إدارة دفة البرنامة، وخير مثال لبرنامج المسابقات الدينية، البرنامج الدينى أو الإعلان المكفول «الجائزة الكبرى» الذى يقدمه «جمال الشاعر» فى إطار الثقافة الإسلامية بوجه عام.(٩٢)

٥- الفيلم التسجيلى: Doeumentary Film يعرف المخرج والناقد الإنجليزى «جون جريرسون» Grleson Tohn الفيلم التسجيلى بأنه «المعالجة الخلاقة للواقع» ويمكن تقسيمه من ناحية الشكل أو الأسلوب إلى نوعين رئيسين:

(أ) الأسلوب التسجيلى أو الوثائقى: Dieumentary وهو الذى يطلق عليه (برسام) الفيلم التسجيلى ويتميز بهدفه ذى المغزى الاجتماعى السياسى

Socto Politicai وبأنه ذو رسالة محددة واضحة.

(ب) الأسلوب الحقيقي الواقعي: Faetual وهو الذى يضم فيلم الحقيقة وفيلم الرحلات والفيلم التعليمي والجريدة والمجلة السينمائية، وهو أسلوب قد يبدو مجرداً من المضامين الخاصة مع أنه في بعض الحالات قد تكون نتيجته النهائية رسالة من نوع ما أو هدفاً محدداً ويمكن تشبيه هذا الأسلوب الحقيقي الواقعي بالصفحات الاخبارية فى عالم الصحافة وتشبيه الأسلوب التسجيلي أو الوثائقى بصفحة الرأى أو المحرر فى عالم الصحافة المكتوبة المقررة، كما يعد الفيلم التسجيلى وسطاً سينمائياً قصيراً ينقل وسيطاً الأحداث والحقائق المسجلة من واقع الحياة ومن الطبيعة بطريقة تحليلية مفسرة، مستخدماً فى ذلك جميع أساليب العرض المختلفة من أفلام ناطقة أو صامتة أو مؤثرات صوتية وإذاعات خارجية وحوار وتعليق ومشاهد درامية وكذا اختصار الزمان والمكان، ولذا كان خير مثال على ذلك: إذاعة شعائر صلاة الجمعة على الهواء مباشرة، وبرنامج «العلم والإيمان» وبعض البرامج التاريخية مثل: (مساجد لها تاريخ) .(٩٣)

٦- قالب مجلة التليفزيون T. V. Magazine Format يجمع هذا القالب بين أشكال البرامج التليفزيونية بوجه عام، حيث تتضمن المجلة التليفزيونية بين فقراتها: أشكالاً تليفزيونية، أخرى مثل: الأحاديث والمعاملات والحوارات، والأفلام والمسابقات والبرامج أو القوالب الوصفية(٩٤) وغير ذلك من الأشكال والقوالب الفنية: ويتكون هذا البرنامج من مجموعة من الفقرات ذات الأشكال المختلفة، ولذا فإن مهمة كاتب المجلة التليفزيونية تختلف من فقرة إلى أخرى، فقد يضطر فى إحداها إلى الاقتراب من شكل النص الكامل، بينما بعضها قد لا يتطلب سوى بعض المعلومات أو مجرد رسم خط السير، وكتابة التعليقات، وذلك بالنسبة للفقرات التى تعتمد على الأفلام والصور المرئية الواقعية التى تحتاج إلى تعليق.

ومن البديهى أن كل فقرة فى المجلة التليفزيونية تمثل صفحة أو باباً فى المجلة المقروءة أو الصحيفة المطبوعة، ولهذا فإن كل فقرة يكون لها عنوان وقد يكون هذا العنوان ثابتاً وقد يكون متغيراً ولذا فمن المفترض أن تكون أبواب مجلة التليفزيون الدينية (الإسلامية) ثابتة أو متغيرة وفقا لطبيعة الموضوعات

الإسلامية التى تتناولها من خلال فقراتها المختلفة [٩٤]

٧- الإعلان المكفول:

يعرف «ستانتون» الإعلان بأنه (كافة الأنشطة التى تقدم لمجموعة معينة بطريقة غير شخصية، مرئية أو شفوية عن طريق رسالة معلومة المعنى تتعلق بسلعة أو خدمة أو فكرة معينة) وخير مثال لبرامج الإعلان المكفول الدينية: برنامج الجائزة الكبرى الذى يقدمه «جمال الشاعر» وتتكفل بدفع تكاليف إعداده وإنتاجه وتقديم جوائز الفائزين بفريضة الحج أو العمرة أو الجوائز العينية وغيرها إحدى الشركات الصناعية المصرية.[٩٥]

ثالثاً: فئة المادة المرئية:

تمثل المادة المرئية أهمية خاصة للبرامج التليفزيونية بوجه عام، وبالضرورة للبرامج الدينية، حيث تحقق قدراً أكبر من المعايشة الفعلية للأحداث والموضوعات من جانب جمهور الرأى العام المسلم، كما تشكل أحد الدوافع الأساسية لإقبال المشاهدين عليها، وتساعد المشاهد على سرعة التذكر وإدراك محتوى موضوعات البرامج الدينية ومن أهم أنواع المواد المرئية المصاحبة للبرامج الدينية فى التليفزيون هى: مواد: قارئ القرآن الكريم، وشخصيات المتحدثين، والمرئيات المصحوبة بتواشيح وأدعية دينية، والمادة المرئية الحية من مواقع الأحداث، والمادة المرئية المصحوبة بالأذان، وكذا المواد الفيلمية التى يصاحبها تعليق من جانب مقدم البرنامج التليفزيونى أو أحد الأشخاص المتحدثين من العلماء والمفكرين.[٩٦]

رابعاً: فئة اللغة الإذاعية المستخدمة:

ويقصد بها اللغة الإذاعية المستخدمة فى البرامج التليفزيونية، وتختلف طبيعة هذه اللغة وفقا لهدف البرنامج وأسلوب الرسالة ونوعية جماهير المستقبلين لها، واللغة هى أداة توصيل الأفكار والتعبير عن المشاعر.

ويعتمد البرنامج التليفزيونى فى الغالب على استخدام اللغة البسيطة الواضحة الألفاظ، الدقيقة المعنى، المألوفة الجرس، والجمل البسيطة الراكيب، القصيرة، المعبرة عن الهدف، والتى يفهمها ويستوعبها النسبة الكبرى من المشاهدين.

وقد تم تقسيم المستويات اللغوية فى البرامج التليفزيونية إلى ثلاثة مستويات هى:

اللغة الفصحى التى تلتزم بقواعد النحو والصرف وهى لغة التراث.

وهناك اللغة المبسطة التى تلتزم تماما بقواعد النحو والصرف ويستخدمها المثقفون العرب بصفة عامة وهى لغة وسط بين الفصحى والعامية.

والمستوى الثالث هو اللغة العامية التى يستخدمها البسطاء وكافة طبقات الشعب المصرى.

وهناك لغة إذاعية تتميز بها البرامج الدينية المسموعة والمرئية وتنفرد بها عن ألوان البرامج التليفزيونية بوجه عام هى: مستوى لغة القرآن الكريم، وتختلف عن مستوى لغة التراث فى أن القرآن الكريم: كلام الله تعالى المنزل على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، المكتوب فى المصاحف المتعبد بتلاوته وعلى وجه الخصوص تلاوة القرآن الكريم مجوداً فى بداية ونهاية فترات الإرسال فى معظم قنوات التليفزيون المصرى.(٩٧)

خامسا: فئة الجمهور المستهدف للبرامج الدينية:

يقصد بالجمهور المستهدف القطاعات التى تستقبل وتهتم بالخدمة التليفزيونية وتستفيد من البرامج الدينية فى القناتين المركزيتين (الأولى والثانية) ويتم التعرف على الجمهور المستهدف من خلال المحتوى الدينى (الإسلامى) للبرنامج التليفزيونى.

فهناك بعض البرامج الدينية التى تستهدف الجمهور العام المسلم بكل فئاته وطبقاته مهما كان التنوع فى السن والجنس والمستوى الاجتماعى والاقتصادى والميول والاتجاهات مثل برامج الحديث: حديث الروح، وبرامج تلاوة القرآن الكريم مجوداً بصوت أحد المشاهير القراء، وبرامج تفسير القرآن الكريم مثل: برنامج حديث الشيخ محمد متولى الشعراوى.... وهكذا.

وهناك بعض البرامج الدينية التى تستهدف نوعية معينة من الجماهير مثل: قطاع المرأة أو الأطفال أو الشباب أو العمال، وهى التى يطلق عليها برامج الطوائف أو الفئات وخير مثال لهذه النوعية من البرامج الدينية برنامج: الدين والشباب.(٩٨)

سادسة: فئة الأهداف التي يعكسها محتوي البرامج الدينية في التليفزيون المصري:

يقصد بالأهداف طبيعة المحتوى النهائى الذى يستشف من مضمون البرنامج الدينى التليفزيونى والذى يتضمن الفكرة الأساسية للبرنامج والأهداف المرجوة التى يريد تحقيقها للمشاهدين من جماهير الرأى العام المسلم.

ومن المعروف أن البرنامج الدينى الواحد قد يتضمن هدف واحد أو عدة أهداف حسب طبيعة المحتوى مثل: نشر الثقافة القرآنية، أو الدعوة إلى مكارم الأخلاق، أو الإعلام عن أوقات الصلاة، أو التدبر فى معجزات الله تعالى فى الكون والحياة.. وهكذا.(٩٩)

هوامش الدراسة

(١) عبد اللطيف حمزة: الإعلام فى صدر الإسلام، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٧٥).

(٢) إبراهيم إمام: الإعلام الإسلامى المرحلة الشفهية، (القاهرة: الانجلو المصرية ١٩٨٠).

(٣) محيى الدين عبد الحليم: الإعلام الإسلامى وتطبيقاته العملية، (القاهرة، مكتبة الخانجى، ١٩٨٤).

(٤) نوال محمد عمر: دور الإعلام الدينى فى تغيير بعض قيم الأسرة الريفية والحضارية، (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق ١٩٨٤م).

(٥) اتحاد الإذاعة والتيلفزيون: الكتاب السنوى ١٩٩٢– ١٩٩٣ (القاهرة: اتحاد الإذاعة والتليفزيون ١٩٩٣) ص ص٤٧– ٤٨.

(٦)ماجى الحلوانى حسين، عاطف عدلى العبد: الأنظمة الإذاعية فى الدول العربية، (القاهرة، دار الفكر العربى) ص٥١٠.

(٧) اتحاد الإذاعة والتليفزيون: الهيكل التنظيمى الرئيسى لقطاع التليفزيون وتقسيماته الفرعية، غير منشور: (القاهرة: اتحاد الإذاعة والتليفزيون ١٩٨٥).

(٨) اتحاد الإذاعة والتليفزيون: الكتاب السنوى ١٩٩٢– ١٩٩٣، (القاهرة، مرجع سابق).

(٩) ماجى الحلوانى حسين، عاطف عدلى العبد: الأنظمة الإذاعية فى الدول العربية، مرجع سابق، ص٥٠٧.

(١٠) محمد عبد الواحد طرابيه: المعالجة التليفزيونية لبعض الظواهر السلبية فى المجتمع المصرى، دراسة تحليلية، رسالة دكتوراة غير منشورة، (القاهرة: كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر ١٤١٠هـ -١٩٨٩م) ص١٣٤.

(١١) المرجع السابق، ص١٥٧.

(١٢) ماجى الحلوانى حسين، عاطف عدلى العبد: الأنظمة الإذاعية فى

الدول العربية، مرجع سابق.

(١٣) اتحاد الإذاعة والتليفزيون: الكتاب السنوى ١٩٩٢- ١٩٩٣، مرجع سابق، ص٨٨.

(١٤) المرجع السابق ص٨٨.

(١٥) المرجع نفسه ص٨٩.

(١٦) محيى الدين عبد الحليم: إشكاليات العمل الإعلامى بين الثوابت والمعطيات العصرية، كتاب الأمة، العدد: ٦٤، (قطر، ربيع الأول ١٤١٩)

(١٧) بسيونى إبراهيم حمادة، العلاقة بين الإعلاميين والسياسيين فى الوطن العربى، (مجلة عالم الفكر، مرجع سابق، ١٩٩).

(١٨) عبد المجيد شكرى: الإذاعة المسموعة والمرئية وطموحات المستقبل، (القاهرة، مؤسسة إقرأ الخيرية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م) ص ص٤٨٢- ٤٨٥.

(١٩) راسم محمد الجمال: التدفق الإعلامى من الشمال إلى الجنوب: الأبعاد والإشكاليات، مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث والعشرون، العددان الأول والثانى (الكويت، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ديسمبر، ١٩٩٤).

(٢٠) اتحاد الإذاعة والتليفزيون، الكتاب السنوى ١٩٨٩- ١٩٩٠، (القاهرة: اتحاد الإذاعة والتليفزيون ١٩٩٠) ص ص١٣٩- ١٤٠.

(٢١) صابر سليمان عسران: احتياجات جمهور المشاهدين من برامج القناة الثامنة دراسة مسحية استطلاعية، العدد السادس، مجلة البحوث الإعلامية، (القاهرة: جامعة الأزهر، يناير ١٩٩٧) ص٢٧٤.

(٢٢) ماجى الحلوانى حسين، وعاطف عدلى العبد: الأنظمة الإذاعية فى الدول العربية، مرجع سابق، ص٣١٩ يتصرف.

(٢٣) المرجع السابق ص٥١٠ بتصرف.

(٢٤)اتحاد الإذاعة والتليفزيون: الكتاب السنوى ١٩٩٢- ١٩٩٣) مرجع سابق، ص١٣٠.

(٢٥) ماجى الحلوانى حسين، وعاطف عدلى العبد: الأنظمة الإذاعية فى الدول العربية، مرجع سابق ص٥٩٥ بتصرف.
(٢٦) المجالس القومية المتخصصة، دراسة حول مستقبل الإعلام التخصصى، المجلس القومى للثقافة والفنون والآداب والإعلام، الكتاب رقم ١٦٥، (الدورة الخامسة (القاهرة، الأمانة العامة للمجالس القومية المتخصصة ١٩٨٣- ١٩٨٤) ص٢٥٣.
(٢٧) المعجم الوجيز، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، مجمع اللغة العربية، (القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٤١٨هـ - ١٩٩٧) .باب الباء، مادة برنوف، ص٤٧.
(٢٨) المرجع السابق، باب السين، مادة سلم، ص٣١٩.
(٢٩) محمد بن أبى بكر الرازى: مختار الصحاح (القاهرة، دار الحديث، د.ت) ص١٧٧.
(٣٠) المرجع السابق، باب النون، مادة نون، ص٦٨٥.
(٣١) المعجم الوجيز: مجمع اللغة العربية، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، مرجع سابق، باب الخاء، مادة خص، ص١٩٨.
(٣٢) المرجع السابق، باب النون، مادة نوع، ص ص٦٣٩- ٦٤٠.
(٣٣) حسن عماد مكاوى: إنتاج البرامج للراديو النظرية والتطبيق، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٨٩) ص١٤١ بتصرف.
(٣٤) المرجع السابق، ص ص١٤٩- ١٥٠.
(٣٥) المجالس القومية المتخصصة، المجلس القومى للثقافة والفنون والآداب والإعلام، دراسة حول: مستقبل الإعلام التخصصى، الكتاب رقم ١٦٥، مرجع سابق، ص ص ٢٥٣- ٢٥٥.
(٣٦) عبد الواحد محمد الفار: الثقافة الإسلامية، دراسة تأصيلية لمضمون الرسالة الإسلامية فى ضوء القرآن والسنة، سلسلة الكتاب الجامعى الرابع، (جدة، مكتبة الخدمات الحديثة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣) ص ص١٣-١٤.
(٣٧) سيد قطب: فى ظلال القرآن: المجلد الأول، الطبعة الشرعية السابعة عشرة، (القاهرة، دار الشروق، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م) ص ص٣٤٠-٣٤١. بتصرف.

(٣٨) سورة النساء: الآية ١٣٦ .
(٣٩) سورة البقرة: الآية ٢٨٥ .
(٤٠) صحيح مسلم: بشرح النووى، الجزء الرابع، (القاهرة، دار الحديث د.ت) باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، ص١٧٨ .
(٤١) عبد الواحد محمد الفار: الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص ص٢٨– ٢٩ بتصرف.
(٤٢) سورة آل عمران: الآية ١٨ .
(٤٣) سورة الحج: الآية ٤١ .
(٤٤) سورة البقرة: الآية ١٨٣ .
(٤٥) سورة آل عمران: الآية ٩٧ .
(٤٦) صحيح مسلم بشرح النووى، الجزء الرابع، (القاهرة، دار الحديث، د. ت) باب بيان أركان الإسلام ودعائمه الفطام، ص٢٠٩ .
(٤٧) عبد الواحد محمد الفار: الثقافة الإسلامة، مرجع سابق، ص٧٢ بتصرف.
(٤٨) محمد مصطفى شحاتة الحسينى: العلاقات الدولية فى الفقه الإسلامى، الطبعة الأولى، ٠القاهرة: كلية الشريعة والقانون، ١٣٩٦هـ –١٩٧٦م) ص١٠٠ بتصرف.
(٤٩) عبد الواحد محمد الفار: الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص ص ٢٠٧– ٢١٢ . بتصرف..
(٥٠) انشراح محمد الشال: دولنا النامية فيس عصر الأقمار الصناعية، (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٨٨م) ص ص٢٠– ٢١ بتصرف.
(٥١) تقرير المجلس القومى للخدمات والتنمية الاجتماعية، الجمعيات والمؤسسات الخاصة ودورها فى الرعاية الاجتماعية، الكتاب رقم ١٩٦ ، (القاهرة: مطبوعات المجالس القومية المتخصصة، يونية ١٩٨٦) ص ص٣٣٦– ٣٣٧ بتصرف.
(٥٢) اتحاد الإذاعة والتليفزيون: الكتاب السنوى ١٩٩٢– ١٩٩٣ ، مرجع سابق، ص٧٩ بتصرف.
(٥٣) المرجع السابق ص٧٩ بتصرف.
(٥٤) المرجع نفسه ص ص٨٤– ٨٥ بتصرف.

(٥٥) إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، الجزء الأول، (القاهرة: ١٣٨٠- ١٩٦٠) باب الراء، مادة رفق، ص٣٦٣. بتصرف.
(٥٦) سعيد بن على بن وهف القحطاني: حصن المسلم من أذكار الكتاب والسنة، (المنصورة، مكتبة الإيمان، د.ت).
(٥٧) سورة لقمان: الآية ٦.
(٥٨) الإمام بن كثير: تفسير القرآن الكريم، الجزء الثالث، (القاهرة: المكتبة القيمة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣) ص٤٤١.
(٥٩) فتح البارى: بشرح صحيح البخارى، الطبعة الأولى (القاهرة: المطبعة الأميرية الكبرى ١٩١٩) ص٣٧١.
(٦٠) أبو عبيد الله محمد بن إسماعيل البخارى -فتح البازى بشرح صحيح البخارى، الطبعة الأولى، كتاب العيدين (القاهرة المطبعة الأميرية الكبرى ١٣٠٠هـ) ص٣٧١.
(٦١) الإمام أبو حامد الغزالى: إحياء علوم الدين، الجزء الرابع، كتاب النكاح، (القاهرة: دار الشعب، د.ت) ص٧٢٠.
(٦٢) زيدان عبد الباقى: قواعد البحث الاجتماعى، الطبعة الثالثة، (القاهرة بدون ناشر، ١٩٨٠) ص ص٢٩٣- ١٩٤ بتصرف.
(63) Leedy, P. D Practical Research: Plamning and Design. 5 th ed cnewyork Macmillan Pulili 5 hing compang, 1993) P P. 140- 150.
(٦٤) عبد الباسط محمد حسن: أصول البحث الاجتماعى، الطبعة السابعة (القاهرة: مكتبة وهبة ١٩٨٠) ص٢٦٨.
(٦٥) حسن خليل: الموضوعية والتحليل فى البحث الاجتماعى (بيروت: دار الأدباء الجديدة ١٩٨٢) ص١٠١.
* إستعان الباحث فى صدق التحليل بالأساتذة:
أ. د/ جمال عبد الحى عمر النجار أستاذ الصحافة والنشر المساعد كلية البنات الإسلامية والعربية.
أ. د/ سامى عبد العزيز الكومى استاذ الصحافة والنشر المساعد كلية اللغة العربية بالقاهرة.
أ. د/ جابر محمد عبد الموجود أستاذ العلاقات العامة المساعد كلية اللغة

العربية بالقاهرة.

(٦٦) مـاجى الحلوانى وآخرون: التليفزيون المحلى لغة وصورة العصر، العدد ١١٣ مـجلة الفن الإذاعى(القـاهرة: اتحـاد الإذاعـة والتليـفـزيون، إبريل ١٩٨٧) ص١٤.

(٦٧) حـمـدى حـسن: المزيج الإخـبـارى والبناء الفنى فى نشـرات أخـبـار التليفزيون، العدد السادس، مجلة البحوث الإعلامية، (القاهرة: جامعة الأزهر، يناير ١٩٩٧) ص٥٢ بتصرف.

(٦٨) مـاجى الحلوانى وآخرون: التليفزيون المحلى لغة وصورة العصـر، مرجع سابق ص ص٢٦٢- ٢٧٢.

(٦٩) إبراهيم إمام: الإعلام الإسلامى، المرحلة الشفهية، مرجع سابق ص٧.

(٧٠) عبد الباسط محمد حسن: أصول البحث الاجتماعى، الطبعة السابعة، مرجع سابق ص٤٠٤.

(71) Berelson, B., content Analysis in communication Resear ch, Free Press, 1952.

نقلا عن المرجع السابق، ص٤٠٤.

(٧٢) محـمـد عبـد الواحد طرابيه، مناهج البحث، الطبعة الأولى، (القـاهرة: كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م) ص٩٦.

(٧٣) عبد الواحد محمد الفار: الثقافة الإسلامى، مرجع سابق، ص ص١٣- ١٤.

(٧٤) السيد سابق: العقائد الإسلامية، د.ط، ٠القاهرة: الفتح للإعلام العربى، ١٤١٢هـ -١٩٩٢م) ص ص١٠-١١.

(٧٥) سورة البقرة: الآية ٢٨٥.

(٧٦) السيد سابق: العقائد الرسلامية، مرجع سابق، ص١٠ بتصرف.

(٧٧) سورة الشورى: الآية ١٣.

(٧٨) صحيح مسلم، بشرح النووى، الجزء الرابع، باب بيان أركان الإسلام والإحسان، مرجع سابق، ص١٧٨.

(٧٩) عبد الواحد محمد الفار: الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٨ بتصرف.

(٨٠) المرجع السابق ص٧٢ بتصرف.

(٨١) محمد مصطفى شحاته الحسيني: العلاقات الدولية فى الفقه الإسلامى، الطبعة الأولى، مرجع سابق، ص١٠٠ بتصرف.

(٨٢) نشرة الدين والحياة، الكسب الحلال، العدد ١١٦ ، (القاهرة: المكتب الفنى بوزراة الأوقاف ١٩٧٤م) ص٣ بتصرف.

(٨٣) تقرير المجلس القومى للإنتاج والشئون الاقتصادية، دراسة عن ارتفاع تكاليف المعيشة والحد من الغلاء، الكتاب رقم ١٩٨ ، (القاهرة: مطبوعات المجالس القومية المتخصصة، سبتمبر ١٩٨٥- يورنية ١٩٨٦م) ص١٨٢ بتصرف.

(٨٤) تقرير المجلس القومى للتعليم والبحث العلمى والتكنولوجيا، دراسة عن الدعوة وإعداد الدعاة، الكتاب رقم ١٨٨ ، (القاهرة: مطبوعات المجالس القومية المتخصصة، سبتمبر ١٩٨٤- يونية ١٩٨٥م) ص١٤٥ بتصرف.

(٨٥) تقرير المجلس القومى للخدمات والتنمية الاجتماعية، دراسة عن المجتمعات والمؤسسات الخاصة ودورها فى الرعاية الاجتماعية، الكتاب رقم ١٩٦ ، (القاهرة: مطبوعات المجالس القومية المتخصصة سبتمر ١٩٨٥م- يونية ١٩٨٦) ص ص٣٣٦- ٣٣٧ بتصرف.

(٨٦) اتحاد الإذاعة والتليفزيون: الكتاب السنوى ١٩٩٢- ١٩٩٣ ، مرجع سابق، ص ص٧٩-٨٥ بتصرف.

(٨٧) إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، الجزء الأول، مرجع سابق، باب الراء، مادة رفق، ص٣٦٣ بتصرف.

(٨٨) الإمام بن كثير: تفسير القرآن العظيم، الجزء الثالث، مرجع سابق ص٤٤١ بتصرف.

(٨٩) دويدار الطاهر: قوالب البرنامج التليفزيونى، مجلة الفن الإذاعى، العدد ٦٨ ، ٠القاهرة: معهد الإذاعة والتليفزيون، يوليو ١٩٧٥) ص ص٦٧- ٦٨ .

(٩٠) محمود سامى عطا الله: الفيلم التسجيلى، العدد ١٨٨ ، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥) ص ص٦١-٦٢ بتصرف.

(٩١) سورة الأحزاب: الآية ٣٦ .

(٩٢) دويدار الطاهر: قوالب البرنامج التليفزيوني، مجلة الفن الإذاعي العدد ٦٨ ، مرجع سابق ص٧٠.
(٩٣) منى سعيد الحديدي: الفيلم التسجيلي- تعريفه، اتجاهاته، أسسه وقواعده، الطبعة الأولى، (القاهرة: دار الفكر العربي ١٩٨٢م) ص ص١١- ٢١.
(٩٤) محمود سامي عطا الله: الفيلم التسجيلي، مرجع سابق ص٦٣.
(٩٥) ماجي الحلواني وآخرون: التليفزيون المحلي لغة وصورة العصر، العدد ١١٣ ، مجلة الفن الإذاعي، مرجع سابق، ص١١ بتصرف.
(٩٦) حمدي حسن: المزيج الإخباري والبناء الفني في نشرات أخبار التليفزيون، مجلة البحوث الإعلامية، العدد السادس، مرجع سابق، ص٥٢ بتصرف.
(٩٧) السعيد محمد بدوي: مستويات العربية المعاصرة في مصر، تقديم فاروق شوشة، العدد ٩٨ مجلة الفن الإذاعي، (القاهرة: معهد الإذاعة والتليفزيون، يوليو ١٩٧٥) ص ص٢٠-٢٢ بتصرف.
(٩٨) ماجي الحلواني وآخرون: التليفزيون المحلي لغة وصورة العصر، العدد ١١٣ ، مجلة الفن الإذاعي، مرجع سابق ص٢٤ بتصرف.
(٩٩) المرجع السابق ص٢٨ بتصرف.

الغناء العربي ودوره في تطوير
الأغنية التليفزيونية المعاصرة
من منظور إسلامي

دكتور/ عرفه أحمد عامر
شعبة الإذاعة

محتويات البحث

مقدمة

المبحـــث الأول
منهجية البحث

أهمية الموضوع.

مشكلة البحث.

أهداف البحث.

تساؤلات البحث.

نوعية البحث.

مناهج البحث.

أدوات البحث.

مجتمع البحث والمجال الزمنى له.

حدود البحث وما يثيره من أبحاث أخرى.

تقسيم البحث.

المبحث الثاني
الغناء في العصر الجاهلي

المفهوم اللغوى للغناء والطرب.

التطور التاريخى للغناء.

بداية التغنى بالألحان عامة.

الغناء عند العرب فى الجاهلية ومواطنه.

بداية التغنى بالألحان العربية.

مواطن الغناء فى العصر الجاهلى.

قيم الغناء فى العصر الجاهلى.

الشعر عمدة الغناء الجاهلى.

مضامين الغناء فى العصر الجاهلى.

١ – حداء الإبل.

٢ – بكاء الأطلال والحنين إليها.

٣– الغناء الدينى.

٤– الغناء الحماسى والحربى.

٥– الفخر.

٦– النواح والندب.

٧– المدح.

٨– الغزل.

٩– الوصف.

١٠– الشكوى والعتاب.

١١– الإعتذار.

١٢- المناسبات العامة والخاصة.

المبحث الثالث

الغناء في صدر الإسلام

أولاً: فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم.

ثانياً: فى عهد الخلفاء الراشدين.

أ- عهد أبى بكر وعمر (رضى الله عنهما).

- عهد عثمان بن عفان (رضى الله عنه).

جـ- عهد على بن أبى طالب (رضى الله عنه وكرم الله وجهه).

مضامين الغناء فى ضوء الإسلام.

قيم الغناء ومنهجه.

الغناء المرفوض إسلامياً.

١- المدح والهجاء فى غير محله.

٢- الفخر بما لم يفعله الإنسان ونسبته إليه.

٣- النواح المذموم.

٤- الغزل المكشوف أو الفاضح.

الغناء المقبول إسلامياً.

١- التغنى بحب الله سبحانه ومناجاته.

٢- التغنى بحب الرسول (صلى الله عليه وسلم) ومدحه.

٣- الغناء فى المناسبات الدينية.

٤- الغناء الوطنى والحماسى والدعائى.

٥- الغناء لترقيق النفوس البشرية.

٦- الغناء فى المناسبات السارة.

٧- الغناء الوصفى (الجمالى).

٨- الغناء للأطفال.

الخـــاتمـــة

* أهم النتائج.

* نحو استراتيجية إعلامية غنائية يمكن للتلفزيون أن يستفيد منها فى تطوير أغانيه.

* المراجع.

مقدمة

ثار جدل. وثارت شبهات حول الأغنية العربية المعاصرة، والأغانى العاطفية منها على وجه الخصوص، ورآها البعض خلاعة ومجوناً واستهتاراً وانغماساً في اللهو والملذات، وليس فيها ما يهز مشاعر الجمهور ويلهمه رشده، وكأنه ليس هناك من قضايا الأمة ما ينال الاهتمام ويستحق بذل الجهد، لتتحول مشاعر الأمة إلى سواعد بناءة، وهممها إلى أمجاد تتفاخر بها الأجيال.

فهل هذه هى طبيعة الأغنية العربية؟. وهل ما تعيشه الأغنية العربية هذه الأيام هو الميراث الإعلامى الحقيقى للأغنية العربية الأصيلة؟. وما التغيرات التى طرأت على الأغنية العربية بعد ظهور الإسلام شكلاً ومضموناً؟

وهذا ما حدا بالباحث وألح عليه فى أن يبحث فى جذور الموضوع وأصوله القديمة؛ لكى يتعرف على طبيعة الكلمة والغرض الذى وضعت له، وأذيعت من أجله، لكى يمكن الاستفادة بهذا التأصيل الغنائى فى تقويم الأغنية التليفزيونية المعاصرة وتطويرها والنهوض بها مما تعانيه -لا سيما- وأن تربية الذوق والوجدان له صلة مباشرة ووثيقة بعملية التدين الصحيح والمعتدل، وفهم أسلوب القرآن الكريم ومراميه، وكذلك السنة النبوية المطهرة. كما أن صلته وثيقة بعملية البناء والتنمية الاجتماعية والتطور الحضارى، خاصة ونحن على مشارف القرن الحادى والعشرين.

ويشتمل هذا البحث على مبحث يتم فيه استعراض الخطوات المنهجية للبحث، وآخر تعرض لمفهوم الغناء وقيمه ومضامينه فى العصر الجاهلى، وثالث تضمن مفهوم الغناء وقيمه ومضامينه فى عصر صدر الإسلام، ثم ختم بأهم نتائج البحث وتوصياته، وقائمة بالمراجع التى استعان بها الباحث فى إجراء البحث.

والحمد لله أولاً وآخراً.

الباحث.

المبحث الأول
منهجية البحث

اهمية الموضوع:

لا يخفى على أحد ما لحلاوة الصوت من جاذبية للأسماع، وهو آية من آيات الله، زود الله بها الإنسان، ووهبه إياها، وميزه بها على سائر المخلوقات.

والصوت هو إما صوت نغمات (ألحان موسيقية) وهو ما تركب من نغمات بعضها يعلو ويسفل على نسب معلومة، وإما صوت إنسان قد اقترن بهذه النغمات، فازداد حسناً وجمالاً وبلاغة، وتمكنا فى موضوعه.. لذلك استخلص العلماء من الأصوات أنواعاً حسنة، وسموها بأسماء: فمنها الشجى: وهو أكثرها حلاوة وأصفاها نغماً وأعذبها إنسجاماً. ومنها الجهورى: وهو الغليظ الحاد الممزوج بنغمات طيبة ونبرات مفخمة. والناعم: وهو الرقيق الصافى الممزوج بملاحة وحسن ترجيع. والأدغن: وهو المجبول على الغناء بحلاوة ورقة نغم. والرطب: وهو الذى يجرى على الأسماع كجريان الماء صفاء وتسلسلاً، بلا كلفة أو توقف.(١)

ولا تستطيع أية لغة من اللغات، او لهجة من اللهجات أن تقف أمام لغة الغناء فى التعبير عن العواطف وتجييش الوجدان، لاسيما إذا اقترنت بالشعر والموسيقى، فيوم خلق الشعر كانت الموسيقى روحه، فهما صنوان متشابهان كلاهما يهب الآخر الروح وقوة المعنى، والحسن والجمال والخيال، فصلتهما ببعضهما أقرب ما تكون بصلة الروح بالجسد.

ويلاحظ على الحياة الإنسانية اشتمالها على جانبين رئيسيين: الأول: مادى والآخر: معنوى (روحى)، كما يلاحظ على الشخصية الإنسانية إشتمالها على ذات الجانبين، فالمادى: يشتمل على الجانب المحسوس من شخصية الإنسان، والقوى التى تخدمه وتوفر له أسباب السعادة والراحة، وتسخر له قوى الطبيعة وفق مشيئته وتخضعها لسلطانه. والمعنوى: ويشتمل على الجانب غير المحسوس. وهو الروح والوجدان (القلب) والقوى النفسية، وما

يخدم هذا الجانب من معاني وقيم ومبادئ، وما يستتبع ذلك من تهذيب للنفوس وارتقاء بالمشاعر وتغذية للأرواح.

وتقوم الحضارة المادية على العلم والإختراع، أما الحضارة الروحية فإنها تقوم على الأدب والفن. فالعلم والاختراع يقتحمان أسرار الطبيعة ويسعدان الإنسان فى حياته الخارجية (المادية) أما الفن والأدب فإنهما يقتحمان مغاليق النفس البشرية وينميان قواها الكامنة، ويقدمان لها ما يلزمها من الغذاء الروحى، وما يسعدها فى حياتها الداخلية (الروحية) فى عصر تحتضر فيه الروح على المستوى الفردى والمجتمعي.

ولما كان الدين يخاطب هذين الجانبين من الحياة الإنسانية فى تكامل وتوازن بينهما، ويهتم بهما على قدم المساواة، مادياً وروحياً، حتى لا يهبط مستوى الأداء المادى، أو العطاء الروحى، وحتى لا يدخل الإنسان فى مراحل متلاحقة من الضعف والهوان، فإن الغناء يفترض فيه أن يعمل على تحقيق هذا الهدف فى إطارالدين والتدين المستنير، بحيث لا يصطدم معه، فيدعم الجانب المادى ويرتقى بالجانب الروحى والنفسى والوجدانى للإنسان.

ومن المسلم به أن الغناء- بصفة عامة- والغناء التليفزيونى -بصفة خاصة- يخاطب وجدان الجمهور بالدرجة الأولى، وذلكبالتأثير على نواحيه العاطفية وميوله الشعورية عن طريق الصوت والصورة، بحيث تضعف إلى جانب ذلك نواحيه العقلية والمنطقية، مما يؤثر على تقييمه للأمور والأحداث، سلباً وإيجاباً.. وهذا هو مكمن الإحساس بخطورة البحث وجدواه، خاصة أنه من الواضح أن هذه النوعية من المواد تنال كثيراً من اهتمامات القائمين بالاتصال فى التليفزيون وذات بروز واضح فى كثير من البرامج، وتحتل مساحة كبيرة على خريطة إرسال البرامج التليفزيونية.

كما تعتمد كثير من الأفلام السينمائية على الغناء، لما تلاقيه من إقبال الجماهير الذين يفضلون هذا اللون من الأفلام، لذلك كان من اللازم حماية الغناء من طغيان الأدب الخفيض، والبعد به عن البذئ من المعانى، واللجوء إلى المعاني التى تهز المشاعر، وتلهم النفوس سموها بمعانيها ومراميها الحسان.(٢)

إن عالمى الكلام والموسيقى يؤثران فى لاشعورنا ليحثانا على الإخلاد إلى راحة مطلقة، حتى ينطلق الخيال بحرية على حين ينتزعنا التليفزيون من أنفسنا، ويفرض نفسه على شخصيتنا.(٣)

ويرى بعض الباحثين أنه قد أتى على الغناء المصرى عصر أصبحت الأغانى فيه خلاعة ومجوناً وتخنثاً واستهتاراً، وأن جمهور هذا العصر قد تأثر بأغانيه فركض خلف اللهو وانغمس فى ملذاته، وكان لهذه الموجة من الغناء المبتذل أكبر الأثر فى انحراف الأخلاق والإغراق فى العبث.(٤)

مشكلة البحث.

تتلخص مشكلة البحث فى عملية رصد الأغنية العربية بكلماتها ومضامينها وقيمها التى وضعت لها، والظروف التى صاحبتها والتطور الذى طرأ عليها، ما بين العصر الجاهلى، وصدر الإسلام، لكى نتوصل إلى خصائص وسمات محددوة، يمكن الإستفادة بها فى عملية تطوير الأغنية التليفزيونية المعاصرة، كلمة وهدفاً وأداء، باعتبار أن العصر الجاهلى يمثل مرحلة الانفلات من قيود الدين والتدين الصحيح، كما أن صدر الإسلام يمثل مرحلة التطبيق العملى الحقيقى والواقعى للإسلام وللحياة الإسلامية بجوانبها المختلفة، بما فيها الجانب الفنى، والغنائى.

أهداف البحث.

يهدف هذا البحث إلى:

١ – التعرف على أسلوب الأغنية العربية كلمة وأداء.

٢ – التعرف على المضامين المختلفة للأغنية العربية والقيم التى تعكسها.

٣ – التعرف على نواحى التطور التى لحقت بالأغنية العربية فى عصورها المختلفة.

٤ – تطوير الأغنية التليقزيونية فى ضوء ما يسفر عنه البحث من نتائج وتوصيات، وفى ضوء أهداف الشريعة الإسلامية ومقاصدها من ناحية أخرى. ولعل هذا البحث يسهم فى إيجاد حل جزئى لمشكلة

الأغنية العربية فى التليفزيون تتبعه بحوث وحلول أخرى إن شاء الله تعالى.

تساؤلات البحث.

هناك مجموعة من التساؤلات التى تعتبر الاجابة عليها كشفاً لطبيعة المشكلة، واستجلاء لأهداف البحث، ومنها:

١- ما طبيعة الأسلوب اللغوى للأغنية العربية، تأليفاً وأداءً.

٢- ما نوعية المضامين والقيم التى طرقتها الأغنية العربية قبل الإسلام وبعده.

٣- ما التطور الذى طرأ على الأغنية العربية بعد الإسلام.

٤- ما مدى استفادة الأغنية التليفزيونية المعاصرة من الأغنية العربية القديمة، من حيث:

أ- الأسلوب.

ب- الموضوع.

جـ- الأداء.

٥- هل توجد نصوص عربية قديمة تصلح للتلحين والأداء، بأسلوب عصرى.

نوعية البحث.

ينتمى هذا البحث إلى نوعية البحوث الوصفية التى تهدف إلى تصوير وتحليل وتقويم خصائص موقف معين يغلب عليه صفة التحديد.(٥)

وفى هذا الإطار يقوم الباحث بدراسة الأغنية العربية دراسة تاريخية توصيفية من منظور إسلامى، بقصد التوصل إلى تصوير وتحليل خصائص الغناء العربى، تصويراً يمكن من تطوير الأغنية التليفزيونية المعاصرة، بحيث تنسجم مع الفطرة الوجدانية التى فطر الله الناس عليها، وتصبح أداة بنائية تدفع بعجلة التنمية والتطور الحضارى قدماً إلى الأمام.

مناهج البحث.

اعتمد هذا البحث على منهجين أساسيين هما:

أولاً: المنهج التاريخى. وذلك للأسباب الآتية:[٦]

١ – أن دراسة التاريخ من عناصر التجديد والقوة فى البناء الاجتماعى، باعتبار أن الجانب الأكبر من الحياة الإجتماعية متغير ومتطور، وبذلك فإنه يمكن أن يسير الحاضر سيراً سوياً في ضوء دراسة الماضى.. وفى هذا الإطار يقوم الباحث بدارسة الأغنية العربية وأسلوبها ومضامينها وقيمها فى العصر الجاهلى، وملاحقة التطور الذى طرأ عليها بعد الإسلام فى العصور المختلفة.

٢ – أن هناك علاقة سببية بين الحاضر والماضى. ذلك أن الحياة الماضية لأى جماعة ولنظمها الاجتماعية تقف فى علاقة سببية مع الحياة الراهنة للجماعة ونظمها الاجتماعية، ومن هنا يكون الماضى مفتاحاً للحاضر.. ويأمل الباحث من خلال هذا البحث أن يتوصل إلى حلول عملية لمشكلة الأغنية العربية التى باتت تؤرق المسئولين فى الوقت الحاضر.

٣– تساعد دراسة التاريخ على الاستقراء العلمى وصياغة القوانين الاجتماعية التى هى نتاج تفاعل العلاقات الإنسانية من ناحية، ومحصلة القوى الاجتماعية من ناحية أخرى.. ومن هنا فإن التوصيف الدقيق للأغنية وأسلوبها ومضمونها وقيمها والهدف منها، والتطور الذى طرأ عليها يمكننا من التعرف على نقاط الضعف فى حاضرنا، وكيفية تلافيها فى مستقبلنا.

٤ – أن دراسة التاريخ تمكن الباحث من الوصف التصويرى بعد الفحص الدقيق للنصوص التاريخية التى فسرت حوادث الماضى. وهى هنا نصوص الأغانى العربية.. وبهذا يمكن العمل على ربط أحداث الماضى بأحداث الحاضر فى هذا النطاق.

٥– تساعد دراسة التاريخ على الوقوف على العوامل المؤثرة فى المشكلات الإجتماعية الراهنة، وإيجاد أساس صحيح للتخطيط الاجتماعى والإصلاح، عن طريق التعرف على المصادر الحقيقية للمشكلة ودرجة التأثير الذى كانت تحدثه فى ظروف الجماعة..

وفي هذا الإطار فإن هذا البحث يسعى إلى الوقوف على عوامل الضعف الحقيقية للأغنية العربية في عصر القوة وثورة الإتصال الجماهيرى.

ثانياً: المنهج المقارن.[٧] وذلك باعتبار أن هذا المنهج يهدف إلى تفسير الظواهر الاجتماعية فى ضوء الوقائع والظروف التاريخية التى تلازمها فى تغيرها، وذلك داخل المجتمع الواحد من خلال المقارنة بين الحقب أو الفترات التاريخية المختلفة، أو بين مجموعة مجتمعات متشابهة، أو بين مجتمعات غير متشابهة.

وفى هذا الإطار يقوم الباحث بعقد مقارنات بين الأغنية فى العصر الجاهلى والأغنية فى صدر الإسلام، لكى يمكن التوصل إلى رؤية واضحة تنطلق منها الأغنية التليفزيونية المعاصرة.

ادوات البحث.

١- يستخدم الباحث الملاحظة العلمية البسيطة كأداة من أدوات البحث لرصد الأغنية باعتبارها ظاهرة تاريخية واجتماعية ومن خلالها يمكن التوصل إلى القوانين التطورية التى تنظم وترسم حركة النظم الاجتماعية، من المجتمعات المتأخرة إلى المجتمعات الراقية.[٨]

٢- كما استخدم أداة المقابلة لإجراء بعض المقابلات مع الأساتذة المختصيين فى الدراسات ذات الصلة الوثيقة بموضوع البحث.

مجتمع البحث والمجال الزمني له.

يتمثل مجتمع البحث في دراسة الأغنية العربية فى العصر الجاهلى، وصدر الإسلام -فقط- باعتبار أن العصر الجاهلى يمثل فترة كان المجتمع متحرراً من قيود الدين -إلى حد كبير- عدا بعض العادات والتقاليد الموروثة، وباعتبار أن عصر صدر الإسلام يمثل فترة التطبيق العملى للتشريع الإسلامى فى جوانبه المختلفة، ومنها: الغناء.

حدود البحث وما يثيره من ابحاث اخري.

يقتصر البحث على دراسة الغناء وقيمه ومضامينه فى كل من العصر

الجاهلي، وصدر الإسلام -فقط- للإسترشاد بنتائجه في تطوير الأغنية التليفزيونية المعاصرة، ويثير هذا البحث عدداً من الموضوعات التي تصلح بحوثاً علمية، ولا يتسع لها هذا البحث -وقتاً وجهداً- ومن هذه الموضوعات، أو الأبحاث ما يلي:

١- إجراء بحث على عينة من الأغاني التليفزيونية، للتعرف على وضع الأغاني التليفزيونية -شكلاً ومضموناً- في ضوء ما يسفر عنه هذا البحث من نتائج وتوصيات.

٢- إجراء بحث ميداني على الجمهور المستقبل للرسالة الغنائية، وخاصة الشباب منهم، لمعرفة الإشباعات العاطفية التي تؤديها هذه النوعية من الرسائل الإتصالية بالنسبة للشباب.

٣- لازالت قضية الغناء والموسيقى من القضايا المعلقة والشائكة، والتي جاءت الكتابات فيها متسمة بالعصبية ورد الفعل. ولهذا ينبغي إجراء دراسة تقنينية (تشريعية) على الصفوة من علماء الحديث والتفسير وأصول الفقه على وجه التحديد، تكون بمثابة إطار تشريعي (فقه جديد) وتنظير للأغنية العربية، والأغنية التليفزيونية المعاصرة على وجه الخصوص، في ضوء الموروث من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والآراء الفقهية من ناحية، ومستجدات العصر الفنية من ناحية أخرى.

تقسيم البحث:

ينقسم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة تشتمل على أهم نتائج البحث وتوصياته على النحو التالي:

المبحث الأول: منهجية البحث.

المبحث الثاني: الغناء في العصر الجاهلي.

المبحث الثالث: الغناء في صدر الإسلام.

الخاتمة: وتشتمل على أهم نتائج البحث وتوصياته بالإضافة إلى قائمة المراجع.

المبحث الثاني

الغناء في العصر الجاهلي

الغناء في اللغة:

قال ابن منظور: الغناء من السماع: التطريب. والغناء من الصوت ما طرب به. ويقال: غنى فلان أغنية، وتغنى بأغنية حسنة، وجمعها الأغانى. وكانت العرب تتغنى بالركبانى[أ]، إذا ركبت الإبل، وإذا جلست فى الأفنية. وكل من رفع صوته ووالاه فصوته عند العرب غناء.. وفى الحديث، قوله (صلى الله عليه وسلم): ليس منا من لم يتغن بالقرآن. وقوله:ما أذن الله لشئ كإذنه لنبى يتغنى بالقرآن يجهر به.. ويدل عليه قوله (صلى الله عليه وسلم) فى الحديث الآخر: زينوا القرآن بأصواتكم. قال الشافعى: معناه تحسين القراءة وترقيقها.. أما الحداء والحدو: فهو سوق الإبل والغناء لها.

الطرب في اللغة:

والطرب: الفرح والحزن. وقيل هو: خفة تعترى عند شدة الفرح أو الحزن. وقيل الطرب: الحركة والشوق. واستطرب: طلب الطرب واللهو.. وطرب: تغنى، ورجع صوته وزينه، والتطريب فى الصوت: مده وتحسينه.[٩]

ويلاحظ على المفاهيم السابقة أن كلا من الغناء والحداء بمعني واحد، وهو رفع الصوت وترجيعه وترقيقه وتحسينه، والتغنى به، سواء بالقرآن أو بغيره، أما الطرب: فهو ما ينتج عن سماع الغناء والحداء من إحساس ومعانى وقيم كالفرح أو الحزن أو الشوق، أو ما تؤدى إليه هذه الأحاسيس والمعانى والقيم من حركات وتصرفات.

التطور التاريخي للغناء:

يرى فريق من علماء التاريخ والحضارة أن الفن-بصفة عامة- قد نشأ فى الحضارات القديمة كالمصرية والبابلية والعبرانية مواكباً للدين وملازماً له،

(أ) لون من الغناء.

وأن شعائر العبادة كانت تبتغى الوسيلة للتعبير عن نفسها فى صور فنية وأن الفنون جميعها والغناء والموسيقى منها، إنما نشأت أول ما نشأت فى أحضان الدين، واتخذت أول ما اتخذت وسيلة تقرب العابدين إلى تلك القوى الغامضة التى كانوا يعتقدون أنها تسيطر عليهم، ويتزلفون بهذه الفنون إليها يبتغون رضاها، ويتجنبون سخطها. وكان الدافع الأول لهذه الأعمال الفنية إنما هو لتهدئة هذه الأرواح (القوى الغامضة) وإراحتها، سواء تمثلت لهم هذه الأرواح فى مظاهر الطبيعة، أم فى أرواح أسلافهم.(١٠)

وقد تمثلت هذه القوى الغامضة للإنسان الأول فى أغاريد الطيور وهمسات الغابات وأنين الزوابع وحفيف الأشجار وخرير الماء وتلاطم الأمواج، وهو معها يهتز طرباً، أو يرتجف خوفاً منها، فكان لابد له من أن يتفاهم معها، ويفكر فى مخاطبتها بلغتها، ومحاكاة أصواتها، فنشأت الموسيقى والطقوس التى تطورت فيما بعد إلى معتقدات تشريعية معينة.(١١)

وفى كتب الأدب والتاريخ إشارات كثيرة إلى تنوع التلبية عند العرب فى حجهم إلى الكعبة، كلون من الغناء الدينى، وهى فى مجملها تتكون من جمل قليلة قصيرة مقفاة ومجزأة تجزيئاً موسيقياً، قصد به أن يساعد على تنغيمها وغنائها، وقد بلغ من وفرة الموسيقى فى هذه الجمل المسجوعة أن جاءت موزونة على أبحر قصيرة مجزوءة، ومن أمثلة هذه التلبيات تلبية قبيلة نزار. والتى يقولون فيها: لبيك إن الحمد لك والملك لا شريك لك. إلا شريكاً هو لك. تملكه وما ملك. فى إشارتهم إلى الأصنام.. ومنها-أيضا- تلبية قبيلة عك. وكانوا إذا بلغوا مكة بعثوا بغلامين أسودين أمامهم، يسيران عريانين على جمل، وهما ينشدان: نحن غرابا عك عك. وعند ذلك يصبح من خلفهما من عك: عك إليك عانية، عبادك اليمانية، كيما نحج الثانية، على الشداد الناجية.(١٢)

ويرى بعض المؤرخين أن هناك علاقة بين: النَّصب، وهو ما يرفع من الحجارة للذبح عليها(أ) وبين غناء: النَّصب. وهو ما يرفَع به الصوت من

(أ) وقد عده القرآن الكريم من المحرمات فى قوله تعالى «حرمت عليكم الميتة... إلى قوله: وما ذبح على النصب.. آية ٣/ من سورة المائدة.

الغناء. وكـان ذلك عند ذبح القـربان للآلهـة. دل على هذه العـلاقـة تلك المشابهة اللغوية بين الكلمتين، فهما مشتقتان من مادة (نصب)، والتى تعنى الرفع والاستعلاء (١٣). فكانوا ينيخون الناقة التى اختاروها للقربان، ويطوفون بها طوافاً هادئاً وقوراً ثلاث مرات، بقيادة رئيسهم، وهم يغنون ويرتلون، ثم يقوم رئيسهم بطعن الناقة فى أوداجها الطعنة الأولى، بينما يرتل المجتمعون آخر كلمات الأغنية (التسبيحة)، ثم تنهال الجماعة كلها على القربان بسيوفهم، ويقتطعون قطعاً من لحمها.(١٤)

ومما سبق يتبين أن الغناء والرقص كانا من شعائر الدين فى الجاهلية، أيا ما كـان الدين، أو كـانت مناسكه، حتى غناء الحرب والنواح والمناسبات الخاصة والعامة، كان فيها من الشعائر والمناسك الدينية ما يؤكد هذه العلاقة القوية، كما يتبين أن نساء العرب كن يشتركن فى هذا الغناء. الحرائر منهن والقيان... وأن القيان هن اللواتى كن يتخذن الغناء مصدراً للارتزاق.

بداية التغني بالألحان عامة:

لم يتوصل الباحثون-بعد- على بداية تغنى الإنسان بالألحان لأول مرة، والمتوقع أنه ترنم-قديماً- بما جاشت به نفسه، ودندن بما تأثر به حسه.. ويذكر أهل التواريخ والسير أن آدم (عليه السلام) حزن على ابنه هابيل حزناً شديداً، وأنه قال فى ذلك شعراً، أو قال كلاماً يتحزن به بلغته، فعبر عنه بعضهم بهذا الشعر وهو قوله:(١٥)

تغيرت البلاد ومن عليها * فوجه الأرض مغبر قبيح
تغير كل ذى لون وطعم * وقل بشاشة الوجه المليح

فأجيب آدم

أبا هابيل قد قتلا جميعا * وصار الحى كالميت الذبيح
وجاء بنشرة قد كان منها * على خوف فجاء بها يصيح

ويقال إن أول من صنع العود هو: لامك بن قاين بن آدم (عليه السلام)، وبكى به على ولده، وقيل إن صانعه هو: بطليموس صاحب

الموسيقى[١٦]. كما تدل نصوص التاريخ على أن الأدب نشأ أول ما نشأ فى أحضان الغناء، ففى اليونان كان المغنون المتجولون يغنون بقصائد الإلياذة والأوذيسة[أ] فيهرع إليهم الناس من كل حدب وصوب، ويستمعون إلى هذه الأغانى مأخوذين مسحورين، كما تذكر النصوص -أيضا- أن المجتمعات البشرية الأقل تحضراً من اليونان والبعيدة عن المدنية والتحضر، والتى هى أقرب إلى الهمجية والتأخر والجهل، مثل القبائل الضالة فى بطون الغابات وأواسط القارات، لها أغانيها الخاصة وموسيقاها التى تطرب لها، وتتهالك عليها.[١٧]

ويتبين مما سبق أن الغناء والطرب لصيقان بالنفس البشرية وأنهما وجدا منذ وجد الإنسان، ولو أنهما كانا من الفنون المستحدثة لكان من المتصور أن تحيا النفوس البشرية بدونهما، وتستغنى عنهما، ولكن الحقيقة والواقع يدلان على خلاف ذلك، وأنهما من أقدم معارف الإنسان فى الوجود.

كما يتكون جزء كبير من الأدب الفرعونى من نصوص الأناشيد والترانيم وأغانى الحب والعمل والحرب والحصاد وأغانى الرعاة وغناء النائحات فى الجنائز، وكلها أعمال فنية مليئة بالشاعرية تبين ما كان عليه هذا الشعب من سمو بالمشاعر وتقديس للآباء واحترام للمرأة.

وكان الغناء عندهم فن أساسى فى المعابد بوجه عام، وفى قصور الملوك والأمراء وعلية القوم على الخصوص، فما من معبد إلا وبه فرقة من الموسيقيين، وأخرى من المنشدين والمنشدات، من الكهنة والكاهنات.[١٨]

الغناء عند العرب في الجاهلية ومواطنه:

بداية التغني بالألحان العربية:

يرى المسعودى: أن أول من غنى من العرب من النساء هما: «الجرادتان» وكانتا قنيتين لمعاوية بن بكر العملقى على عهد عاد[١٩] فكان غناؤهما باكورة غناء القيان -لا الحرائر العربيات- ثم ذاع الغناء بين القيان بعد ذلك واشتهرن به، وكان اسم إحداهما «يعاد» واسم الأخرى «يماد».

(أ) من القصائد الدينية والأدبية المشهورة فى الأدب اليونانى.

وقيل إنهما كانتا فتاتين حبشيتين لعبد الله بن جدعان من سلالة عاد، سمى إحداهما «وردة» والثانية «جرادة»

وكان أول غناء لهما ما روى من أن عاداً لما كذبوا هوداً (عليه السلام) توالت عليهم ثلاث سنوات لم يروا فيها مطراً، فبعثوا إلى مكة وفداً من قومهم ليستسقوا لهم، ورأسوا عليهم: قيل بن عنق وآخرون. وكان أهل مكة إذ ذاك العماليق، وهم بنى عمليق بن لاوذ بن سام، وكان سيدهم بمكة معاوية بن بكر. فلما قدموا عليه أكرمهم، لأنهم كانوا أخواله وأصهاره، فأقاموا عنده شهراً، يكرمهم ويحسن ضيافتهم والجرادتان تغنيانهم، فنسوا بذلك قومهم شهراً، فقال معاوية: هلك أخوالى، ولو قلت لهؤلاء شيئاً ظنوا بى بخلاً، فقال شعراً وألقاه إلى الجرادتين، فأنشدتاه، وهو:

ألا يا قـيل ويحل قم فـهـينم ... لعل الله يبـعـثـهـا غـمـامـا
فـيـسـقى أرض عـاد إن عـادا ... قـد أمـسـوا لا يبـينون الكلامـا
من العطش الشـديد فليس ترجـو ... لهـا الشـيخ الكبـيـر ولا الغـلامـا
وقـد كـانت نسـاؤهم بخـيـر ... فـقـد أمـسـت نسـاؤهم أيامى
وإن الوحش يأتيـهـم جـهـاراً ... ولا يخـشى لعـادى سـهـامـا
وأنتم ها هنا فـيـمـا اشتـهـيتم ... نهـاركم وليلكم التـمـامـا
فـقـبح وفـدكم من وفـد قـوم ... ولا لقـوا التـحـيـة والسـلامـا

فلما غنتهم الجرادتان بهذا الشعر قام بعضهم إلى بعض، وقالوا: يا قوم إنما بعثكم قومكم يتغوثون بكم، فقاموا ليستسقون، وكان ما كان.(٢٠)

وهكذا يفهم مما تقدم أن الجرادتين كانتا أول من غنى فى الجاهلية من النساء، وأنهما كانتا أول من جعل الغناء فناً مرتزقاً، لأن الارتزاق بالغناء لم يكن فى حرائر نساء العرب، وإنما كان صناعة موقوفة على القيان اللواتى كن يجتلبن من أطراف البلاد كالحبشة وفارس والروم.. وضرب بهما المثل، فيقال

لمن كان في نعمة ودعة «تركته تغنيه الجرادتان»[٢١].

أما بالنسبة لحرائر النساء من العرب فقد كن يغنين الصلاة لأصنامهن ويخرجن خلف الرجال في الحرب، يحمسنهم ويشجعنهم على خوض غمار المعارك، حيث كان العرب يخصون النساء بمقام عظيم في الاحتفالات، فكن يغنين وهن يرقصن حول الصنم، وإذا خرجن للحرب غنين الأغاني الحماسية وهن يطفن بآلهتهم التي أخرجوها معهم على ظهور الجمال، لتنصرهم على أعدائهم.

وكانوا إذا أرادوا الخروج للحرب صلوا لآلهتهم، وهم شاكوا السلاح، وغنوا وهم يرقصون، فتحول غناؤهم الديني هذا إلى غناء حربي. ففي يوم معركة «تحلاق اللمم» المشهورة.إنتصر البكريون على التغلبيين، بعد أن دخل «الفندالزماني» البطل المشهور الحرب، وإلى جانبه إبنتاه على هيئة شياطنتين من شياطين الإنس، حتى إذا احتدمت المعركة وتردد النصر. تقدمت إحداهما وخلعت ثيابها ورمتها وسط المعركة، واقتدت بها أختها في نفس العمل، ومشتا بين الصفوف عاريتين تنشدان:[٢٢]

وغـــي وغـــي وغـــي حـــــر الحـــــرار والتـظي

ومـــلـــئـــت مـــنـــه الـــربـــي المحـلـقـــــون في الـضحى

وهكذا يتبين كيف تأثر الجنود بفعل الغناء وتصرف الفتاتين، فازداد حماسهم وقويت همتهم وأقبلوا على قتال العدو مستبسلين، ينتصرون ويدافعون عن أعراضهم.

وكان أول من غني من الرجال -على الراجح- هو مضر بن نزار، فقد سقط من على بعير له، فانكسرت يده، فجعل يقول: يا يداه يا يداه. وكان من أحسن الناس صوتاً، فطربت الإبل لنغمة ذلك الصوت، وجدت في سيرها. فوضعوا من ذلك شعر الرجز وجعلوه لحداء الإبل، فيقول الحادي:[٢٣]

يـــا هـــاد يـــا يـــا هـــاديـــا يـــا يـــداه يـــا يـــداه.

ويتبين مما سبق أن الحداء في العرب كان قبل الغناء وأنه كان مقدمة له، وأنه كان أول السماع والترجيع عند العرب، ثم اشتق منه الغناء. وتؤكد النصوص المتعددة أن الغناء ذاع وانتشر في كل مكان من الجزيرة العربية، فلم تكن أمة من الأمم -بعد فارس والروم- أولع بالملاهي والطرب من العرب.(٢٤)

ويسعد العربي وتشتد فرحته بمنظر الماء الجاري، أو المتدفق، أو المطر، إنه يتحول أمام هذا المشهد إلى طفل كبير، يلعب ويضحك ويطرب ويسعد، وتجيش نفسه بمختلف الأحاسيس ويفهق بالشدو والتغريد.(٢٥)

وتختلف مكانة المرأة في المجتمع الجاهلي تبعاً لحريتها ورقها، فقد كان من بين الإماء عاهرات يتخذن كأخدان، وفتيات يقمن في حوانيت الخمر على تقديم الشراب والضرب على آلات الطرب. وكان بعض نساء قريش يشاركن هؤلاء القيان في الغناء في بعض الأحيان - مع فارق المناسبة- إذ كان العرب يخصون النساء (الحرائر) بالمقام الأفضل في الاحتفالات. فكن يغنين الصلاة لأصنامهن، ولم يكن الغناء فناً مرتزقاً عندهن.(٢٦)

وهكذا يتضح أن الغناء والموسيقى لم يكونا شيئين مستحدثين عند العرب قبل ظهور الإسلام، فقد كان لتردد أشرافهم على بلاد كسرى وقيصر أثر بعيد في حياتهم الإجتماعية، فنعموا بسماع الموسيقى والغناء وكان لطبيعة بلادهم أثر واضح في تقدم فن الغناء، فقد كان حداة الإبل يغنون الرجز ليخففوا عن أنفسهم مشقة الطريق ووعورة السبيل.(٢٧)

مواطن الغناء في العصر الجاهلي:

كان الغناء منتشراً في الجاهلية في أمهات القرى من بلاد العرب، وهي الحيرة ومكة والمدينة والطائف وخيبر ووادي القرى ودومة الجندل واليمامة. وهي مواطن الغناء المهمة في العصر الجاهلي. ففي الحيرة كان القيان يتبرجن ويتزين ويتحلين، ويغنين ويرقصن بالدفوف في مجالس الشراب التي يحضرها الشباب والشيوخ على حد سواء، وفي ذلك يقول عمر بن الإطنابة أحد ملوك الحيرة:(٢٨)

وعللانى وعللا صـــاحـــبـــيـــا   واسـقـيـانى من المروق ريا
إن فـينا القـيـان يعـزفن بالدف   لفـتـيانيا وعـيشـاً رضـيـا
يتـبـارين فى النعـيم ويصـب   بن خـلال القـرون مـسكاً زكـيـا

قيم الغناء في العصر الجاهلي:

قل أن يوجد غناء أو ذكر له فى كتب الأدب والتاريخ، إلا وجد معه ذكر للندامى، أو الكأس أو نشوة الخمر، أو وصف الساقى، وكأنما كانت الخمر أمراً لابد منه لتحريك الشهوة وانطلاق سعار الجسد من قيود الوقار والتحفظ، فتتعاون مع الغناء على التمتع بأجساد هؤلاء القيان فى الحانات. وكان هؤلاء القيان يغنين ويعزفن ويرقصن ويسقين الخمر. وفى هذا يقول أحدهم:

فـلا تشـرب بلا طرب فـإنى   رأيت الخيل تشـرب بالصـفـير

وكانت الخمر تتآمر فى هذه المجالس مع الغناء على نفوس السامعين وعقولهم، فتهيج الحليم، وتستخف الوقور، وتنطلق النفوس على طبيعتها وحقيقتها. فإما أن تثيرها إلى مكارم الأخلاق ومحمود الخصال، وإما أن تلظى فيها شهوة الجسد ونداء الغريزة، وربما تمشت حميا الكأس والغناء فى السامع، واستبدت به فزينت له ما لا يليق.

فكان عبد يغوث –مثلاً– إذا استبد به الغناء والشرب يكرم ويجود، فينحر ناقته ويشق رداءه ويلقيه على القيان، ويقول:

وأنحـر للشـرب الكرام مطيـتى   وأصـدع بين القـينتين ردائيـا

وربما أهان أحدهم نفسه إهانة لا تتفق وكرامة العربى وإباءه، كما حدث لرجل من بنى نمر بن القاسط إسمه كعب، فقد حضر مجلس شراب وسماع تغنيه فيه إحدى القيان، فجعل ذلك الرجل يعرض للقينة، حتى إذا

إجترأ فى تودده وتغزله إجتراء لم تطقه لطمته لطمة أدمته.

ويصف حسان بن ثابت مجلساً من مجالس جبلة بن الأيهم فى الجاهلية، فيقول: كان إذا جلس للشرب فرش تحته الآس والياسمين وأصناف الرياحين، وضرب له العنبر والمسك فى صحاف الفضة والذهب وآتى بالمسك الصحيح فى صحاف الفضة، وأوقد له العود المندى إن كان شاتياً، وإن كان صائفاً بطن بالثلج، وأتى هو وأصحابه بكساء صيفية فى الصيف، وفى الشتاء الفراء الفنك وما أشبهه.(٢٩)

وكانت هناك بعض القيم السلبية التى سادت فى مجتمعهم وغنائهم ولكنها ربما كانت من ضرورات ذلك العصر. فإلى جانب الكرم والإباء والنجدة ونصرة المظلوم، كان هناك الكذب على أشده، فأعذب الشعر عندهم أكذبه، وكان هناك الظلم بعينه، والكبر الزائد عن الحد، والفخر بما فعله الإنسان وما لم يفعله، وهو ما عبر عنه القرآن فى سورة الشعراء، فى قول الحق تبارك وتعالى: ﴿**والشعراء يتبعهم الغاوون**..... الآيات (أ)

يقول عمرو بن كلثوم فى معلقته الشهيرة مبرزاً بعض هذه القيم.(٣٠)

ألا لا يجهلن أحد علينا … فنجهل فوق جهل الجاهلينا
ونشرب إن وردنا الماء صفوا … ويشرب غيرنا كدراً وطينا
إذا بلغ الفطام لنا رضيع … تخر له الجبابر ساجدينا

ومما تقدم يتبين أن الغناء كان ملازماً لشرب الخمر، كما يتبين كيف كانت الخمر تلعب بعقول الشاربين، فيأتون بأفعال غير محسوبة ما كانوا ليأتونها لو لم يشربوا. وإن دل هذا على شئ فإنما يدل على مدى ما وصل إليه الترف لدى طبقة السادة فى العصر الجاهلى.

كما يظهر كيف سادت لديهم وفى شعرهم الغنائى بعض القيم السلبية غير المعقولة وغير المقبولة، مثل الكذب والظلم والكبر ... فهم الذين يقولون:

(أ) آخر سورة الشعراء.

ومن لا يظلم الناس يظلم.... إلخ.

الشعر عمدة الغناء الجاهلي:

تغنى الجاهليون بالشعر، ولذلك قيل: أنشد فلان الشعر. والإنشاد: الغناء، ومنه النشيد... والأنشودة.

قال الشاعر:(٣١)

تغن بالشعر أما أنت قائله ... إن الغناء لهذا الفن مضمار

فالشعر والغناء كانا مرتبطين في العصر الجاهلي، وكانا يتخللان حياة العرب في سلمهم وحربهم. وكانت القبائل لا يهنئ بعضها بعضا إلا بنبوغ شاعر أو ولادة فارس، ولعل السبب في ذلك أن الشاعر كان ملاذ القبيلة وحامي ذمارها والمدافع عنها، وعنوان فكرها وثقافتها وحامل لواء فخرها، وكان للشعر صولة وجولة ومكانة في النفوس، وفي الحياة الجاهلية كلها، يرفع البيت من الشعر قدر قبيلة خاملة، ويضع قبيلة شريفة.(٣٢)

فالشعر في نهاية الأمر هو ما يخاطب الوجدان البشرى، ويستطيع أن يثيره ويحرك كوامنه، بفضل مضمونه الشعرى. وهناك فرق كبير بين المضمون الشعرى ومضمون النثر التقريرى القائم على مجرد تقرير حقائق أو وقائع أو قضايا منطقية أو علمية أو اجتماعية، وإذا عبر الشعر عن مثل هذه القضايا فلابد له من أن يلونها بألوان عاطفية، وأن يعمل على ربط هذا المضمون بالوجدان الإنسانى على نحو مباشر، أو رمزى لكى يهز هذا الوجدان، وبهذا يستحق أن يسمى شعرا.(٣٣)

مضامين الغناء في العصر الجاهلي:

عرف العرب -قديماً- بمحبتهم للغناء، وهناك نصوص كثيرة تدل على أنهم كانوا يغنون من المهد إلى اللحد، فقد اشتهروا بحدائهم للإبل فى مسيرهم وترحالهم وعرسهم وولادتهم وختانهم، كما اشتهروا بأغانيهم الحماسية فى الحروب وترقيصهم أطفالهم بالغناء، وعرف عنهم أنهم كانوا

يكون موتاهم بالنواح، وهو لون حزين من الغناء، وذلك مثلما ناحت الخنساء على أخيها صخر، وهند بنت عتبة على أبيها وأخيها وعمها، ممن قتلوا في بدر.(٣٤) ومن مضامين الغناء في ذلك العصر، ما يلي:

١ – حداء الإبل:

وهو أول الغناء وبداية ترجيع الألحان، والحادي يدرك لأول وهلة كيف تمد الإبل أعناقها وترفع رؤوسها وتنظم خطواتها، وتسرع في سيرها. فيقول:

سـيـرى على رسلك سـيـر الآمن   سيـرى رداحـا ذات جـأش سـاكن
إن انثنائي دون عــزمي شـــائن   وبلى بلائي واصــبـرى وعـــاين

٢ – بكاء الأطلال والحنين إليها:

كـان العـرب بدوا رحـلا يتنقلون وراء المراعي، ولذلك كـثـر حلهم وترحالهم، وتركوا ذكرياتهم في الأماكن التي ارتحلوا منها، وبذلك اشتهروا بالحنين إلى هذه الذكريات والآثار، فبكوها وحنوا إليها، فمن غنائهم:

يقول سلامة بن جندل:(٣٥)

يا دار أسـمـاء في العليـاء من أضم   بين الدكـاك من قـو فـمـغـضـوب
كـانت لنـــا مـرة دار فغيـــره   مـر الرياح بسـافي التـرب مـجلوب

وقول الآخر:

يا درار مـيـة بالعليـاء فـالسند   أقـوت وطال عليـهـا سـالف الأمـد
وقـفـت منهـا أصيـلانًا أسـائلهـا   عـيت جـوابا ومـا بالربع من أحـد.

٣ – الغناء الديني:

كان الجاهليون يستخدمون الغناء في عبادتهم، وأداء مناسكهم، وإلى

ذلك يشير القرآن الكريم، فى قوله تعالى: **﴿وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية﴾**[أ]. والمكاء هو الصفير، والتصدية هى التصفيق. فقد كانوا يعكفون على الكعبة والأصنام التى حولها، يطوفون بها عرايا، ويرقصون حولها ويغنون لها ويهللون ويلعبون، ثم ينحرون الذبائح ويقدمونها قرابين للآلهة، كما يشير إلى ذلك القرآن الكريم، ونصوص الشعر.

يقول ربيع بن ضبع الفزارى:

فإننى والذى نغم الأنام له حول الأقيصر تسبيح وتهليل

والأقصير: صنم فى مشارف الشام.

ويصف امرؤ القيس جمال الفتيات العذارى فى رقصهن وهن يطغن حول الصنم ويغنين له، فيقول:[٣٦]

فعن لنا سرب كأن نعاجه عذارى دوار فى ملاء مذيل

٤ – الغناء الحماسى والحربى:

كانت النساء العربيات يخرجن إلى المعارك خلف الرجال يشرن عاطفتهم الدينية والقبلية ليستبسلوا فى الدفاع عن دينهم وأعراضهم وشرف قبيلتهم ففى موقعة «ذى قار» المشهورة خرجت النساء يتغنين الغناء الحماسى الذى يدفع الإنسان إلى الموت، أو إلى قتل من هو عزيز عليه، لئلا يقع تحت وطأة احتقار النساء له، ومن هذا ما تغنت به هند بنت حكم بن عمرو العبدى، وهى تستحث قومها فتقول:

فإن لم تنالوا نيلكم بسيوفكم فكونوا نساءً فى الملاء المخلق

وتغنت البسوس بنت منقذ التميمية خالة جساس بن مرة حينما أصاب كليب ناقة جارها الجرمى، بشعر كان السبب فى نشوب الحرب المشهورة

(أ) سورة الأنفال. آية/ ٣٥.

التى سميت باسمها (حرب البسوس) والتى وقعت بين قبيلتى بكر وتغلب، وكان مما قالته:

لعمرك لو أصبحت فى دار منقذ ... لما ضيم سعد وهو جار لأبياتى
ولكننى أصبحت فى دار غربة ... متى يعد فيها الذيب يعد على شاتى
فيا سعد لا تغرر بنفسك وارتحل ... فإنك من قوم على الجار أموات
ودونك إدوارى إليك فإننى ... محاذرة أن يفتكوا ببنياتى

فلما سمع جساس غناء خالته بهذه الأبيات، خرج مندفعاً، فقتل صهره كليب، وذلك لوقوعه تحت تأثير الغناء والألحان الحماسية.(٣٧)

وبرع من حرائر العرب فى الغناء: هند بنت عفرز إحدى ملكات الحيرة، وكانت تتلقى الفتيان فيفضون إليها بأشعارهم، وتوقعها وتلقيها إليهم بصوت يهزهم، وكثيراً ما كانوا يقصدون إليها لتغنيهم بما يثير حماسهم فيقدمون على أمر أرادوه، وهم تحت تأثير الغناء والألحان.

ومن هذا القبيل ما روى أن خالد بن جعفر بن كلاب العامرى لما عير الحارث بن ظالم بن مرة الذبيانى فى مجلس الأسود بن المنذر بقتله زهير بن خزيمة ملك عبس وفتكه بعشيرة الحارث فى وادى حراض قرب مكة، خرج الحارث يهدر غضباً وقد عزم على الفتك بخالد غير أنه كان يخشى الأسود، فانطلق إلى ماوية المغنية، وطلب منها أن تغنيه بأبيات يخاطب فى أولها الأسود، ويهدد فى سائرها خالدا، فغنته بها، فخرج من عندها ينتفض كالمحموم بفعل الصوت ونفاذ الإيقاع فى نفسه، حتى عثر بخالد فقتله غير آبه بجوار الأسود له. ومن هذه الأبيات:(٣٨)

تعلم أبيت اللعن أنى فاتك ... من اليوم أو من بعده بابن جعفر
أخالد قد نبهتنى غير نائم ... فلا تأمنن فتكى يد الدهر واحذر
أعيرتنى أن نلت منا فوارس ... غداة حراض مثل جنات عبقر
أصابهم الدهر الختور بخترة ... ومن لا يق الله الحوادث يعثر

٥- الفخر:

افتخر العرب -قديماً- بقوتهم وشجاعتهم في الحروب ومآثرهم وإكرامهم للضيف وحمايتهم لمن احتمى فيهم، ونجدتهم لمن استغاث بهم، وأنهم قد بلغوا في ذلك قدراً عالياً توارثوه كابراً عن كابر. وفي ذلك يقول النابغة الجعدي:

بلغنا السما في جدنا وجدودنا   وإنا لنرجوا فوق ذلك مظهرا.

٦- النواح والندب:

وهما ضربان من الغناء الحزين، اشتركت فيه الحرائر والإماء في النواح والندب على قتلاهن، على حد سواء، فناحت الخنساء بنت عمرو بن الشريد على أخيها صخر، وليلى بنت طريف على أخيها الوليد، وليلى الأخيلية على توبة بن الحمير. وناحت قارعة بنت شداد على أخيها مسعود، وناحت أم بسطام بن قيس الشيباني على بسطام. كما ناحت نساء قريش على قتلى بدر من المشركين.

وكان هناك نوادب ونوائح يستأجرن لينحن في المآتم، وكانت المرأة في الجاهلية إذا مات زوجها، حلقت رأسها، وخمشت وجهها، وحمرت قطنة من دم نفسها ووضعتها على وجهها لتعلم عن مدى حزنها على زوجها.(٣٩)

وقد ناحت أم تأبط شرا فقالت:(٤٠)

طاف يبغي نجوة   من هلاك فهلك
ليت شعري ضلة   أي شيء قتلك
أمريض لم تعد   أم عدو ختلك
والمنايا رصد   للفتى حيث سلك
أي شيء حسن   لفتى لم يك لك
كل شيء قاتل   حين تلقى أجلك

٧-المدح:

هو الثناء على إنسان بذكر أفضاله وتعداد خلاله الكريمة، وقد مدح الشعراء الرؤساء والملوك وتغنوا وبالغوا في ذلك، وخاصة بعد أن عرفوا طريق العطايا والمنح التى كان يسبغها عليهم الملوك، حتى صار المدح مصدراً لارتزاق الشعراء، فمن غنائهم في المديح قول النابغة الذبياني يمدح:(٤١)

ألم تر أن الله أعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتذبذب
بأنك شمس والملوك كواكب إذا طلعت لم يبد منهن كوكب

وقول زهير بن أبى سلمى:

سعى ساعياً غيظ بن مرة بعدما تبدل ما بين العشيرة بالدم
فأقسمت بالبيت الذى طاف حو له رجال بنوه قريش وجرهم
يمينا لنعم السيدان وجدتما على كل حال من سحيل ومبرم
تداركتما عبساً وذبيان بعدما تفانوا ودقوا بينهم عطر منشم

وقول الآخر:(٤٢)

هو البحر من أى النواحى أتيته فلجته المعروف والبحر ساحله
تعود بسط الكف حتى لو أنه ثناها بقبض لم تطعه أنامله
ولو لم يكن في كفه غير روحه لجاد بها فليتق الله سائله

٨-الغزل:

الغزل والنسيب والتشبيب: مصطلحات أدبية وفنية غنائية تدل على معنى واحد، هو: التفنن فى وصف حب النساء وجمالهن وما يثيره فى النفس من هيام وصبوة، وحب ووصل وهجران، ومنه تغنى أعشى قيس فى تغزله بحبيبته بريرة:

ودع بريرة إن الركب مـــــرتحل وهل تطيق وداعاً أيهـــا الرجـــل
غراء فرعاء مصقول عوارضها تمشى الهوينى كما يمشى الوجى الوحل
كأن مشيتها من بيت جارتها مر السحاب لا ريث ولا عجل

ويقول امرؤ القيس:

أفاطم مهلاً بعض هذا التدلل وإن كنت قد أزمعت صرمى فأجملى
أغرك منى أن حبك قاتلى وأنك مهما تأمرى القلب يفعل
وما ذرفت عيناك إلا لتضربى بسهميك فى أعشار قلب مقتل

وقول الآخر:

تأمله طرفى فألم خده فصار مكان الوهم من نظرى أثر
وصافحه كفى فألم كفه ومن صفح كفى فى أنامله عقر
ومر بفكرى خاطر فجرحته ولم أر خلقاً قط يجرحه الفكر

وبالنظر فى الأبيات السابقة يتبين مدى الرقى فى لغة الغناء، بالإضافة إلى الصور الجمالية التى يرسمها الشاعر، ويرتقى فيها بذوق ووجدان المستمع وكلامه.

٩-الوصف:

وهو من فنون الشعرالغنائى التى لا ينهض بها إلا نافذ البصيرة صافى الذهن، دقيق الاحساس، وقد برز فيه العرب، وكان لشعرائهم حظ وافر ونصيب كبير منه، وصفوا كل ما قعت عليه أبصارهم من أرض وسماء، وشجر وجبال، وحيوان ورمال، ورياح وأمطار ...... إلخ

فيتغنى امرؤ القيس بفرسه فيقول:(٤٣)

وقد اغتدى والطير فى وكناتها بمنجرد قيد الأوابد هيكل
مكر مفر مقبل مدبر معا كجلمود صخر حطه السيل من عل
يزل الغلام الخف عن صهواته ويلوى بأثواب العنيف المثقل

١٠ - الشكوى والعتاب:

وهو من مضامين الشعر الغنائي التي برع فيها العرب، من صد المحبوب وهجرانه، أو الشكوى من الآخرين، وكذلك العتاب من المحبوب أو عليه.(٤٤)

فمن الشكوى قول البهاء زهير:

أين من يرحمني أشكو له ... إنما أشكو إلى من يرحم
أنا من قلبي ومنها آيس ... لم يكن من مقلتيها يسلم
أيها السائل عن وجدى بها ... إنه أعظم مما تزعم

ومن العتاب قول أمامة محبوبة ابن الدمينة تعتب عليه:

وأنت الذى أخلفتني ما وعدتني ... وأشمت بى من كان فيك يلوم
وأبرزتني للناس ثم تركتني ... لهم غرضاً أرمى وأنت سليم
ولو أن قولاً يكلم الجسم قد بدا ... بجسمى من قول الوشاة كلوم

١١ - الاعتذار:

وهو قليل عند شعراء الجاهلية، نظراً لما كانوا يتمتعون به من كبرياء وعنف. ومن المشهورين بهذا اللون من الفن الغنائي النابغة الذبياني وكعب بن زهير.

ويعتبر اعتذار النابغة الذبياني إلى النعمان بن المنذر ملك الحيرة من عيون الشعر الجاهلي. ومنه قوله:(٤٥)

أتاني أبيت اللعن أنك لمتني ... وتلك التي أهتم منها وأنصب
فبت كأن العائدات فرش لي ... هراسا به يعلى فراشي ويقشب
حلفت فلم أترك لنفسك ريبة ... وليس وراء الله للمرء مطلب
لئن كنت قد أبلغت عنى خيانة ... لمبلغك الواشي أغش وأكذب
ولكنني كنت امرأ لي جانب ... من الأرض فيه مستراد ومذهب

ملوك وإخوان إذا ما مدحتهم أحكم فى أموالهم وأقرب
كفعلك فى قوم أراك اصطفيتهم فلم ترهم فى شكر ذلك أذنبوا
فلا تتركنى بالوعيد كأننى إلى الناس مطلى به القار أجرب
فإن أك مظلوماً فعبد ظلمته إلى الناس مطلى به القار أجرب
ولست بمستبق أخا لا تلمنه على شعث أى الرجال المهذب ؟

ومنه قوله:

فلا لعمر الذى مسحت كعبته وما هريق على الأنصاب من جسد
ما قلت من شئ مما أتيت به إذن فلا رفعت سوطى إلى يدى
إذن فعاقبنى ربى معاقبة قرت بها عين من يأتيك بالفند
نبئت أن أبا قابوس أوعدنى ولا قرار على زأر من الأسد
مهلا فداء لك الأقوام كلهموا وما أتمر من مال ومن ولد

١٢ -المناسبات العامة والخاصة:

كان العرب يحتفون بمناسباتهم العامة كالانتصار وميلاد شعرائهم، وفوزهم فى التحكيم الذى كانت تجريه العرب، وتنصيب شيوخ قبائلهم، كما كانوا يحتفون بمناسباتهم الخاصة، فيذبحون الذبائح، ويدعون لها الناس، وتغنيهم القيان، ومن هذه المناسبات العرس والولادة والختان..... إلخ[٤٦]

المبحث الثالث
الغناء في صدر الإسلام

أولا: في عهد الرسول (صلي الله عليه وسلم).

كان ظهور الدين الحنيف العامل الأكبر فى إيقاظ القبائل العربية وبث روح المدنية فيها، وجعلها تدرك معنى الجمال وسر الحياة. وهذا يدل على رقى

العقول وسعة آفاقها، ومن ذلك العهد بدأ المسلمون العرب قبل غيرهم يهجرون عاداتهم القديمة، فنبذوا وازدروا كل ما لم يكن مطابقاً لأحكام القرآن الكريم وتعاليمه الحقة، ولم يبق لديهم إلا تلاوة ذلك الكتاب المنزل، والانعكاف عليه فجودوا به وتغنوا بقراءته.(٤٧)

ولم يغفل العرب المسلمون أثر الصوت الجميل في تلاوة القرآن وفي أذان الصلاة، فقد أثر عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) أنه قال: «ما أذن الله لشئ إذنه لحسن الصوت بالقرآن»(٤٨) وقال: «زينوا القرآن بأصواتكم»(٤٩)، وقال: «لله أشد أذنا للرجل الحسن الصوت بالقرآن من صاحب القينة لقينته»(٥٠)، وقال: «ما بعث الله نبيا إلا حسن الصوت»(٥١). بل إنه (صلى الله عليه وسلم) قد حث على التغنى بالقرآن، فقال: «ليس منا من لم يتغن بالقرآن»(٥٢) وأمر بلالا أن يؤذن للصلاة لأنه كان ندى الصوت، واستمع إلى أبى موسى الأشعرى وهو يتلو القرآن فأعجب به وقال: «لقد أوتى مزماراً من مزامير داود»(٥٣) ولم يكره النبى (صلى الله عليه وسلم) أن يؤدى أبو موسى القرآن بتطريب فى صوته، أو فى الأذان، بل كان يدعو إليه، ولكن فى صورة بسيطة حتى لا يخرج إلى التلحين الموسيقى الذى نعرفه وما يقترن به من معازف. فإن النبى (صلى الله عليه وسلم) كان يكره أن يتصل القرآن بمظهر من مظاهر الوثنية، ومن هنا فصلوا بين الترنم بالشعر فسموه غناء، والترنم بالقرآن فسموه تغبيراً.(٥٤)

وقد روى عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) أخبار وأحاديث تدل على عنايته بهذا الموضوع، فمنها ما روى عن عائشة -رضى الله عنها- قالت: كانت عندنا جارية يتيمة من الأنصار، فزوجناها رجلاً من الأنصار فكنت فيمن أهداها إلى زوجها، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): يا عائشة إن الأنصار فيهم غزل. فما قلت؟. قالت: دعونا بالبركة، قال: أفلا قلتم(٥٥)

أتيناكم أتيناكم   فحيونا نحييكم

الأبيات

ومنها ما روته الربيع بنت معوذ بن عفراء: قالت: جاء النبى (صلى الله عليه وسلم) يدخل حين بنى عليّ، فجلس على فراشى كمجلسك منى،

فجعلت جويريات لنا يضربن بالدف ويندبن من قتل من آبائى يوم بدر، إذ قالت إحداهن: وفينا بنيّ يعلم ما فى غد، فقال: دعى هذه وقولى بالذى كنت تقولين». وزاد فى رواية حما بن سلمة «لايعلم ما فى إلا الله».

وأخرج الطبرانى فى «الأوسط» باسناد حسن من حديث عائشة «أن النبى (صلى الله عليه وسلم) مر بنساء من الأنصار فى عرس لهن وهن يغنين:

وأهدى لها كبشا تنحنح غب المربد

وزوجك فى البادى وتعلم ما فى غد

فقال: لا يعلم ما فى غد إلا الله».

ومما سبق يتبين إباحة الغناء فى العرس والضرب عليه بالدف. ويجوز أن يحضره الإمام ما لم يخرج عن حد المباح. كما يتبين ضرورة مراقبة النصوص بحيث لا تصطدم بعقيدة ولا بشريعة.

وإن دل هذا على شئ فإنما يدل على اهتمام الرسول (صلى الله عليه وسلم) بالذوق العام، أو الرأى العام للجمهور، طالما لم يتعارض مع مقاصد الشريعة الإسلامية وأهدافها، كما يدل على اهتمامه بهذا الزفاف على هذا النحو الراقى الطاهر.

وخرج نساء المدينة وجواريها يستقبلن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وهن يضربن بالدفوف ويغنين، فيما يشبه الجوقات: (٥٦)

طلع الفجر علينا - الأبيات

ويقلن: (٥٧)

نحن جوار من بنى النجار يا جندا محمد من جار

الأبيات

وسمع الرسول (صلى الله عليه وسلم) الغناء فى بيته أيام العيد. (٥٨)

كما سمع من كعب بن زهير مدحه واعتذاره فى قصيدته (بانت سعاد) وقول أمية بن أبى الصلت: (٥٩)

الحمد لله ممسانا ومصبحنا   بالخير صبحنا ربى ومسانا

.... القصيدة

حتى قال (صلى الله عليه وسلم): «كاد أمية ليسلم»

وشارك (صلى الله عليه وسلم) الصحابة فى حفر الخندق. وردد معهم: (٦٠)

اللهم إن العيش عيش الآخرة   فارحم الأنصار والمهاجرة

وكان حداة الإبل من أمثال أنجشة وبلال يحدون للإبل وللنساء إلى جانب عملهم كمؤذنين للرسول (صلى الله عليه وسلم). (٦١) وكان للحمزة -رضى الله عنه- قينة أو قينتين تغنيانه، ومن غنائهما له: (٦٢)

ألا حمز للشرف النواء   وهن معقلات بالفناء

ضع السكين فى اللبات منها   وضرجهن حمزة بالدماء

.... الأبيات

وكان بعض الصحابة -رضى الله عنهم- يروون الشعر الغنائى فى المسجد الحرام، وينشدونه، ويروونه فى الطرقات والمنعطفات وفى شعاب مكة وضواحيها، و كان بعضهم إذا سمعه أخذ يرقص. (٦٣)

ومما سبق يتبين أن الغناء كظاهرة إجتماعية كان موجوداً على عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فى كثير من الأحوال. كما فى المناسبات الاجتماعية كالزواج وكالاحتفال بمقدمه (صلى الله عليه وسلم) وفى مدحه والاعتذار إليه. وفى التقوىّ به على بعض الأعمال الصعبة، كما حدث فى حفر الخندق، وفى السفر، وكذلك لمجرد الثقافة والاطلاع على ما عند الآخرين من ثقافات كما فى سماعه قصيدة أمية بن أبى الصلت -بعد وفاته بزمن- وأما أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فكانوا يروونه ويتناقلونه فى كل الأحوال، لدرجة أن بعضهم كان يرقص - أحيانا-، ولكنه كان- فى كل الأحوال -من النوع الطاهر والراقى والعفيف والهادف والملىء بالقيم والمبادئ، والدافع إلى مكارم الأخلاق ومحمود الخصال والأفعال.

ثانيا: الغناء في عهد الخلفاء الراشدين:

أ- عهد أبى بكر وعمر -رضى الله عنهما:

استمر الحال على ما كان عليه فى عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) فى عهد الشيخين (أبى بكر وعمر) إلا أن المدينة فى عهدهما، كانت مشغولة بحروب الردة أولا، ثم بالفتوحات الإسلامية ثانيا، لإعلاء كلمة الإسلام، وقد تم لها الغلب على الإمبراطورية الفارسية، وعلى كثير من أطراف الإمبراطورية الرومانية، ولذلك لم يسجل التاريخ والأدب كثيراً من النصوص الغنائية فى هذه الفترة، وخاصة الغناء الغزلى والماجن. (٦٤)

وكان عمر بن الخطاب -رضى الله عنه- فى هذا الشأن كسلفه إلى حد كبير، فلم يتسع الغناء فى عهده، كما لم يتسع فى عهد أبى بكر، لنفس الأسباب.

وتدل الروايات التاريخية على أن فلسفة الغناء السائدة فى ذلك الوقت، تشبه إلى حد كبير فلسفة الغناء الموجه بأسلوب العصر الحالى. (٦٧)

روى نائل مولى عثمان بن عفان أنه خرج فى ركب مع عمر وعثمان وابن عباس، وكان مع نائل رهط من الشبان فيهم رباح بن المغترف الذى كان يحدو ويجيد الحداء والغناء، فسألوه ذات ليلة أن يحدوا لهم، فأبى مستنكراً: مع عمر! (خوفاً من عمر) قالوا له احد فإن نهاك فانته، فحدا حتى إذا كان السحر. قال له عمر: كف فإن هذه ساعة ذكر. وفى الليلة الثانية سألوه أن ينصب لهم نصب العرب، فأبى وأعاد استنكاره بالأمس، قائلاً: مع عمر! قالوا له كما قالوا بالأمس. إنصب. فإن نهاك فانته. فنصب لهم نصب العرب، حتى إذا كانت ساعة السحر، قال له كف، فإن هذه ساعة ذكر، فلما كانت الليلة الثالثة سألوه أن يغنيهم غناء القيان (الحب والغزل)، فما أن رفع عقيرته بغنائهن حتى نهاه، وقال له كف. فإن هذا ينفر القلوب. (٦٥)

وخرج عمر يوماً - فإذا جوار يضربن بالدف ويغنين، ويقلن:

تـــغـــنـــين تـــغـــنـــين فـــلـــلـــهـــــــــــو خـــلـــقـــتـــن

فجعل عمر يضرب رؤسهن بالدرة، ويقول:

كـذبتن كـذبتن.. فـأخـزى الله شيطانا.. رمى هذا إليكن. وذلك لأن الإنسان خلق لغاية أخرى غير اللهو. وهى عبادة الله سبحانه وتعالى وتعمير الأرض بأمره. وهذا ما يسمى فى العصر الحديث بمراقبة النصوص.

وأنكر بعض المسلمين على عـهـد عـمـر بن الخطاب -رضى اله عنه- الغناء من إمام يؤمـهم للصلاة ويقـرئهـم كتاب الله. فـقـالوا له: إن لنا إماما يصلى بنا العصر ثم يغنى بأبيات، فقام معهم إلى منزله واستنشده تلك الأبيات فقال:

وفـــؤادى كـلـمـــا نبــهــتـــه ... عـــاد فى اللذات يبــغى تعـبى

لا أراه الـدهـر إلا لاهـيــــــا ... فى تماديه فـــــقـــــد برح بى

يا قـرين الســوء مـــا هذا الصبـــا ... فنى الدهر كــــــذا فى اللـعب

وشــبـــاب بان عنى ومـــضـى ... قـــبـل أن أدرك مـنـه أربـى

نفـسى لا كنت ا كــان الهــوى ... إتقـى الـلـه وخـــافى وارهبى

فجعل عمر هو الآخر يتغنى ويردد:

نفـسى لا كنت ولا كــان الهــوى ... إتقـى الـلـه وخـــافى وارهبى

وصار يبكى ويقول: من كان مغنياً فليغن هكذا. (٦٦)

وكان عمر بن الخطاب - نفسه- صاحب صوت جميل، فتغنى يوماً وهو راكب بحداء معروف من أراجيز العرب، فاجتمع الركب عليه يستمعون إليه، فلما انتهى من الحداء، قرأ القرآن فتفرق عنه الركب، فعاد للحداء، فاجتمعوا من جديد، ثم عاد للقرآن فانفضوا عنه، فصاح: يا بنى اللقطاء: إذا أخذت فى مزامير الشيطان اجتمعتم، وإذا أخذت فى كتاب الله تفرقتم. (٦٧)

وفى هذا العصر أقبلت أسلاب الفتوحات الإسلامية ومغانمها وأقبل معها كثير من الرقيق الأجنبى الذى أخذ يتعرب فيما بعده، واكتظت مكة والمدينة بالأموال والكنوز، ولم تظهر نتيجة ذلك إلا فى عـهـد عثمـان، حين هدأت الفتـوحـات وأخـذوا يستـجمـون منهـا، وفى هذه الأثناء بدأت الحيـاة

الاجتماعية تتحول -تدريجياً- إلى الترف وما يتبعه من لهو وملاه ومنه الغناء.

ب- الغناء في عهد عثمان -رضى الله عنه:

كان من نتيجة هذا الثراء والترف والقيان التى امتلأت بها كل من مكة والمدينة من الموالى والانصراف عن الجهاد فى سبيل الله، أن أقبلت الدنيا، وحدث التنافس فيها مما حذر منه الرسول (صلى الله عليه وسلم) فى قوله: «ما الفقر أخشى عليكم، ولكنى أخشى أن تبسط الدنيا عليكم كما بسطت على من كان قبلكم فتنافسوها، كما تنافسوها فتهلككم كما أهلكتهم»[٦٨]. وكان كثير من المجاهدين قد عادوا إلى ديارهم فى أرض الحجاز، بعد أن امتلأت عيونهم ونفوسهم من متاع الحياة الدنيا، الذى رأواه فى البلاد الأجنبية التى فتحوها، فبدأوا يبنون القصور، ويركبون الفاره، ويجلبون لقصورهم وبيوتهم المغنين من القيان، فكان كل شخص يأتى لنفسه بمغن أو مغنية، وأحيانا بجوقة من المغنين أو المغنيات.

ومن هنا فقد صار الغناء على رأس الملاهى التى يتلهى بها أهل الحجاز فى ذلك العصر، ففتنوا به فتنة عظيمة، ونماه لهم مواليهم الذين كانت تكتظ بهم بيوتهم، وسرعان ما استحدثت فى المدينة دور خاصة بالغناء يقصدها الناس لسماعه. فقد روى أن عبد الله بن عامر والى عثمان على البصرة إشترى إماء صناجات وأتى بهن إلى المدينة فكان لهن يوم فى الجمعة يلعبن فيه، وسمع الناس منهن، وأخذوا عنهن.[٦٩]

جـ- الغناء فى عهد على بن أبى طالب -رضى الله عنه وكرم الله وجهه:

توقفت الحركة الغنائية -قليلاً- فى عهد على-رضى الله عنه وكرم الله وجهه- نظراً لانشغال أهل المدينة بالحرب بين على ومعاوية، ولا يعنى هذا التوقف أنها وصلت إلى حد العدم، فهذا الإمام على -رضى الله عنه وكرم الله وجهه- ينشد شعراً غنائياً ذا إيقاع جميل يرد فيه على معاوية حينما كتب إليه يفخر بأنه أخو أم حبيبة بنت أبى سفيان زوج النبى (صلى الله عليه وسلم) وكاتب الوحى... فرد عليه الإمام على قائلاً:[٧٠]

مـحـمـد النبى أخى وصـهـرى وحـمـزة سيـد الشـهـداء عـمى
وجـعـفـر الذى يمسى ويضـحى يطيـر مع الملائكة ابن أمى
وبنت مـحـمـد سكنى وعـرسى فـأيكمـوا له سـهم كـسـهـمى؟
وسـبطا أحـمـد ولداى منهـا مـسوط لحـمـهـا بدمى ولحـمى
سـبقـتكمـوا إلى الإسـلام طرا صـغـيـراً مـا بلغت أوان حلمى

مضامين الغناء في ضوء الإسلام:

الغناء والشعر:

يعتبر الشعر بأوزانه وتفعيلاته من الأساليب الإعلامية الغنائية ذات التأثير القوى فى نفوس أفراد الجمهور، يقول عنه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) «إن من البيان لسحرا، وإن من الشعر لحكمة»(٧١) وقالت السيدة عائشة –رضى الله عنها– رووا أولادكم الشعر تعذب ألسنتهم، وقال فيه الأصمعى: إن قلت ألين من الحرير صدقت، وإن قلت أشد من الحديد صدقت. (٧٢)

قيم الغناء ومنهجه في الإسلام:

تغنى المسلمون بالشعر، كما تغنى به الجاهليون، لفظاً وتركيباً وصياغة واختلفوا معهم فى بعض القيم والمبادئ والمضامين الإسلامية التى رسمت منهجاً للغناء الإسلامى، يتصل بعضها بجانب العقيدة، أو الجانب الأخلاقى أو السلوكى أو القيمى... ومنهج الإسلام فى الغناء، واضح ومتكامل فهو لا يرضى للناس أن يعيشوا فى عوالم خيالية، مليئة بالانفعال والبعد عن أرض الواقع، وإنما يريد لهم أن يواجهوا حقائق الواقع ولا يهربوا منها إلى الخيال الموهوم. وبهذا يستغرق الإنسان طاقته فى تحقيق الأحلام الرفيعة، وتستقر روحه على منهج الإسلام، فتنظر إلى الدنيا وتتأثر بها من زاوية الإسلام وفى ضوء الإسلام، ثم تعبر عن هذا كله فناً غنائياً راقياً. (٧٣)

وقد أحدث الإسلام تحولاً كبيراً فى اهتمامات الشعراء من الناحية الموضوعية، فبدلاً من الانشغال بأنواع الشعر الماجن والفاحش والكاذب،

والخبط فى كل واد، وضع لهم من الضوابط ما يكفل لهم قولاً نافعاً ومفيداً للفرد والمجتمع على حد سواء(٧٤) وذلك فى إطار قوله تعالى: ﴿**والشعراء يتبعهم الغاوون . ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون . وأنهم يقولون ما لا يفعلون . إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون**﴾(أ)

وقد شاع عند الجاهليين فى مجال البيان بالشعر، قولهم «أعذب الشعر أكذبه». أما فى الإسلام، وفى المجال الإعلامى فينبغي أن يكون أعذب الشعر أصدقه- وكذلك سائر الكلام- وذلك لاتصاله بأخلاق الناس وقيمهم وعاداتهم وتقاليدهم وسلوكهم. وقد فطن بعض الجاهليين إلى هذه الحقيقة، فقال زهير بن أبى سلمى:

وإن أشعر بيت أنت قائله ... بيت يقال إذا أنشدته صدقا

وكذلك فإن أحسن القول ما صدقه الفعل. فقد قالت بنو تميم لسلامة ابن جندل: مجدنا بشعرك، قال: افعلوا حتى أقول.(٧٥)

وروى أبو هريرة عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، أنه قال على المنبر: أصدق كلمة -أو أشعر كلمة قالتها العرب. قول لبيد:(٧٦)

ألا كل شئ ما خلا الله باطل ... وكل نعيم لا محالة زائل

وهكذا فإن الشعر الجميل فى الإسلام ذاك الذى يتضمن الصدق والحكم والمعانى المستحسنة، فلقد سمع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) مائة بيت من شعر أمية بن أبى الصلت، وكان شعره كله حكمة، فقال (صلى الله عليه وسلم): كاد أمية بن أبى الصلت ليسلم.(٧٧) وقال (صلى الله عليه وسلم) «الشعر بمنزلة الكلام، حسنه كحسن الكلام وقبيحه كقبيح الكلام»(٧٨) وعنها أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كان يتمثل بأبيات أو بشئ من الشعر، فكان مما يتمثل به شعر عبد الله بن رواحة فى قوله:(٧٩)

(أ) سورة الشعراء. آيات/ ٢٢٤- إلى آخر السورة.

ستبدى لك الأيام ما كنت جاهلا ويأتيك بالأخبار من لم تزود

وكان أبو بكر -رضى الله عنه- يقول: هل الشعر إلا كلام لا يخالف سائر الكلام إلا فى القوافى، فحسنه حسن، وقبيحه قبيح. وعن عائشة أنها قالت: الشعر منه حسن ومنه قبيح خذ بالحسن ودع القبيح. (٨٠)

الغناء المرفوض إسلامياً.

١- **المدح والهجاء في غير محله**: وهو المدح أو الذم بلا ضابط أو مبرر واقعى.(٨١) وهو الشعر الذى لا يحل سماعه ولا إنشاده، وصاحبه يلام عليه، فهو الكلام الباطل الذى يجعل أجبن الناس أشجع من عنترة، وأشحهم أجود من حاتم-نفاقاً- والذى يبهت البرئ ويفسق التقى، ويفرط فى القول بما لم يفعله المرء رغبة فى تسلية النفس وتحسين القول.(٨٢) روى الإمام أحمد أن رجلاً مدح رجلاً عند النبى (صلى الله عليه وسلم) فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «ويلك قطعت عنق صاحبك -مراراً- إذا كان أحدكم مادحاً لا محالة فليقل: أحسب فلاناً والله حسيبه ولا أزكى على الله أحدا. أحسبه كذا وكذا إن كان يعلم ذلك» ومدح رجل عثمان بن عفان-رضى الله عنه- فجعل المقداد بن الأسود يحثو فى وجهه التراب ويقول: أمرنا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إذا لقينا المداحين أن نحثوا فى وجوههم التراب.(٨٣). قال تعالى: **﴿فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى﴾**(أ)

٢- **الفخر بما لم يفعله الإنسان ونسبته إليه**: قال تعالى: **﴿لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم﴾**(ب) ومن هذا ما أنشده الفرزدق(جـ)

فبتن بجانبى مصرعات وبت أفض أغلاق الختام

فقال له سليمان بن عبد الملك قد وجب عليك الحد بالاعتراف

(أ) سورة النجم. آية/ ٣٢

(ب) سورة آل عمران. آية/ ١٨٨ .

(جـ) شاعر أموى. (د) سورة الحديد. آية/ ٢٣ .

-والاعتراف سيد الأدلة-، فقال: يا أمير المؤمنين قد درأ الله عني الحد بقوله: ﴿**وأنهم يقولون ما لا يفعلون**﴾ فعفا عنه.[(٨٤)]

ولهذا يحارب الإسلام منهج الأهواء في الفن الغنائي غير المنضبط، فأما حين تستقر الروح على منهج الإسلام، وتنضج انفعالاتها الإسلامية شعراً غنائياً، وتعمل على تحقيق هذه المشاعر النبيلة في دنيا الواقع، ولا تكتفي بخلق عوالم وهمية تعيش فيها وتدع واقع الحياة كما هو مشوهاً متخلفاً قبيحاً، فهذا هو المراد.[(٨٥)]

٣- **النواح المذموم**: وهو حزن الإنسان على ما فاته من متاع الدنيا ونعيمها، وهو تأسف وتسخط على قضاء الله، وما لا يمكن تداركه. وهو مذموم، لأنه يعني عدم الرضا بقضاء الله تعالى، والاعتراض عليه. قال تعالى: ﴿**لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم**﴾[(د)]. ولذلك ورد النهي الصريح عن النواح. فقد روت أم عطية -رضي الله عنها- قالت: «أخذ علينا النبي (صلى الله عليه وسلم) في البيعة ألا ننوح»[(٨٦)]

٤- **الغزل المكشوف أو الفاضح**: وهو الذي يتغنى بوصف محاسن امرأة معينة وتوقيع ذلك الغناء عليها. وهو الذي يتناول بالتشبيب وصف القد والنهد والخصر ووصف العيون وفعلها والشعر الأسود، ومحاسن الشبابِ وتوريد الخدود؛ وذكر الوصل والصد والتجني والهجران والعتاب والاستعطاف والإشتياق والقلق والفراق، وما جرى هذا المجرى. فهو مما يفسد القلب أكثر من شرب الخمر بما لا نسبة بينهما.. فإذا كان شارب الخمر يسكر لمدة معلومة، فإن المكثر من سماع أغاني الحب والغرام تسكر روحه مدة أضعاف شارب الخمر.[(٨٧)]

والعلاقة بين الرجل والمرأة ليست في حاجة إلى كل ذلك. فكل منهما يحسن إلى الآخر وينجذب إليه، ويعبر عن ذلك بأسلوبه وبحكم الفطرة والعاطفة والطبيعة الجنسية فيه. وهذه آية من آيات الله. قال تعالى: ﴿**وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى**﴾[(أ)] إذ لو كانت المرأة بالمشرق والرجل بالمغرب لحنت إليه وحن إليها.

(أ) سورة النجم. آية/ ٤٥.

وعن ابن مسعود -رضى الله عنه- قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): لا تباشر المرأة المرأة فتصفها لزوجها كأنه ينظر إليها.»[88] أى تنقل محاسن جسمها، وهو دليل عند الإمام مالك فى سد الذرائع، فإن الحكمة فى النهى خشية أن يعجب الزوج بالوصف المذكور، فيفضى ذلك إلى تطليق الواصفة والافتتان بالموصوفة.

ونهى عنه عمر بن الخطاب -رضى الله عنه- وقال: إنه ينفر القلوب [89]

الغناء المقبول إسلامياً

١- التغني بحب الله سبحانه وتعالى ومناجاته.

وهو غناء لمن أحب الله وعشقه واشتاق إلى لقائه، فلا ينظر إلى شئ إلا رآه فيه سبحانه، ولا يقرع سمعه قارع إلا سمعه منه أو فيه. فالغناء والسماع فى حقه مهيج لشوقه وموكد لعشقه وحبه... وسبب ذلك سر الله تعالى فى مناسبة النغمات الموزونة للأرواح، وتسخير الأرواح لها، وتأثرها بها شوقاً وفرحاً وحزناً وانقباضاً وانبساطاً.

إن من عرف الله أحبه لا محالة، ومن تأكدت معرفته تأكدت محبته، والمحبة إذا تأكدت سميت عشقاً، فلا معنى للعشق إلا محبة مفرطة.

ولذلك قالت العرب: إن محمدا قد عشق ربه. لما رأوه يختلى للعبادة فى غار حراء.

وكل جمال محبوب عند مدرك ذلك الجمال. والله -تعالى- جميل يحب الجمال، وجماله جمال جلال وعظمة وعلو رتبة وحسن صفات وأخلاق، وإرادة خيرات لكافة الخلق، وإفاضتها عليهم على الدوام. فكيف لا يعقل عشق من لا ترى الخيرات إلا منه. بل إنه لا خير ولا جمال ولا محبوب فى العالم إلا وهو حسنة من حسناته وأثر من آثار كرمه وغرفة من بحر جوده. وكل حسن وجمال فى العالم أدرك بالعقول والأبصار والأسماع وسائر الحواس من مبتدأ العالم إلى منقرضه. ومن ذروة الثريا إلى منتهى الثرى فهو ذرة من خزائن قدرته ولمعة من أنوار حضرته، فكيف لا يعقل حب من هذا وصفه؟ بل كيف يعقل حب غيره -سبحانه وتعالى- وليس فى الوجود حقيقة وتحقيقاً إلا الله وأفعاله؟

وكل موجود سوى الله -تعالى- فهو تصنيف الله تعالى وفعله وبديع صنعه. ومقصور عليه، وهذا جمال لا يتصوره ثان في الوجود ولا في الإمكان. ولذلك كان لا يقبل الشركة أبداً، وأما عشق غيره فيتصور له نظير في الوجود، أو في الإمكان... ولذلك كان إطلاق لفظ العشق على غير الله مجازاً محضاً لا حقيقة. (٩٠)

روى أبو هريرة -رضى الله عنه- عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «أنه ذكر غلاماً كان في بني إسرائيل على جبل فقال لأمه: من خلق السماء؟ قالت: الله عزوجل. قال: فمن خلق الأرض؟ قالت: الله عزوجل، قال: فمن خلق الجبال؟ قالت: الله عزوجل. قال فمن خلق الغيم؟ قالت: الله عزوجل، قال: إني لأسمع لله شأناً. ثم رمى بنفسه من الجبل فتقطع.

فسمع الغلام ما دل على جلال الله تعالى وتمام قدرته فطرب لذلك، ورمى بنفسه من شدة الوجد.

قال الغزالي: وما أنزلت الكتب إلا ليطربوا بذكر الله تعالى...

وقال بعضهم رأيت مكتوباً في الإنجيل: غنينا لكم فلم تطربوا وزمرنا لكم فلم ترقصوا. أي شوقناكم بذكر الله تعالى فلم تشتاقوا. (٩١)

والغناء في ذكر الله ومحبته ومدح رسوله (صلى الله عليه وسلم) كثير جداً في القديم والحديث. وبعضها لحن على الآلات الموسيقية الحديثة، وغناها المغنون. فكانت ذات إيقاع جميل ولها وقعها في النفوس. ومنه ما قاله أبو نواس وغناه الإعلام العربي حديثا. (٩٢)

إلهنا ما أعدلك ... مليك كل من ملك
لبيك قد لبيت لك ... لبيك إن الحمد لك ...إلخ

٢ - التغني بحب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ومدحه.

إن التغني بمحبة الرسول (صلى الله عليه وسلم) من الإيمان، ومن مكونات العقيدة الصحيحة. يقول (صلى الله عليه وسلم) «لا يؤمن أحدكم

حتى أكون أحب إليه من أهله وماله، وفي رواية ومن نفسه وقال البخارى: ومن والده وولده والناس أجمعين»(٩٣)

وقال العباس -رضى الله عنه- يا رسول الله إنى أريد أن امتدحك، فقال (صلى الله عليه وسلم): «قل لا يفضض الله فاك» فقال العباس»(٩٤)

من قبلها طبت فى الظلال وفى مستودع حيث يخصف الورق

الأبيات

ومنه مدح كعب بن زهير واعتذاره للرسول (صلى الله عليه وسلم) فى قصيدته: بانت سعاد.

ومنه ما قاله عبد الله بن عمر -رضى الله عنه- عندما سمع رجلاً ينشد بيت الخطيئة:

متى تأته تعشو إلى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد

فقال: إن هذا المدح لا يستحقه إلا رسول الله (صلى الله عليه وسلم(٩٥)

ومدائح الرسول (صلى الله عليه وسلم) فى القديم والحديث مشهورة منذ عهد حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة، وكعب بن زهير فى مدائحهم، ومروراً بكافة العصور الإسلامية، بعد ذلك... ونصوص الشعراء فى مدح الرسول (صلى الله عليه وسلم) ما تم تلحينه وغناؤه منها وما لم يتم أكثر من أن تحصى.

٣-الغناء فى المناسبات الدينية.

وهو يتناول المناسبات والمواسم الدينية الإسلامية، مثل مولد الرسول (صلى الله عليه وسلم) والهجرة والحج وشهر رمضان والأعياد، وذلك بذكر الله جل شأنه والثناء عليه، ومدح الرسول (صلى الله عليه وسلم) ووصف الكعبة والمناسك. وكل ما يهيج الشوق إلى الله ومحبته ومحبة رسوله (صلى الله عليه وسلم).

٤- الغناء الوطني والحماسي والدعائي.

والغرض منه تشجيع النفس والأنصار وتحريك الهمة والنشاط، والشجاعة والنجدة، وتحريك الغيظ والغضب واستحقار النفس والمال فى سبيل الدين أو الوطن الحبيب.

ومنه قول المتنبى: (٩٦)

فإن لم تمت تحت السيوف مكرما تمت وتقاس الذل غير مكرم

وقوله:

يرى الجبناء أن الجبن حزم وتلك خديعة الطبع اللئيم

وقول الآخر: (٩٧)

قل للجبان وإن تأخر سرجه هل أنت من شرك المنية ناج

والغناء الوطنى والحماسى كثير جداً فى القديم والحديث منذ عهد حسان بن ثابت وزيد بن حارثة وعبد الله بن رواحة وجعفر بن أبى طالب وحمزة بن عبد المطلب وعامر بن الأكوع، وإلى يومنا هذا أكثر من أن يحصى.

٥- الغناء لترقيق النفوس البشرية.

ومنه النواح المحمود لترقيق النفس البشرية، بتهييج حزن الإنسان على تقصيره في أمر دينه، وبكاؤه على خطاياه، وهى النفس اللوامة التى أقسم الله بها فى القرآن الكريم. فقال تعالى: **﴿لا أقسم بيوم القيامة ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾** (أ).

ومنه بكاء آدم وداود عليهما السلام. وهو محمود لأنه يبعث على الجد والتشمير وتدارك ما فات، بحيث لا يكون فيه سخط أو اعتراض على قضاء الله تعالى. قال تعالى: **﴿لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم﴾**(ب)

(أ) سورة القيامة. آية/ ١، ٢

(ب) سورة الحديد. آية/ ٢٣.

وهو شبيه بالغناء الديني الذى يسمو بالنفس البشرية إلى مدارج كمالاتها، فيرفق القلب ويلين العريكة ويهيج النفوس ويسرها، ويشجع القلب ويسخى البخيل، ويحدث النشاط ويفرج الكرب.(٩٨) ومنه ما تمثل به عمر بن الخطاب:

وفــؤادى كلمـــا نبـضـتـــه عــاد فى اللذات يبــغى تعـبى
لا آراه الـدهـر إلا لاهيـــــا فى تماديه فــقـــد برح بى

الأبيات. وقد قدمت.

٦-الغناء في المناسبات السارة.

وذلك كالغناء فى العرس والأعياد وعند قدوم الغائب وعند الولادة والعقيقة والوليمة والختان وختم القرآن العزيز، وذلك من أجل إظهار السرور والفرح والطرب بالألحان والأوزان، وقد تقدم مثل ذلك.(٩٩)

٧-الغناء الوصفي (الجمالي).

إن الانفعال بالجمال ووصفه أمر جميل ومطلوب، وكل جمال محبوب عند من يدركه ويحسه، والله تعالى جميل يحب الجمال، فإن كان الجمال بحسن الخلقة الظاهرة أدرك بحاسة البصر (وهو الجمال الحسى الظاهرى) وإن كان بحسن الصفات الباطنية أدرك بحاسة القلب (وهو الجمال المعنوى) وهو الذى يجب أن يلقى حظاً كبيراً من الاهتمام به والتركيز عليه، وكذلك الجمال الظاهرى الذى يهتم بوصف الكون والطبيعة والأمجاد. أما الجمال الظاهرى الذى يتغنى بوصف محاسن امرأة معينة وتوقيعه عليها، فهو محرم إسلامياً، وفى التغنى بجمال الكون والطبيعة متسع لذلك.(١٠٠)

٨-الغناء للأطفال.

تعتبر أغانى الأطفال من الأساليب الفنية القديمة، فأينما وجد الطفل كانت أمه تغنى له بكل موزون ومسجوع، يغرس فى ذهنه من جميل الخصال وحميد الفعال، فتنقش فى مخيلته نقش القلم فى الحجر، فيشب وقد انطبعت هذه القيم والمعانى فى جسده وكيانه، فيصعب بعد ذلك محوها من

ذهنه.(١٠١)

ويحبذ الإسلام هذا اللون من الغناء الذى ينشئ الأطفال على القيم والمبادئ والفضيلة وتذوق الألحان الحسان، فيجعل أول ما يدخل مسامع الطفل ويختلط بروحه وجسمه، قبل أن يدرك معانى الألفاظ ودلالاتها، هو ذلك النغم الربانى (الأذان والاقامة) فيأمر الرسول (صلى الله عليه وسلم) بأن يؤذن للمولود فى أذنه اليمنى، وأن تقام الصلاة فى أذنه اليسرى.

وتدل النصوص على ما لأغانى الأطفال وترقيصهم من أهمية عند العرب، فهى من أقدم وسائل التنشئة، ينقل العربى من خلالها إلى طفله ما يراه من حميد الصفات، وكريم الأخلاق، ما يدفعه إلى الشجاعة والإقدام والحماسة والفخر والمباهاة والكرم، وغير ذلك من الصفات التى يعتد بها العربى فى جاهليته كما اعتد بها فى إسلامه بعد ذلك.

ومن هذا القبيل ما تغنى به عبد المطلب فى جوف الكعبة وهو يحمل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) طفلاً بعد ولادته، فيقول:(١٠٣)

الحمد لله الذى أعطانى	هذا الغلام الطيب الأردان
قد ساد فى المهد على الغلمان	أعيذه بالبيت ذى الأركان
حتى يكون بلغة الفتيان	حتى أراه بالغ البنيان
أعيذه من كل ذى شنآن	من حاسد مضطرب العنان
ذى همة ليس له عينان	حتى أراه رافع اللسان
أنت الذى سميت فى القرآن	فى كتب ثابتة المثانى

أحمد مكتوب على اللسان

وكان الزبير بن عبد المطلب، وهو أكبر أعمام النبى (صلى الله عليه وسلم) يرقصه، وهو طفل. ويقول:(١٠٤)

محمد بن عبدم	عشت بعيش أنعم
فى دولة ومغنم	دام سجيس الأزلم

كما كانت الشيماء -رضى الله عنها- ترقص الرسول (صلى الله عليه وسلم) بقولها: (١٠٥)

ربنا أبق لنا محمدا حتى أراه يافعا وأمردا
ثم أراه سيدا مسودا واكبت أعاديه معا والحسدا

وأعطه عزاً يدوم أبدا

وكان العباس بن عبد المطلب -عم النبى- (صلى الله عليه وسلم) يحمل أصغر أولاده العشرة، وهو تمام. يرقصه ويقول: (١٠٦)

تمو بتمام فصاروا عشرة يا رب فاجعلهم كراما بررة

واجعلهم ذكرا ونم الثمرة

وكانت هند بنت عتبة -زوج أبى سفيان- ترقص ابنها معاوية وتفتخر به فتقول: (١٠٧)

إن ابنى معرق كريم محبب فى أهله حليم
ليس بفاحش ولا لئيم ولا بطخرور ولا سؤوم
صخر بنى فهر به زعيم لا يخلف الظن ولا يخيم

وأبلغ دليل على ما كان لهذا الفن من أهمية عند العرب، ما تعبر به تلك الأعرابية عن نفسها وولدها، فتقول: (١٠٨)

يا حبذا ريح الولد ريح الخزامى فى البلد
أهكذا كل ولد أم لم يلد قبلى أحد

اهم نتائج البحث

اولاً: الغناء في العصر الجاهلي.

١- تدل النصوص الأدبية والتاريخية على أن الغناء العربى، والفن -بصفة عامة- كان يواكب الدين ويلازمه، وأنه نشأ فى أحضان الدين، أياماً كان الدين، حتي صار شعيرة من الشعائر الدينية يتقرب بها العابدون رغباً فى خير الآلهة، ورهباً من سطوتهم وسلطانهم.

٢- تدل -أيضاً- على أن النساء كن يتغنين كما يتغنى الرجال إلا أن القيان هن اللواتى كن يتخذنه مصدراً للارتزاق دون الحرائر. كما كانت تفعل العاهرات المتخذات أخذان فى حوانيت الخمر.

٣- أن الغناء والطرب لصيقان بالنفس البشرية منذ وجد الإنسان ولكل مجتمع أغانيه الخاصة التى تتناسب مع درجة تحضره أو تخلفه.

٤- أن أول من غنى من نساء العرب هما «الجرادتان» وأول من غنى من الرجال هو «مضر بن نزار» وكانت حرائر النساء يغنين الصلاة للأصنام لتنصرهم، وهن يرقصن كما كن يخرجن خلف الرجال يشجعنهم ويحمسنهم على الخروج والقتال.

٥- كان الغناء منتشراً فى الجاهلية فى أمهات القرى من بلاد العرب، مثل مكة والمدينة والحيرة والطائف وخيبر ووادى القرى ودومة الجندل واليمامة.

٦- إقترن الغناء الجاهلى -غالباً- بشرب الخمر ورقص القيان، بحيث لا يوجد غناء إلا ومعه كأس ورقص، لتسكر الروح بالغناء ويسكر الجسد بالكأس والرقص، ويأتى هؤلاء بأفعال ما كانوا ليأتونها دون الغناء والشراب.

٧- تغنى الجاهليون بالشعر. وكان أعذب الشعر عندهم أكذبه، فالشعر هو ديوانهم. وقريب من وجدانهم بحسن إيقاعه وترنيمه.

٨- غلب على الغناء الجاهلى كثير من القيم السلبية، مثل الكذب والظلم والكبر والهجاء والفخر بما لم يفعله الإنسان.

٩- نظراً لحرمة المرأة فى المجتمع الجاهلى، وتضاؤل شخصيتها إلى جانب الرجل من ناحية أخرى، لم تؤثر عنهم غناء للأزواج أو الزوجات، رغم شيوع الحب والغزل فيهم، وإنما شاع التغنى للعشيقات.

١٠- تغنى الجاهليون بكل مضامين الغناء، فمن حداء الإبل إلى بكاء الأطلال، فالغناء الدينى والحماسى، والفخر والنواح والندب والمدح والغزل والوصف والاعتذار والمناسبات العامة والخاصة والشكوى والعتاب.

ثانياً: الغناء في الإسلام:

١- رغب الإسلام فى التغنى بالقرآن الكريم والطرب به، وفى الأصوات الحسان، فقد كان مؤذنوا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ومن يحدون له الإبل من أعذب الناس أصواتاً، مثل: بلال، وابن أم مكتوم، وأنجشة. وبهذا إلتقى الطرب بالقرآن مع الطرب بالألحان. كما أنكر الأصوات القبيحة.

٢- إستمع الرسول (صلى الله عليه وسلم) الغناء من الجوارى يوم الهجرة، وأيام العيد، وسمع الصحابة بعضهم من بعض، وكان بعضهم إذا سمعه أخذ يرقص.

٣- شغلت المدينة فى عهد أبى بكر وعمر بحروب الردة والفتوحات الإسلامية، وغلب على غنائهم الطابع الإيمانى، وتقلص الغناء العربى الماجن، حتى نهى عنه عمر بن الخطاب. وقال فيه إنه ينفر القلوب.

٤- منذ عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) وتحريم الخمر. ألغيت حوانيت الغناء والخمر والرقص التى كانت موجودة فى الجاهلية، وحل محلها مجالس القرآن والعلم، والغناء الراقى (الطاهر والعفيف) فى المجالات المختلفة.

٥- نمى الغناء فى عصر عثمان نتيجة للثراء والترف والأسلاب التى جلبت إلى المدينة فى عهد الصاحبين (أبى بكر وعمر) ونتيجة

لانصراف الناس عن الجهاد في سبيل الله، حتى استحدثوا له دورا خاصة فى المدينة، كما كان عليه الحال فى الجاهلية -مع الفارق فيما يتصل بالشرب والرقص والوقت- إذ كانوا يقبلون عليه للاستماع يوماً فى الاسبوع.

٦- بدأت فى هذا العصر جماعة المخنثيين تأخذ طريقها إلى الترف والمجون يتزعمهم (طويس الذائب) وهم جماعة من الرجال كانت تذهب مذهب النساء فتلبس ملابسها وتقدلها فى عاداتها.

٧- تقلص الغناء فى عصر على -رضى الله عنه وكرم الله وجهه- نتيجة لانشغال المسلمين بالحرب بينه وبين معاوية، ولكن ما أن وضعت الحرب أوزارها حتى أقبل الناس على الغناء يعوضون ما فاتهم.

٨- تغنى المسلمون بالشعر مثلما تغنى به الجاهليون، وكان أعذب الشعر عندهم أصدقه، لاتصاله بأخلاق الناس وعاداتهم وتقاليدهم وسلوكهم.

٩- أحدث الإسلام تحولاً في اهتمامات الشعراء من الناحية الموضوعية، فبدلاً من الإنشغال بأنواع الشعر الماجن والكاذب والفاحش واليائس... أقبلوا على الشعر الجاد والصادق والمحتشم، والباعث على الأمل. أى الشعر الواقعى والبناء فى عمومه.

١٠- رهب الإسلام من السير وراء الأهواء والانفعالات غير المنضبطة، والأحلام الموهومة، لما يترتب عليها من ضياع للدنيا، أو خلل فى الدين. ومنها:

أ- المدح والهجاء. وهو المدح أو الذم فى غير محله، وبلا ضابط، أو مبرر واقعى.

ب- الفخر بما لم يفعله الإنسان ونسبته إليه.

جـ- النواح المذموم. وهو حزن الإنسان على ما فاته من متاع الدنيا ونعيمها، وما لا يمكن تداركه، لأنه يعنى عدم الرضا بقضاء الله تعالى. والاعتراض عليه.

د- الغزل المكشوف (الفاضح). وهو يعنى بوصف محاسن امرأة معينة وتوقيع ذلك الغناء عليها بوصف القد والنهد والخصر ووصف العيون.... إلخ لأنه يفسد القلب أكثر من إفساد الخمر للعقل.

١١- باستثناء ما رهب منه الإسلام. تغنى المسلمون بكل مضامين الغناء الجاهلى، وزادوا عليه ضروباً أخرى، مثل: التغنى بحب الله سبحانه وتعالى ومناجاته والطرب بذكره، والتغنى بحب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ومدحه. والغناء فى المناسبات الدينية، والغناء لترقيق النفوس البشرية... وهكذا.

١٢- عدم اقتران الغناء بالشرب، سواء فى المجالس العامة أو الخاصة وذلك لتحريم الخمر فى الإسلام، واعتبارها أم الخبائث.

١٣- عدم اختلاط الرجال بالنساء في الغناء، أداء واستماعاً فى المجالس العامة. فضلاً عن رقص الجوارى والنساء.

١٤- أن النصوص كانت مراقبة مراقبة تامة بحيث لا تصطدم بعقيدة أو بشريعة.

ثالثا : نتائج عامة.

١- أن النفس البشرية إذا لم يشغلها الإنسان (الفرد) أو المجتمع بالحق وبجديات الأمور شغلته بالباطل وسفاسف الأمور.

ويظهر هذا من تطور الحركة الغنائية فى عصر الرسول (صلى الله عليه وسلم) والخلفاء الراشدين.. فلما أن توقفت حركة الجهاد والدعوة على عهد عثمان، ولما أن توقفت الحرب بين على ومعاوية. أقبل الناس على ترف الحياة وزخرفها ومتاعها، ومنه الغناء، بل التوسع فيه ليصل إلى ما كان محظوراً على عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) والشيخين أبى بكر وعمر.

٢- يلاحظ على الغناء العربى، سواء الجاهلى منه أو الإسلامى أنه باللغة العربية الفصيحة، والقريبة من العقول. والأفهام فى مفرداتها وتراكيبها -غالباً- حتى بالنسبة لنا نحن أبناء القرن الخامس عشر الهجرى... وهذا يدل على مرونة اللغة العربية ومقدرتها على مواكبة

الحركة الغنائية فى أى عصر من العصور.

٣- أن كثيراً من النصوص الغنائية تحمل من القيم والمضامين والمبادئ العامة الشئ الكثير، وأن كثيراً منها يمكن تلحينه وأداؤه بأسلوب العصر الحالي.

٤- أن اللغة العربية لها قوة بنائية وحضارية، بما لها من سحر فى النفوس والألباب. بشرط أن تتربى أذواق الجماهير ومشاعرهم وأحاسيسهم على حبها وتقبلها وهضمها.

٥- ضرورة مراقبة النصوص مراقبة تامة من حيث المفردات والأساليب، فلا تصطدم بقواعد اللغة (إعراباً وبناء) ولا تصطدم بالعقيدة والشريعة من حيث المضمون.

نحو استراتيجية غنائية يمكن للتليفزيون ان يستفيد منها في تطوير اغانيه.

أولاً: إذا كان الغناء -قديماً- قد نشأ فى أحضان الأديان القديمة كسائر الفنون. حتى صار شعيرة من شعائرهم، فإنه من الأولى أن يتوافق مع الدين والتدين الصحيح، وأن يسير فى إطاره، فلا يصطدم معه فى أحكامه وتقنيناته ومقاصده وأهدافه، بحيث يصبح كل من الغناء وروافد الدين الأخرى في وضع منسجم ومتعاون فى تحقيق صالح الجمهور في العمل الدنيوى أو الأخروي، وبهذا يلتقى الطرب بالقرآن مع الطرب بالألحان والأصوات الجميلة، لاسيما وأن الإسلام قد قنن لهذا الجانب الاجتماعى والترفيهى فى الحياة.

ثانياً: أن الغناء فى العصر الجاهلى كانت له خصائصه وملامحه وقيمه وموضوعاته، وأن الإسلام قد أحدث تحولاً كبيراً فى هذه الخصائص والملامح والقيم والموضوعات -شكلاً ومضموناً- وبهذا يمكن للأغنية التليفزيونية أن تسترشد بهذه التحولات مع الأخذ فى الاعتبار المعطيات العصرية التى فرضتها ظروف العصر، وباعتبار أن عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) والخلفاء الراشدين، هو المعيار الحقيقى لنهضة الأمة فى جانبها الأدبى والأخلاقى والسلوكى والتشريعى. فلن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها. قال (صلى الله عليه وسلم) «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدى

أبدا. كتاب الله وسنتي». وهو الذى يقول: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى، وعضوا عليها بالنواجذ». فعلى سبيل المثال لا الحصر. ما يتصل بالنواحى الشكلية مثل الزى والحركات (الرقص) والشرب، وما يتصل بالمضمون من تنوع فى معالجة مشكلات وقضايا المجتمع، وتخليد لأمجاده، وتنوع فى القيم الإيجابية التى تعطف أفراد الجمهور بعضهم على بعض، وعلى الدولة التى يتمتعون بخيرها من ناحية أخرى.. وبهذا يصبح الغناء أداة بناءة للأمة، لا أداة هروب من مواجهة واقعها، أو معولا من معاول الهدم فيها،. ويسد الباب على من يدعون أننا نعيش جاهلية القرن العشرين.

ثالثاً: صادف الباحث وهو يعد لهذا البحث كثيراً من الكتابات المنشورة فى بعض دور النشر المرموقة تحرم الغناء والتليفزيون -معا- جملة واحدة، معتمدين فى ذلك على بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بتحميلها غير ما تحتمل ، ومن ناحية أخرى لأن الغناء التليفزيونى المعاصر يتشابه فى بعض جزئياته مع الغناء الجاهلى. فجاءت كتاباتهم مجرد ردود أفعال لما يرونه فى أغانى التليفزيون، وبعدها عن قضايا الأمة ومشكلاتها.. وفى هذا الإطار يوصى الباحث بما يلى:

١- إجراء بحث على عينة من الأغانى التليفزيونية، للتعرف على وضع الأغانى التليفزيونية -شكلاً ومضموناً- فى ضوء ما يسفر عنه هذا البحث من نتائج وتوصيات.

٢- إجراء بحث ميدانى على الجمهور المستقبل للرسالة الغنائية وخاصة الشباب منهم، لمعرفة الاشباعات العاطفية التى تؤديها هذه النوعية من الرسائل الاتصالية بالنسبة للشباب.

٣- إجراء دراسة تقنينية (تشريعية) على الصفوة من علماء الدين فى التفسير والحديث وأصول الفقه على وجه التحديد، تكون بمثابة إطار تشريعى (فقه إعلامى جديد) وتنظير للأغنية العربية، والأغنية التليفزيونية المعاصرة على وجه الخصوص، فى ضوء الموروث من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والآراء الفقهية من ناحية، ومستجدات العصر الفنية من ناحية أخرى.

المراجع

١- عبد الكريم العلاف: الطرب عند العرب (بغداد: مطبعة أسعد، ١٩٦٣) ص٩١٤، ٨٧.

٢- محمد حلمي سليمان: السينما والمجتمع (القاهرة: دار القلم، ١٩٦١) ص٤٤.

٣- سهير جاد: الإذاعة ومشكلة الثقافة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣) ص٣٠.

٤- محمد حلمي، المرجع السابق، ص٤٥.

٥- سمير محمد حسين: بحوث الإعلام. الأسس والمبادئ (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧٦) ص١٢٣.

أيضاً: عبد الباسط محمد حسن: أصول البحث الإجتماعي، ط ٨ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٢) ص١٤٧.

٦- زيدان عبد الباقي: قواعد البحث الإجتماعي (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٧٤) ص٣١٨.

٧- زيدان عبد الباقي، المرجع السابق، ص٣٥٦.

٨- المرجع السابق، ص١٠٩.

٩- ابن منظور: لسان العرب. مادة: غنا، حدا، طرب

10- J ane Ellen Horrison: Ancient Art and Ritual.

brom: Encyclo....of the Arts, Primitive .p. 803f.

١١- ناصر الدين الأسد: القيان والغناء في العصر الجاهلي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢) ص١٤٢، ١٤٣.

١٢- المرجع السابق، ص١٤٥.

13- Farmar, A: History of the Arabian Music (Londoin: 1929) P. 8.

١٤- ناصر الدين الأسد، المرجع السابق، ص١٤٧ .
١٥- الحافظ ابن كثير: البداية والنهاية، جزء أول (القاهرة: دار الفكر العربى، بدون تاريخ، ص٩٤، ٩٥ .
١٦- محمد حلمى سليمان، المرجع السابق، ص٤٧ .
١٧- عبد الكريم العلاف، المرجع السابق، ص ح.
١٨- عزيز الشوان: الموسيقى للجميع (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩) ص٢٤ .
١٩- المسعودى: مروج الذهب ومعادن الجوهر: المجلد الرابع (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٢) ص٢٢٢ .
٢٠- أبو الفرج الأصفهانى: الأغانى، مجلد ٨ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٧) ص٣٢٩ .
٢١- أبو الفضل أحمد بن محمد الميدانى: مجمع الأمثال، جزء أول (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبى، ١٩٧٨) ص٢٣١ .
٢٢- عبد الكريم العلاف، المرجع السابق، ص٥ .
٢٣- ناصر الدين الأسد، المرجع السابق، ص٩٨ .
٢٤- شوقى ضيف: الشعر الغنائى فى الأمصار الإسلامية (القاهرة: دار الفكر العربى بدون) ص٥٢ .
٢٥- سعد عبد المقصود ظلام: من الظواهر الفنية فى الشعر الجاهلى (القاهرة: مطبعة يوم المستشفيات، ١٩٨٤) ص١٠٤ .
٢٦- أبو الفرج الأصفهانى: الأغانى، جزء ١٦ (القاهرة: مطبعة بولاق، بدون) ص١٥ .
٢٧- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى جزء أول (القاهرة مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٩) ص٥٤٥.

٢٨- إبن عبد ربه الأندلسى: العقد الفريد، جزء ٣ (القاهرة: المطبعة الأزهرية، بدون) ص٢٤١.
٢٩- ناصر الدين الأسد، المرجع السابق، ص١.
٣٠- محمد عبد المنعم خفاجى وصلاح الدين محمد عبد التواب: الحياة الأدبية فى عصرى الجاهلية و صدر الإسلام ٠ القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، بدون) ص١٧٥.
٣١- ناصر الدين الأسد، مرجع سابق، ص١١٢.
٣٢- عبد الكريم العلاف، مرجع سابق، ص٢.
٣٣- سعد عبد المقصود ظلام، مرجع سابق، ص٣٩.
٣٤- محمد مندور: الأدب وفنونه (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٧٧) ص٣٦.
٣٥- المسعودى: مروج الذهب ومعادن الجوهر، جزء ٨ (القاهرة: دار الكتب المصرية، بدون) ص٩٥.
٣٦- عبد الكريم العلاف، مرجع سابق، ص٣.
٣٧- ناصر الدين الأسد، مرجع سابق، ص١٤٥.
٣٨- عبد الكريم العلاف، مرجع سابق، ص٦، ٧.
٣٩- ناصر الدين الأسد، مرجع سابق، ص١٥٣.
٤٠- عبد الكريم العلاف، مرجع سابق، ص٧، ٨.
٤١- محمد عبد المنعم خفاجى، وصلاح الدين محمد عبد التواب: الحياة الأدبية فى عصرى الجاهلية وصدر الإسلام (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، بدون) ص١٢٨، ١٣٠.
٤٢- عبد الكريم العلاف، مرجع سابق، ص٩١.
٤٣- محمد عبد المنعم خفاجى وصلاح الدين عبد التواب، مرجع

سابق، ص١٣٧-١٣٩.

٤٤- عبد الكريم العلاف، مرجع سابق، ص٩١، ٩٢.

٤٥- محمد عبد المنعم خفاجي، وصلاح الدين عبد التواب، مرجع سابق ص١٤٢.

٤٦- ناصر الدين الأسد، مرجع سابق، ص١٥٥.

٤٧- عبد الكريم العلاف، مرجع سابق، ص١٣.

٤٨- متفق عليه.

٤٩- أبو داود: السنن. من حديث البراء بن عازب. والنسائي وابن ماجه والحاكم في المستدرك/ حديث صحيح.

٥٠- ابن ماجه: السنن. من حديث فضالة بن عبيد، وابن حبان. والحاكم في المستدرك/ حديث صحيح.

٥١- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين. كتاب آداب السماع والوجد. باب ذكر اختلاف العلماء في إباحة السماع وكشف الحق فيه.

٥٢- البخاري: صحيح البخاري. من حديث أبي هريرة.

٥٣- متفق عليه من حديث أبي موسى الأشعري.

٥٤- إبن خلدون: المقدمة. فصل في صناعة الغناء.

٥٥- أبو حامد الغزالي: إحياء.. مرجع سابق، نفس الكتاب والباب.

٥٦- أبو حامد الغزالي: إحياء، مرجع سابق، نفس الكتاب والباب.

٥٧- محمد رمضان البوطي: فقه السيرة. دراسات منهجية علمية لسيرة المصطفى عليه الصلاة والسلام وما تنطوي عليه من مبادئ وأحكام. ط ٧ (دمشق، بدون، ١٩٧٨) ص١٤٢.

٥٨- البخاري: صحيح البخاري: كتاب الجهاد، باب الدرق، وكتاب العيدين باب الحراب والدرق ويوم العيد. وكتاب: النكاح. باب: ضرب الدف في النكاح والوليمة.

٥٩- أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، مجلد ٤ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٥) ص١٣٢، ١٣٣.
٦٠- أبو حامد الغزالي، مرجع سابق، نفس الكتاب والباب.
٦١- عباس العقاد: بلال داعي السماء (لبنان: دار الكتاب العربي ١٩٦٩) ص١٧٣.
٦٢- ناصر الدين الأسد، مرجع سابق، ص٥١.
٦٣- شوقي ضيف: مرجع سابق، ص٥٨.
٦٤-شوقي ضيف، مرجع سابق، ص٦٠.
٦٥- ناصر الدين الأسد، مرجع سابق، ص٩٧.
٦٦- محمد عبد الواحد حجازي: موقف الإسلام من الفنون (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤) ص٥١.
٦٧- عبد الرحمن الشرقاوي: علي إمام المتقين، الجزء الأول (القاهرة: مكتبة غريب، ١٩٨٥) ص٩٠.
٦٨- النووي: رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين. باب فضل الزهد في الدنيا والحث على التقلل منها، وفضل الفقر، متفق عليه.
٦٩- شوقي ضيف، مرجع سابق، ص٤٥، ٦٠.
٧٠- عبد الرحمن الشرقاوي، مرجع سابق. جزء ٢، ص٢٤٣.
٧١- البخاري: الأدب المفرد، باب من قال: إن من البيان لسحرا.
٧٢- إبن عبد ربه، مرجع سابق، ص٣٨٢.
٧٣- سيد قطب: في ظلال القرآن. في تفسير قوله تعالى من سورة الشعراء. والشعراء يتبعهم الغاوون. آية/ ٢٢٤. إلى آخر السورة.
٧٤- سعد عبد المقصود ظلام. أستاذ الأدب العربي وعميد كلية اللغة العربية بالقاهرة، مقابلة بتاريخ/ ٢٢/ ٨/ ١٩٩٧.

٧٥- إبن عبد ربه، مرجع سابق، جزء ٣، ص٣٨.
٧٦- البخاري: صحيح البخاري، كتاب الأدب. باب ما يجوز من الشعر والرجز والحداء وما يكره منه.
٧٧- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن الكريم. في تفسير الآيات السابقة من سورة الشعراء.
٧٨- البخاري: الأدب المفرد، مرجع سابق، باب: الشعر حسن الكلام ومنه قبيح.
٧٩- القرطبي: في تفسير الآيات السابقة من سورة الشعراء.
٨٠- البخاري: الأدب المفرد. مرجع سابق. باب: الشعر كحسن الكلام ومنه قبيح.
٨١- محمد علي الصابوني: صفوة التفاسير، تفسير آيات سورة الشعراء.
٨٢- الزمخشري: الكشاف. في تفسير آيات سورة الشعراء.
٨٣- إبن كثير: تفسير القرآن العظيم. تفسير آية/ ٣٢ من سورة النجم.
٨٤- القرطبي ومحمد علي الصابوني في تفسيريهما لآيات سورة الشعراء.
٨٥- سيد قطب، مرجع سابق، في تفسير آيات سورة الشعراء.
٨٦- متفق عليه من حديث أم عطية.
٨٧- إبن قيم الجوزية: مدراج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين جزء أول (القاهرة: دار الحديث، بدون) ص٥٢٩.
٨٨- النووي: مرجع سابق، باب النهي عن وصف محاسن المرأة لرجل إلا أن يحتاج إلى ذلك لغرض شرعي كنكاحها ونحوه متفق عليه.
٨٩- ناصر الدين الأسد: مرجع سابق، ص٩٧.
٩٠- أبو حامد الغزالي: مرجع سابق، ص٣٠٥.

٩١- رواه ابن حبان فى سننه.
٩٢- أبو الفرج الأصفهانى: مرجع سابق، جزء ١٨، ط بولاق، ص٦٥.
٩٣- متفق عليه من حديث أنس فى البخارى ومسلم. وفى الإحياء. كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا.
٩٤- أبو حامد الغزالى: مرجع سابق، ص٢٩٩.
٩٥- إبن عبد ربه: مرجع سابق، ص٣٨٠.
٩٦- أبو حامد الغزالى: مرجع سابق، ص٢٧٤.
٩٧- عبد الكريم العلاف، مرجع سابق، ص١٠٠.
٩٨- سورة القيامة. آية/ ٢.
٩٩- سورة الحديد. آية/ ٢٣.
١٠٠- المسعودى: مرجع سابق، جزء ٨، ص٨٨.
١٠١- يوسف عبد القادر الرشيد: أغنية الطفل الكويتى، رسالة ماجستير غير منشورة (القاهرة: أكاديمية الفنون، ١٩٨٤) ص هـ.
١٠٢- ابن عبد ربه: مرجع سابق، مجلد أول، جزء ٢، ص٢٤٢.
١٠٣- إبن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، مجلد أول، ص٢٦٤، ٢٦٥.
١٠٤- إبن هشام: السيرة النبوية، مرجع سابق، مجلد أول، ص٩٩.
١٠٥- محمود أحمد الحفنى: أغانى الأطفال فى الشرق والغرب (القاهرة: المجلة الموسيقية، عدد ١٠، ١٩٧٦) ص٥.
١٠٦- إبن كثير: البداية والنهاية، مرجع سابق، جزء ٨، ص٣٢٩.
١٠٧- أبو اسماعيل القالى: الأمالى فى لغة العرب، مجلد ٢، جزء ٢، (مصر: المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣٢٤هـ) ص١١٨.
١٠٨- محمود أحمد الحفنى: المرجع السابق، ص٥.

محتويات العدد

رقم الايداع ٣٢٦٧ / ٢٠٠٠

وكالة ناس للإعلان
٢٢ شارع رشدي - عابدين
ت: ٣٨٢٥٣٧٦